

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_232330

UNIVERSAL
LIBRARY

* فهرست الجزء الاول من تفسير الفخر الرازي *

مصحفه

- ١ الفصل الاول في التنبيه على علوم سورة الفاتحة اجمالاً
٤ حكاية عن جالينوس تتضمن ذم الجمل بالعلم
٦ الفصل الثاني يتضمن امكان استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة
٧ الفصل الثالث في تقرير مشرع آخر لتصحيح ما ذكر من استنباط المسائل الكثيرة من سورة الفاتحة
٧ الكتاب الاول في العلوم المستنبطة من الاستعاذة وهو قسمان
٧ القسم الاول في المباحث الادبية المتعلقة بكلمة الاستعاذة وفيه أبواب
٧ الباب الاول في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها
١٦ الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامهما
١٨ الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف
٢٢ الباب الرابع في تقسيمات الاسم الى أنواعه
٢٤ الباب الخامس في أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة
٢٥ الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني والاحكام المقررة على هذين القسمين
٣١ الباب السابع في اعراب الفعل
٣٣ القسم الثاني فيما يشتمل على تفسير الاستعاذة من المباحث العقلية والنقلية وفيه أبواب
٣٣ الباب الاول في المسائل الفقهية المستنبطة من الاستعاذة
٣٥ الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من الاستعاذة
٥٠ الباب الثالث في اللطائف المستنبطة من الاستعاذة
٥٣ الباب الرابع في المسائل المتعلقة بالاستعاذة
٥٦ الكتاب الثاني في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب
٥٦ الباب الاول في مسائل جارية مجرى المقدمات
٥٧ الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة
٥٩ الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم
٦٤ الباب الرابع في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية
٧٤ الباب الخامس في الاسماء الدالة على الصفات الازدافية
٧٥ الباب السادس في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية
٧٦ الباب السابع في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الازدافية وفيه فصول
٧٦ الفصل الاول في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة
٧٧ الفصل الثاني في الاسماء الحاصلة بسبب العلم
٧٧ الفصل الثالث في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه
٧٧ الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها
٧٨ الفصل الخامس في السمع والبصر
٧٨ الفصل السادس في الصفات الازدافية مع السلبية
٧٨ الفصل السابع في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والازدافية والسلبية
٧٩ الفصل الثامن في بيان الاسماء المختلف في انها من أسماء الذات أو من أسماء الصفات

الفصل التاسع في الاسماء الحاصلة له تعالى من باب الاسماء المضمره	٧٩
الباب الثامن في بقية المباحث عن أسماء الله تعالى	٨٣
الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله	٨٥
الباب العاشر في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم	٩٠
الباب الحادي عشر في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم	٩١
الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر اسمائها وفيه أبواب	٩٤
الباب الاول في بيان حكمة تسميتها بتلك الاسماء	٩٤
الباب الثاني في بيان فضائل هذه السورة	٩٦
الباب الثالث في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة	٩٧
الباب الرابع في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة	١٠٢
الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول	١١٩
الفصل الاول في تفسير قوله تعالى الحمد لله	١١٩
الفصل الثاني في تفسير قوله رب العالمين	١٢٤
الفصل الثالث في تفسير قوله الرحمن الرحيم	١٢٧
الفصل الرابع في تفسير قوله مالك يوم الدين	١٢٩
الفصل الخامس في تفسير قوله اياك نعبد	١٣٢
الفصل السادس في تفسير قوله اياك نستعين	١٣٨
الفصل السابع في تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم	١٣٩
الفصل الثامن في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم	١٤١
الفصل التاسع في تفسير قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين	١٤٢
القسم الثاني الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول	١٤٤
الفصل الاول في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة	١٤٤
الفصل الثاني في مداخل الشيطان	١٤٥
الفصل الثالث في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ	١٤٦
والوسط والمعاد	
الفصل الرابع يتضمن بيان فوائد قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين	١٤٧
الفصل الخامس في بيان أن الصلاة معراج العارفين	١٥٠
الفصل السادس في الكبرياء والعظمة	١٥٢
الفصل السابع في أطراف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة	١٥٥
الفصل الثامن في الباب المفتوح لاشتغال البسملة على الاسماء الثلاثة	١٥٧
الفصل التاسع في سبب اشتغال سورة الفاتحة على الاسماء الخمسة	١٥٩
الفصل العاشر يتضمن معنى الاضافة في قوله بسم الله والحمد لله	١٥٨
المسئلة الثانية تتضمن معنى فوائدها وبيان المراد منها وحكمة الايمان بها	١٥٩
المسئلة الثالثة تتضمن بيان أسماء القرآن وبيان معنى كل اسم منها وبيان حكمة تسميته بها	١٦٦
المسئلة الرابعة تتضمن بيان مذاهب المختلفين في معنى الايمان	١٧٢
المسئلة الخامسة تتضمن بيان احتجاج أهل السنة والمعتزلة على أن الله هل يكلف ما لا يطاق	١٨٥

المسئلة الاولى في بيان حقيقة النفاق	١٩٦
المسئلة الثانية في بيان أن كفر الكافر الاصلى أقبح أم كفر المنافق	١٩٧
المسئلة الاولى في بيان أن علم التوحيد أشرف العلوم	٢١٤
المسئلة الثالثة في بيان الطريق الى اثبات الصانع وكيفية الاستدلال عليه	٢٢١
المسئلة الخامسة في بيان منافع الارض وصفاتها	٢٢٦
المسئلة الثانية في بيان فضائل السماء	٢٢٧
المسئلة الرابعة في بيان كون السماء بناء	٢٢٩
المسئلة الاولى في بيان فرق أهل الاديان وشرح كل فرقة	٢٣١
المسئلة الاولى في بيان كون القرآن مجمزا	٢٣٢
المسئلة الاولى في بيان اثبات الحشر والنشر	٢٣٨
المسئلة الخامسة عشر في بيان الهداية والاضلال وفي شرح مذاهب المختلفين فيها	٢٤٨
المسئلة الاولى في بيان قول المعتزلة أن الكفر من قبل العباد وجواب أهل السنة عنه	٢٥٦
المسئلة الخامسة في بيان تبذره من علم الهيئة	٢٦٠
المسئلة الثالثة في بيان حقيقة الملائكة	٢٦٢
المسئلة الرابعة في شرح كثرة الملائكة	٢٦٤
المسئلة السادسة في بيان فضل العلم	٢٧٥
المسئلة الثالثة في بيان أن إبليس من الملائكة أم من الجن وأن الملائكة أفضل أم البشر	٢٩٩
المسئلة الاولى في بيان أقسام الاختلاف في عصمة الانبياء	٣١٩
المسئلة الثامنة في بيان فوائد قوله تعالى أنه هو التواب الرحيم	٣٣٠
المسئلة الثانية في بيان حد النعمة	٣٣٤
المسئلة الثالثة في بيان النعم المخصوصة بيني اسرائيل	٣٣٧
المسئلة الاولى في بيان الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة في جواز رؤية الله	٣٤٨
المسئلة الثانية في بيان الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة في صحة القول بمحصل الشفاعة لأهل الكفا	٣٥١
المسئلة الاولى في الكلام على الوعد عند أهل السنة والمعتزلة والمرجئة وبيان دلائل كل منهم	٤٠٨
المسئلة الثانية في بيان حقيقة السحر وأقسامه	٤٤٤
المسئلة السادسة والسابعة في بيان أنه هل يكفر الساحر أم لا وهل يجب قتله أم لا	٤٥١
المسئلة الخامسة في بيان الاستدلال على جواز النسخ على مذهب الجمهور وعدم الجواز على قول غيرهم	٤٥٩
المسئلة الاولى في بيان الاخبار الدالة على ذم الحسد	٤٦٥
المسئلة الثانية في بيان حقيقة الحسد	٤٦٦
المسئلة الثالثة والرابعة في بيان مراتب الحسد وأسبابه	٤٦٧
المسئلة الخامسة والسادسة في بيان سبب كثرة الحسد ووقته وضعفه وفي بيان الدواء المزيل له	٤٦٨
المسئلة الاولى في بيان أحكام المساجد وفضائها	٤٧٧
المسئلة الرابعة في بيان فضائل البيت الحرام	٥٠١

المسئلة الثانية في بيان احتياج أهل السنة على أن فعل العبد بخلق الله	٥١١
المسئلة الخامسة في بيان حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة	٥٣٠
المسئلة الرابعة في بيان دلائل القبلة	٥٤٤
المسئلة الثالثة في بيان أن الروح مغاير لهذا الهيكل	٥٦٢
المسئلة الثالثة والرابعة في بيان ان الصبر من خواص الانسان وفي بيان فضائله	٥٦٦
المسئلة الرابعة في بيان أنه سبحانه وتعالى واحد	٥٧٧
المسئلة الثامنة في بيان معنى قوله تعالى والهمكم الله واحد	٥٨٠
المسئلة الاولى في بيان أن الخلق عين المخلوق أم غيره	٥٨٣
النوع الاول من الدلائل على وجود الصانع الاستدلال بأحوال السموات وفيه اصول	٥٨٤
الفصل الاول في بيان ترتيب الافلاك	٥٨٤
الفصل الثاني في معرفة الافلاك	٥٨٦
الفصل الثالث في مقادير الحركات	٥٨٧
الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع	٥٨٨
النوع الثاني من الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان	٥٩٠
الفصل الاول في بيان أحوال الارض	٥٩٠
الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع	٥٩٢
النوع الثالث من الدلائل اختلاف الليل والنهار	٥٩٣
النوع الرابع من الدلائل جريان الفلك في البحر	٥٩٤
المسئلة الثالثة في بيان مواضع البحور	٥٩٤
المسئلة الرابعة في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع	٥٩٥
النوع الخامس من الدلائل انزال الماء من السماء	٥٩٥
النوع السادس من الدلائل بث الدواب في الارض	٥٩٦
النوع السابع من الدلائل تصرف الرياح	٥٩٧
النوع الثامن من الدلائل تسخير السحاب بين السماء والارض	٥٩٨
المسئلة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله	٦٠٠
المسئلة الثانية في بيان معنى الشوق الى الله	٦٠١
المسئلة الاولى في بيان خواطر الشيطان ووساوسه	٦٠٦
النوع الاول في بيان تفسير قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الى آخرها	٦٠٩
النوع الثاني في بيان المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآية وفيه فصول	٦١١
الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة	٦١١
الفصل الثاني في بيان تحريم الدم	٦١٥
الفصل الثالث في بيان تحريم الخنزير	٦١٦
الفصل الرابع في بيان تحريم ما أهل به لغير الله	٦١٦
الفصل الخامس في بيان أن لفظ انما يفيده الحصر أم لا	٦١٦
الفصل السادس في بيان معنى المضطر وأحكامه	٦١٦
المسئلة الاولى في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة	٦٢٠

المسئلة الثانية في بيان الخلاف في أن الدعاء هل يتفع أم لا وفي بيان فضله	٦٦١
المسئلة الثانية في بيان تقسيم الزمان الى ساعة ويوم وشهر وسنة وفي بيان كل قسم	٦٧٥
المسئلة الرابعة في بيان الآداب المعبرة للمساج قبل الخروج من المنزل	٦٨٨
المسئلة الرابعة في بيان ترتيب أعمال الحج	٧٠٧
المسئلة الثانية في بيان أن الناس كانوا أمة واحدة في الحق أم في الداطل	٧٣٨
المسئلة الثانية في بيان القول بآبائات الاحباط ونفيه وفي بيان حقيقته	٧٥٤
المسئلة الثانية في بيان أنواع الاستدلالات على تحريم الخمر	٧٥٥

تم نهرمت الجزء الاول

الجزء الاول من كتاب مفاتيح الغيب المشتهر
بالتفسير الكبير للامام الفخر الرازي محمد بن
الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر
المشتهر بخطيب الري نفع
الله به المسلمين
آمين
تم



(الحمد لله) الذي وفقنا لاداء افضل الطاعات * ووفقنا على كيفية اكتساب اكل السعادات *
 وهذا نال قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمكرات * (بسم الله الرحمن الرحيم)
 نشرع في أداء كل الخير والمأمورات * (الحمد لله) الذي له ما في السموات * (رب العالمين) بحسب
 كل الذوات والصفات * (الرحمن الرحيم) على أصحاب الحساب وأرباب الضرورات * (مالك يوم
 الدين) في إيصال الأبرار إلى الدرجات * وادخال الفجار في الدرجات * (يا لك نعبد ويا لك نستعين)
 في القيام بأداء جملة التكليفات * (اهدنا الصراط المستقيم) بحسب كل أنواع الهدايات * (صراط
 الذين أنعمت عليهم) في كل الحالات والمقامات * (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) من أهل الجهالات
 والضلالات * والصلاة على محمد المؤيد بأفضل المعجزات والآيات * وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب
 الآيات * وسلم تسليما

(أما بعد) فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة الفاتحة ونسأل الله العظيم
 أن يوفقنا لإتمامه * وأن يجعلنا في الدارين أهلا لأكرامه وأنعمائه * انه خير موفق ومعين * وبإسعاف
 الطالبين * وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب
 أما المقدمة ففيها فصول

(الفصل الأول في التذية على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال)

اعلم انه مر على اساني في بعض الاوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها
 عشرة الاف مسألة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من أهل الجهل والقي والعناد وجاؤا ذلك على
 ما أقروهم أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني * والكلمات الخالية عن تحقيق المعافد والمباني *
 فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدّمت هذه المقدمة لتصير كالقسيه على أن ما ذكرناه أمر يمكن الحصول
 قريب الوصول فنقول وبالله التوفيق ان قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لاشك ان المراد منه
 الاستعاذه بالله من جميع المنهيات والمحظورات * ولا شك ان المنهيات اما أن تكون من باب الاعتقادات أو
 من باب اعمال الجوارح * أما الاعتقادات فقد جاني الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم ستفترق أمتي

هذا الكتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة الفاتحة ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لإتمامه * وأن يجعلنا في الدارين أهلا لأكرامه وأنعمائه * انه خير موفق ومعين * وبإسعاف الطالبين * وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب أما المقدمة ففيها فصول

قوله في إيصال الأبرار إلى الدرجات * وادخال الفجار في الدرجات * (يا لك نعبد ويا لك نستعين) في القيام بأداء جملة التكليفات * (اهدنا الصراط المستقيم) بحسب كل أنواع الهدايات * (صراط الذين أنعمت عليهم) في كل الحالات والمقامات * (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) من أهل الجهالات والضلالات * والصلاة على محمد المؤيد بأفضل المعجزات والآيات * وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب الآيات * وسلم تسليما

على ثلاث وسبعين فرقة كما هم في النار لا فرقة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين موصوفون بالعقائد
 الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان خلال كل واحدة من أولئك الفرق غير محتمس بمسئلة واحدة بل هو
 حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وأحكامه وبأفعاله وبأسمائه
 وبمسائل الجبر والقدر والتعديل والتجوز والثواب والمعاد والوعد والوعيد والاسماء والأحكام
 والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الفالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل
 مبلغا عظيما وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة في فرق الامة وأيضاً في المشهور ان فرق الضلالات
 من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبعمائة فاذا ضمت أنواع ضلالاتهم الى أنواع الضلالات
 الموجودة في فرق الامة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة بأحكام الدواب والصفات
 بالغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ولا شك ان قولنا أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع
 والاستعاذة من الشيء لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقبيحا
 فظهر بهذا الطريق ان قولنا أعوذ بالله مشتمل على الألوف من المسائل الحقيقية البقية. وأما الاعمال
 الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه أما في القرآن أو في الاخبار المتواترة أو في أخبار الآحاد
 أو في اجماع الامة أو في القياسات الصحيحة ولا شك ان تلك المنهيات تزيد على الألوف وقولنا أعوذ بالله
 متناول لجميعها وجملة افقت بهذا الطريق ان قولنا أعوذ بالله مشتمل على عشرة آلاف مسألة أو تزيد
 أو أقل من المسائل المهمة المعقولة. وأما قوله جل جلاله (بسم الله الرحمن الرحيم) ففيه نوعان من البحث
 النوع الأول قد اشترع عند العلماء ان الله تعالى ألقاها واحد من الاسماء المقدسة المظهرة وهي موجودة
 في الكتاب والسنة ولا شك ان البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسألة ثمينة عالية وأيضاً فالعلم بالاسم
 لا يحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالسعي وفي البحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل الدالة على ثبوتها
 وعن أجوبة الشبهات التي تدرك في نفسها مسائل كثيرة ومجموعها يزيد على الألوف. النوع الثاني من
 مباحث هذه الآية ان الباء في قوله بسم الله بالاصناف وهي متعلقة بفعل والتقدير باسم الله أشترع في أداء
 الطاعات وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما لا بعد الوقوف على أقسام الطاعات وهي العقائد الحقة
 والاعمال الصائبة مع الدلائل والبيانات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع ربما زاد على عشرة
 آلاف مسألة ومن اللطائف ان قوله أعوذ بالله اشارة الى نفي ما ينبغي من العقائد والاعمال وقوله بسم الله
 اشارة الى ما ينبغي من الاعتقادات والعملات فقوله بسم الله لا يصير معلوما لا بعد الوقوف على جميع
 العقائد الحقة والاعمال الصائبة وهذا هو الترتيب الذي يشهد بعظمة العقل الصحيح والحق الصريح. أما
 قوله جل جلاله (الحمد لله) فاعلم ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن الا بعد
 معرفة تلك النعمة لكن أقسام نعم الله خارجة عن التعديد والاحصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله
 لا تحصوها ولنتكلم في مثال واحد وهو ان العاقل يجب أن يعجز عنه وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن
 ولا شك ان أدون الجزئين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ثم ان أصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة
 آلاف نوع من المتاع والمصالح التي دبرها الله عز وجل بحكمته في تخليق بدن الانسان ثم ان من وقف على
 هذه الاصناف المذكورة في كتب التشريح عرف ان نسبة هذا التقدير والمعلوم المذكور الى ما لم يذكر
 كاقطرة في البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة أقسام حكمه الرحمن في خلق الانسان تشتمل على عشرة
 آلاف مسألة أو أكثر ثم اذا ضمت الى هذه الجملة آثار حكم الله تعالى في تخليق العرش والكرسي وأطباق
 السموات وأجرام النيران من الثواب والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص
 وغير مخصوص ثم يضم اليها آثار حكم الله تعالى في تخليق الالهامات والمولدات من الجمادات والنباتات
 والحيوانات وأصناف أقسامها وأحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر
 أو أقل ثم انه تعالى نبه على ان أكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال تعالى وحذر لكم مافي السموات وما

قوله الى ما ينبغي أي اثبات ما يليق
 وغرضه بقوله ومن اللطائف الخ
 بيان السر في تقديم الاستعاذة
 على التسبلة وان هذا الترتيب
 من تقديم التخلية على التحلية
 وتطهير هذا طيب القلوب يبدأ
 أولا بتقويتها من العقائد الرائعة
 والاخلاق القبيحة المكسرة
 للقلوب ثم يعالجها بما يقويها على
 الطاعات وكذلك طيب
 الاجسام أيضا اه

في الارض وحينئذ يظهر أن قوله جل "جلاله الحمد لله مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر أو أقل" وأما قوله جل "جلاله (رب العالمين)" فاعلم أن قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه وإضافة الشيء إلى الشيء تمتنع معرفتها إلا بعد حصول العلم بالمضامين فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى رباً للعالمين إلا بعد معرفة رب العالمين * ثم إن العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهي على ثلاثة أقسام المتخيزات والمعارف والصفات * أما المتخيزات فهي أما بسائط أو مركبات * أما البسائط فهي الافلاك والكواكب والانهات * وأما المركبات فهي المواليث الثلاثة واعلم أنه لم يبق دليل على أنه لا جسم الا هذه الاقسام الثلاثة وذلك لأنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلافاً لأنه ياله وثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر ودلائل الفلاسفة في اثبات أن العالم واحد دلالات ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية قال أبو العلاء المعري

يا أيها الناس ككم لله من فلك * تجري النجوم به والشمس والقمر
هين على الله ماضينا وغابنا * فمالنا في نواحي غيره خطر

ومعلوم أن البحث عن هذه الاقسام التي ذكرناها للمتخيزات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل بل الانسان لو ترك الكل وأراد أن يحيط عليه بجغائب المعادن المتولدة في أرحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وأنواع البكاريات والزرائخ والاملاح وأن يعرف بجغائب أحوال النبات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار وجغائب أقدام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات لفقد عمره في أقل اقليل من هذه المطالب ولا يتبلى الى غورها كما قال تعالى ولو أن ما في الارض من شجرة أقلام والبحر عتده من بعدة سبعة أجزع ما نفدت كلمات الله وهي بأسرها وأجدها داخل تحت قوله رب العالمين * وأما قوله تعالى (الرحمن الرحيم) فاعلم أن الرحمة عبارة عن التخلص من أنواع الآفات وعن إصالح الخيرات الى أصحاب الحاجات أما التخلص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته إلا بعد معرفة أقسام الآفات وهي كثيرة لا يعجزها إلا الله تعالى ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على أقسام الاقسام التي يمكن تولدها في كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتأمل في أنه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة أقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض في هذا الباب وجد بحر الاساحل له (وقد حكى جالينوس) انه انصف كتابه في منافع أعضاء العين قال بخت على الناس بذكر حكمة الله تعالى في تخطيط العصمين المتوفين المتقنين على موضع واحد فرأيت في النوم كأن ملكاً من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم بخت على عمادى بذكر حكمة في فائدتك ففصفت فيه كتاباً * وقال أيضاً ان طحايا قد غطفه بالجنة بكل ما عرفت لم يقع فرأيت في الهيكل كأن ملكاً من السماء أمرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبنصر * وأكثر علامات الطب في أوائلها انتهت الى أمثال هذه التسميات والالهامات فاذا وقف الانسان على أمثال هذه المباحث عرف أن أقسام رحمة الله تعالى على عبادته خارجة عن الضبط والاحصاء * وأما قوله تعالى (ملك يوم الدين) فاعلم ان الانسان كالمساقر في هذه الدنيا وسنوه كالقراشخ وشوره كالامال وأنفاسه كالخطوات ومقصده الوصول الى عالم آخره لان هنالك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات فاذا شاهد في الطريق أنواع هذه الجغائب في ملكوت الارض والسموات فليظن أنه كيف يكون بجغائب حال عالم الآخرة في الغبطة والبهجة والسعادة اذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين إشارة الى مسائل المعاد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها حسية أما العقلية فكيف وانما هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه ثم يمكن اعداده مرة أخرى وإن هذا الانسان بعد موته يمكن اعداده وهذا الباب لا يتم إلا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية أحوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية معادتها

قوله على ثلاثة أقسام سبأ في توضيحها أبسط مما غلب في الفصل الثاني من تفسير الفاتحة فانظره

قوله هين على الله في بعض النسخ هانئتم الهاء وتنديد النون فعل ماض فتشعر الرواية اه
الفلزات جمع فلز بكسر الفاء واللام وتشديد الزاي مافي الارض من الجواهر المعدنية صك الذهب والفضة والنجاس والرصاص اه من حاشية السيوطي على البصائر في سورة الرعد

وشفاؤها وبيان قدرة الله عز وجل على اعادتها وهذه المباحث لاتتم الا بما يقرب من خمسة مائة مسألة من
المباحث الدقيقة العقلية وأما السمعيات وهي على ثلاثة أقسام * أحدها الاحوال التي توجد عند قيام
القيامة وتلك العلامات منها صغيرة ومنها كبيرة وهي العلامات العشرة التي سنذكرها نذكر احوالها وثانيها
الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وهي كيفية النسخ في الصور ووجوه الخلائق وتخريب السموات
والكواكب وموت الرومان والجهنميين * وثالثها الاحوال التي توجد بعد قيام القيامة ونشرح احوال
أهل الموقف وهي كثيرة يدخل فيها كيفية وقوف الخلق وكيفية الاحوال التي يشاهدونها وكيفية حضور
الملائكة والانبيا عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق
الى النار وكيفية صفة أهل الجنة وصفة أهل النار ومن هذا الباب نشرح احوال أهل الجنة وأهل النار
بعد وصولهم اليها ونشرح الكلمات التي يذكرونها والاعمال التي يباثرونها ولعل مجموع هذه المسائل
العقلية والقلبية يبلغ الاوف من المسائل وهي بأسرها داخل تحت قوله ملك يوم الدين * وأما قوله تعالى
(ايايلا نعبد وايايلا نستعين) فاعلم ان العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للأمر فاعلم
بشئ بالدليل ان هذا العالم الهوا واحد قادر على مقدرات لانهاية لها عالمها بعلومات لانهاية لها غنا عن
كل الحاجات فانه أمر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وانه يجب على الخلائق طاعته والاعتقاد
لتكليفه فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى ايايلا نعبد * ثم ان بعد الفراغ من المقام المذكور لا بد من
تفصيل أقسام تلك التكليف وبيان أنواع تلك الاوامر والنواهي وجميع ما منصف في الدين من كتب الفقه
يدخل فيه تكليف الله ثم كما يدخل فيه تكليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه
تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التي قد كان أنزلها الله تعالى على الانبياء المتقدمين وأيضاً يدخل فيه
الشرائع التي كلف الله بها ملائكة في السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات
والطاعات وأيضاً كتب الفقه مشتملة على شرح التكليف المتوجهة في اعمال الجوارح أما أقسام
التكليف الموجودة في اعمال القلوب فهي أكبر وأعظم وأجل وهي التي تشتمل عليها كتب الاخلاق
وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والامم المتباينة واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم انها
بأمرها داخل تحت قوله تعالى ايايلا نعبد علم حينئذ ان المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها كالجزء المحيط
الذي لاتصل العقول والافكار الى الاقل منها * اما قوله جل جلاله (اهدنا الصراط المستقيم) فاعلم انه
عبارة عن طلب الهداية ولتحصيل الهداية طريقان * أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة * والثاني
بصفة الباطن والرياسة اما طرق الاستدلال فانها غير متناهية لانه لا ذرة من ذرات العالم الاعلى
والاسفل الا وتلك الذرة تشاهد بكل الالهية وبعزة عزه وبجلال سمته فكيف وفي كل شيء آية * تدل
على انه واحد * وتقريره ان اجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات وهي الالوان
والامكنة والاحوال ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل الجسمية أو لوازم
الجسمية والازم حصول الاستواء فوجب أن يكون ذلك لخصص من مخصص وتدبير مدبر وذلك لخصص
ان كان جسمه عاد الكلام فيه وان لم يكن جسمانه والمطلوب ثم ذلك الموجود ان لم يكن جسمه عاداً قادراً بل
كان تائمه بالفيض والطبع عاد الزام في وجوب الاستواء وان كان جسمه عاداً قادراً فهو المطلوب اذا
عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذرات السموات والارض شاهد صادق وشهيد ناطق بوجود الاله
القادر الحكيم العليم وكان الشيخ الامام الوالد في الدين عمر رحمه الله يقول ان الله تعالى في كل جوهر فرد
أنواع غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لان كل جوهر فردانه يمكن
وقوعه في أحوال غير متناهية على البدل ويمكن أيضاً اتصافه بصفات غير متناهية على البدل وكل واحد من
تلك الاحوال المندرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا
ان هذا النوع من المباحث غير متناه وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له

قوله منها كان المناسب في العالم
على الموصول أن يقول منه اه

ولكل واحد من السائر إلى الله تعالى منهم ج خاص ومشرب معين كما قال ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول على تلك الأسرار ولا خبر عند الأفهام من مبادئ مبادئ تلك الأنوار والعارفون الحققة لحظوا فيها مباحث عتيقة وأسرار دقيقة فلما ترقى إليها أفهام الأكثرين * وأما قوله جل جلاله (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فما أجل هذه المقامات وأعظم مراتب هذه الدرجات ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات أمكنه أن يطالع على مبادئ هذه الحالات فقد ظهر بالبيان الذي سبق أن هذه السورة مشقة على مباحث لانهاية لها وأسرار لا غاية لها وإن قول من يقول هذه السورة مشقة على عشرة آلاف مسألة كلام خرج على ما يليق بفهام السامعين *

* الفصل الثاني في تقرير مشروع آخر يدل على أنه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة * ولتسلك في قوائنا أعوذ بالله فنقول أعوذ بنوع من أنواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من أنواع الفعل وأما الباء في قوله بالله فهي باء الاتصال وهي نوع من أنواع حروف الجز وحروف الجز نوع من أنواع الحروف وأما قولنا الله فهو واسم معين اسماء الاعلام أو من الاسماء المشتقة على اختلاف القوانين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية أن معرفة النوع يمنع حصولها إلا بعد معرفة الجنس لأن الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالبيضة مقدم على العلم بالمركب لا محالة فنحن أعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي إلا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف أولاً وهذه المعرفة لا تحصل إلا بعد ذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم إلى الاسم العلم وإلى الاسم المشتق وإلى اسم الجنس وتعرف كل واحد من هذه الأقسام بحده وخصه وخواصه ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام في أن لفظة الله اسم علم أو اسم مشتق وبقدير أن يكون مشتقاً فهو مشتق من ما ذا ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل بكل واحد منها وأيضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم يذكر بعده أقسام الفعل ومن جلتها الفعل المضارع ويذكر بعده وخواصه وأقسامه ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقوائنا أعوذ على التخصيص وأيضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ثم يذكر بعده حرف الجز وحده وخواصه وأحكامه ثم يذكر بعده باء الاتصال وحده وخواصه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله أعوذ بالله ومن المعلوم أن المباحث التي أشرنا إلى معاقدها كثيرة جداً ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب أن يقول الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخل تحت جنس الكلمة فيجب البحث أيضاً عن ماهية الكلمة وحدتها وخواصها وأيضا فهنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة أو من الالفاظ المتباينة وبقدير أن تكون ألفاظاً متباينة فإنه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم نقول والمرتبة الخامسة من البحث أن نقول لاشك أن هذه الكلمات إنما تحصل من الأصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن أسباب وجوده ولا شك أن حدوث الصوت في الحيوان إنما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعند ما يجب البحث عن حقيقة النفس وأنه ما الحكمة في كون الإنسان متنفساً على سبيل الضرورة وإن هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب إخراجها وعند هذا تحتاج هذه المباحث إلى معرفة أحوال القلب والرئة ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر الأعضاء المحركة للبلغم والخبرة واللسان والشفيتين وأما الحرف فيجب البحث أنه هل هو نفس الصوت أو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له وأيضاً لاشك أن هذه الحروف إنما تولد عند تقطيع الصوت وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفيتين فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس ويجب أيضاً البحث عن أحوال العضلات التي باعتبارها تتحكم الحيوانات من ادخال الأنواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث لا يتم دلائلها إلا عند الوقوف على علم التشریح ثم نقول والمرتبة السادسة من البحث هي أن

الحرف والصوت كصفات محسوسة بحاسة السمع وأما الألوان والاضواء فهي كصفات محسوسة بحاسة البصر والطعوم كصفات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة فهل يصح أن يقال هذه الكيفيات أنواع داخل تحت جنس واحد وهي متباينة بنطاق المادية وأنه لا مشاركة بينها إلا بالوائزم الخارجية أم لا ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث أن الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع جنس الكيف في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحت هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا ثم نقول والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن مقولة العرض وأقسامه وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة أن العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب مشتركان في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم وهي كيفية وقوع الموجود على الواجب والممكن أنه هل هو قول الجنس على أنواعه أو هو قول اللوازم على موصوفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة أن نقول لاشئ أن المعلوم والمذكور والخبر عنه يدخل فيما الموجود والمعدوم فكيف يعقل حصول أمر أعم من الموجود ومن الناس من يقول المظنون أعم من المعلوم وأيضا فذهب أن أعم الاعتبارات هو المعلوم ولاشئ أن المعلوم مقابله غير المعلوم لكن الشيء ما لم نعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب أن يكون غير المعلوم معلوماً بخلافه بكون المقابل للمعلوم معلوماً وذلك محال واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه أبواب مساحت لا نهاية لها ولا يحيط عقله بأقل القليل منها فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة

الفصل الثالث في تقرير مشروع آخر لتصحيح ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة

اعلم أنا إذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجود عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسألة بنفسها ثم إذا حكمنا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها أيضا مسألة مستقلة بنفسها ثم إذا اجتمعنا على كل واحد منها يجوز أبين أو ثلاثة فكل الاجوبة الثلاثة أيضا مسائل ثلاثة وإذا قلنا مثلا الألفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على سبيل وجهها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسألة وذلك لأن المسئلة لا معنى لها إلا موضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسألة على حدة وإذا وقفت على هذه الدققة فنقول أنا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالاسم والفعل ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بتقسيم الأفعال بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه إلى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات الحديثة للأصوات والحروف عظم الخطب واتسع الباب ولكتابنا في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم ننزل منها إلى المباحث المتعلقة بتقسيمات الأسماء والأفعال والحروف حتى نتمى إلى الأنواع الثلاث الموجودة في قوله أعوذ بالله ونرجو من فضل الله العليم أن يوفتنا للوصول إلى هذا المطلوب الكريم

* (الكتاب الأول في العلوم المستنبطة من قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) *

اعلم أن العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان أحدهما المباحث المتعلقة باللغة والأعراب والثاني المباحث المتعلقة بعلم الأصول والفروع

القسم الأول من هذا الكتاب في المباحث الأدبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيه أبواب

• (الباب الأول في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسائل) •

قوله الألفاظ بمعنى اللغات كما في نسخة اه

(المسئلة الاولى) اعلم ان اكل الطرقي في تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فيل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه واما الاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لمحالة فتقول اول مراتب هذا التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الانوعين من التقلب كقولنا من قلبه ثم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلاثة احرف كقولنا جده وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقلبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في اثنين بسمة فهذه التقلبات الواقعة في الكلمات الثلاثية ~~يمكن~~ وقوعها على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقر ونعلب وهي تقبل اربعة وعشرين وجهها من التقلبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من تلك التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة انواع من التقلبات وضرب اربعة في ستة يفيد اربعة وعشرين وجهها ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية كقولنا سقر جل وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقلبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على اربعة وعشرين وجهها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في اربعة وعشرين بعائة وعشرين في الباب انك اذا عرفت التقاليد الممكنة في العدد الاقل ثم اردت ان تعرف عدد التقاليد الممكنة في العدد الذي فوقه فان ضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليد الممكنة في العدد الفوقاني والله اعلم

(المسئلة الثانية) اعلم ان اعتبار حال الاشتقاق الاصغر مهمل معناه ألوف أما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعبة وكانه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليدها لا تزيد على السنة أما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا وكثير تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعايته هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة وأيضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليدها الممكنة معتبرة بل يكون في الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهمل لا مع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية (المسئلة الثالثة في تفسير الكلمة) اعلم ان تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليدها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد ضائع فالقول ل ك م فنه الكلام لانه يقرخ السمع ويؤثر فيه وأيضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلام للجرح وفيه شدة والكلام ما غلظن الارض وذلك لشدة الثاني ل ك ل لان الكامل أقوى من الناقص الثالث ل ك م ومعنى الشدة في النكح ظاهر والرابع م ك ل ومنه يتم كمول اذا قل ماؤها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها الخامس م ل ك يقال ملكك العجين اذا أمنت بحجته فاشد وقوى ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة وأملكك الجارية لان بعلمها يقدر عليها

(المسئلة الرابعة) لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة وبرادها الكلام الكثير الذي قد ارتبط بعضها ببعض كتسميتهاهم القصيدة بأمرها كلمة ومنها يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان الجواز أولى من الاشتراط علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب من المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاقا لا اسم الجزء على الكل

والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شيئا بالمفرد في تلك الوجوه والمشابهة بسبب من اسباب حسن الجواز فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

(المسئلة الخامسة) لفظ الكلمة جاء في القرآن المفهومين آخرين أحدهما يقال لعيسى كلمة الله

قوله ضائع غير مسلم فانه موجود في القاموس اه

اما لانه حدث بقوله كن اولانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمي أفعاله
 كلمات كما قال تعالى في الآية الكريمة قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي
 والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم (المسئلة السادسة) في القول بهذا التركيب بحسب
 تقاليد الستة يدل على الحركة والخفة فالأول في قول فنه القول لان ذلك أمر سهل على اللسان الثاني
 قل و ومنه القول وهو جار الوحد وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوت البر والسويق فهما مقولان لان
 الشيء اذا قل جف وخف فكان أسرع الى الحركة ومنه القلوي وهو الخفيف الطائش والثالث و قل
 الوقل الوعل وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال وتلق بلى اذا أسرع
 و قرئ اذ تلقونه بأستكم أي تخفون وتسرعون والخامس ل وق كما جاء في الحديث لا آكل الطعام
 الا ما لوق لي أي أعملت اليد في تحريكه وتليقه حتى يصلح ومنه اللوقة وهي الزدة قيل لها ذلك لخفتها واسراع
 حركتها لانه ليس بهامسكة الجنب والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها
 وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكانت خفة فيه وطيش واللقوة الناقة
 السريعة اللقاح (المسئلة السابعة) قال ابن جني رحمه الله تعالى اللغة فعلة من لغوت أي تكلمت
 وأصلها لغوة ~~كك~~كرة وقلة فان لا ماتها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقولت بالقلة وقيل فيه لغى
 يلغى اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مروا بالفرمزا وكرا ما قلت ان ابن جني قد اعتبر الاشتقاق ~~الاست~~بر
 في الكلمة والقول ولم يعتبر هاهنا وهو حاصل فيه فالأول ل غ و ومنه اللغة ومنه أيضا الكلام اللغو
 والعمل اللغو والثاني ل و غ ويشت عنه والثالث غ ل و ومنه يقال لغلان غلوتى ~~كك~~ذا
 ومنه الغلوة والرابع غ ول ومنه قوله تعالى لا فيما غول والخامس و غ ل ومنه يقال فلان
 أو غل في كذا والسادس ول غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه أن يكون القدر المشترك بين الكل
 هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه (المسئلة الثامنة) في اللفظ وأقول أظن ان اطلاق اللفظ
 على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر
 الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبس في الحباس المعينة ثم يزيل
 ذلك الحبس فتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس وأول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو
 الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الأول ان الانسان يرمى ذلك النفس من
 داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك هو الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فأطلق اسم اللفظ
 على هذه الكلمات لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل
 الى الخارج صار ذلك شيا بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة
 احدى أسباب المجاز (المسئلة التاسعة) العبارة وتركيبتها من ع ب ر وهي في تقاليد الستة
 الستة تفيد العبور والاتقال فالأول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه أن يتكلم بها الا اذا
 انتقل من حرف الى حرف آخر وأيضاً كأنه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع
 ومنه العبوة لان تلك الدمة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبوان الانسان ينتقل فيه من الشاهد
 الى الغائب ومنه المعبر لان الانسان ينتقل بواسطته من احد طرفي البحر الى الثاني ومنه التعبير لانه
 ينتقل بمأراه في النوم الى المعاني الغائبة والثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالهم
 بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان أعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولاً فاذا
 دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اذا تكامل وتزايد
 الرابع ب ع ر ومنه البعول لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال
 للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال أخرى والسادس ر ب ع ومنه الربيع
 لان الناس ينتقلون منها واليه (المسئلة العاشرة) قال ~~كك~~ثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة

هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفسدة وقال أكثر الأصوليين انه لا فرق بينهما فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين وانه يتبع قول المتكلمين وما رأيت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بأن لفظ الكلام مختص بالجملة المفسدة وذكر كلمات أخرى الا أنها في غاية الضعف أما الأصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوده الأول ان العقلاء قد اتفقوا على ان الكلام ما يضاف الى الحرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاف الى الحرس والسكوت فكان كلاما الثاني ان اشتقاق الكلمة من الكلام وهو الجرح والتأثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فها هنا قد حصل معنى التأثير فوجب أن يكون كلاما الثالث يصح أن يقال ان ذلكا تكلم بهذه الكلمة الواحدة ويصح أن يقال أيضا انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام والا لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة الرابع انه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على أن حصول الافادة التامة غير معتبرة في اسم الكلام (المسئلة الحادية عشر) تفرع على الاختلاف المذكور مسئلة فقهية وهي أول مسائل أيمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى وهي ان الرجل اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها ان كنتك فأنت طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلق طلاقا واحدة وهل تنعقد هذه الثانية طلاقا قال أبو حنيفة وصاحبا تنعقد وقال زفر لا تنعقد وحجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كنتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام اسم لكل ما افاد شيئا سواء افاد فائدة تامة أو لم يكن كذلك واذا حصل الشرط حصل الجزاء وطلقت عند قوله ان كنتك فوقع تمام قوله أنت طالق خارج تمام ملك التكاح وغير مضاف اليه فوجب أن لا تنعقد وحجة أبي حنيفة ان الشرط وهو قوله ان كنتك غير تام والكلام اسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كنتك فأنت طالق وحاصل الكلام انان قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان قلنا انه لا يتناول الا الجملة فالقول قول أبي حنيفة ومما يقوى قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كنتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فأنت طالق طلق ولولا ان هذا القدر كلاما والا لما طلقت ومما يقوى قول أبي حنيفة انه لو قال كل كنتك فأنت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة كلما توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلاقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلما كنتك ومكت عليه ولم يذكر بعده قوله فأنت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق وأقول لعل زفر يلتزم ذلك (المسئلة الثانية عشر) محل الخلاف المذكور بين أبي حنيفة وزفر ينبغي أن يكون مخصوصا بما اذا قال ان كنتك فأنت طالق اما لو قال ان تكلمت بكلمة فأنت طالق أو قال ان نطق أو قال ان تلفظت بلفظة أو قال ان قلت قولاً فأنت طالق وجب أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قول واحد والله أعلم (المسئلة الثالثة عشر) لفظ الكلمة والكلام هل يتناول الماهل أم لا منهم من قال يتناوله لانه يصح أن يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ولانه يصح أن يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصل فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالذي بدأ لولم يعتبر هذا القيد لزم تجوز تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام (المسئلة الرابعة عشر) اذا حصلت أصوات مترتبة ترتيبا يدل على المعاني الا أن ذلك التركيب كان ترتيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة وكلما مثل أن الانسان عند الراحة أو الوجع قد يقول أخ وعند السعال قد يقول أح أح فهذه أصوات مركبة وحروف مؤلفة وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلائلها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع فهل تسمى أمثالها كلمات وكذلك صوت القطا يشبه كأنه يقول قطا وصوت اللقلق يشبه كأنه يقول اقلق فأمثال هذه الاصوات هل تسمى كلمات اختلفوا فيه وما رأيت في الجاهلين حجة معتبرة وفائدة هذا البحث تظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي - ترهّل يترتب الحذف والبر على سماع هذه الالفاظ أم لا (المسئلة الخامسة عشر) قال ابن جني

ألفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة أما لفظ الكلام فمختص بالجملة
التامة وألفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين أن إذا بينا أن تركيب القول يدل على
الخفة والسهولة فوجب أن يتناول الكلمة الواحدة أما تركيب الكلام فيفيد التأثير وذلك لا يحصل إلا من
الجملة التامة إلا أن هذا يشكل بلفظ الكلمة ومما يقوى ذلك قول الشاعر * قلت لها قني فقالت قاف *
سمى نقطة بمجرد القاف ولا (المسئلة السادسة عشر) قال أيضا أن ألفظ القول يصح جعله مجازا عن
الاعتقادات والآراء كقولك فلان يقول يقول أبي حنيفة ويذهب إلى قول مالك أي دمه قد ما كان يريانه
ويقولان به ألا ترى أنك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا تجوز رؤيته فتقول هذا قول المعتزلة
ولا تقول هذا كلام المعتزلة الأعلى سبيل التعريف وذكر أن السبب في حسن هذا المجاز أن الاعتقاد لا يفهم
إلا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جعله مجازا عنه (المسئلة السابعة عشر)
ألفظ قال قد يستعمل في غير النطق قال أبو النجم

قالت له الطيرة تقدم راشدا * أنك لا ترجع إلا حامدا

(وقال آخر)

وقالت له العينان معا وطاعة * وحدتنا كالدراهما يقب

وقال * أمثلة الحوض وقال قطني * مهلا رويدا قد ملأت بطني * ويقال في المثل قال الجدار للوتد
لم تشقني قال سل من يدقني فإن الذي وراي ما خلاني وراي ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء إذا أردناه
أن نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين (المسئلة
الثامنة عشر) الذين يشكرون كلام النفس انفعوا على أن الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات
أما مثبتو كلام النفس فقد اتفقوا على أن ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن
والأثر والشعر أما القرآن ف قوله تعالى والله يشهد أن المنافقين لكاذبون وظاهر أنهم ما كانوا كاذبين في اللفظ
لأنهم أخبروا أن محمد رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب أن يقال أنهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى
اللفظ وما هو إلا كلام النفس ولما قيل أن يقول لأنهم ما كانوا كاذبين في القول اللساني قوله أخبروا
أن محمد رسول الله قلنا لأنهم لم يبل أخبروا عن كونهم شاهدين بأن محمد رسول الله لأنهم كانوا شاهدا بذلك
لرسول الله والشهادة لا تحصل إلا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت أنهم كانوا كاذبين فيما أخبروا عنه
بالقول اللساني وأما الأثر فانه قيل أن عمر قال يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاما فسبحني إليه أبو بكر
وأما الشعر فقوله لا تخطئ

إن الكلام لفي القواد وأما * جعل اللسان على القواد دليلا

وأما الذين أنكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بأن من لم ينطق ولم يلفظ
بالحروف يقال أنه لم يتكلم وأيضا الخفت والبرية تعلق بهذه الالفاظ ومن أصحابنا من قال اسم القول
والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني (المسئلة التاسعة عشر) هذه الكلمات
والعبارات قد تسمى أحاديث قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية أن هذه
الكلمات إنما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه
فهذا السبب سميت بالحديث ويمكن أيضا أن يكون السبب في هذه التسمية أن سماعها يحدث في القلوب
العلوم والمعاني والله أعلم (المسئلة العشرون) ههنا ألفاظ كثيرة فأحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها
القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وقد شرحتها بأسرها وسابعها النطق
ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه وأنه هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة أو مبين لها وب تقدير
حصول المباني فما الفرق (المسئلة الحادية والعشرون) في حد الكلمة قال الزمخشري في أول المفصل
الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لأن صيغة الماضي كلمة مع أنها

لا تدل على معنى مفرد بالوضع فهذا التعريف غلط لانهم ادالته على امرين حدث وزمان ~~وكذا~~ القول
 في اقسام الافعال كقولنا منه وصه وسبب الغلط انه ~~كان~~ يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ فغلط
 وجعله صفة للمعنى (المسئلة الثانية والعشرون) اللفظ اما أن يكون مهجلا وهو معلوم أو مستعملا
 وهو على ثلاثة اقسام أحدها أن لا يدل شئ من أجزائه على شئ من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد
~~كقولنا فرس وجل~~ وثانيها أن لا يدل شئ من أجزائه على شئ أصلا حين هو جزؤه اما باعتبار آخر فانه
 يحصل لأجزائه دلالة على المعاني كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشئ من
 أجزائه دلالة على شئ أصلا أما اذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على
 شئ آخر وهذا القسم نسميه بالمركب وثالثها أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع
 الاعتبارات وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا نسميه بالمؤلف (المسئلة الثالثة
 والعشرون) المسموع المقيد ينقسم الى أربعة اقسام لانه اما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا
 كقولنا الانسان حيوان وغلانم زيد واما أن يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة
 والنقطة بل قولنا الله سبحانه وتعالى واما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولنا انسان فان
 اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة واما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال
 (المسئلة الرابعة والعشرون) الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف
 مركب من قبود أربعة فالقبود الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتهما والثالث كونه دالا
 وهو احتراز عن الماهيات والرابع كونه دالا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على ان دلالات الالفاظ وضعية
 لازمية (المسئلة الخامسة والعشرون) قبل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع قال أبو علي بن
 سينا في كتاب الاوسط وهذا غير جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس أولى من ذكر المادة وله
 كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ومع دقتها هي ضعيفة قدينا وجه ضعفها في العتليات وأقول
 السبب عندى في أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم الى صوت الحيوان والى غيره وصوت الانسان
 ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره والصوت الحادث من الحلق ينقسم الى ما يكون حدوته مخصوصا
 بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراجات
 والسعال وغيرها فالصوت جنس بعيد واللفظ جنس قريب وابراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد
 (المسئلة السادسة والعشرون) قالت المعتزلة الشرطى كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين
 فصاعدا فنقضوه بقولهم في وع وأجيب عنه بأنه مركب في التقدير فان الاصل أن يقال في وعى
 بدليل أن عند الثنية يقال قيا وعيا وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقدر أما الواقع فحرف واحد وأيضا
 نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالإضافة فانها بأمرها حروف مفيدة والحرف نوع داخل تحت
 جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس فهذه الحروف كلمات مع انها غير مركبة (المسئلة
 السابعة والعشرون) الاولى أن يقال كل منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل
 فيه المفرد والمركب وقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة (المسئلة الثامنة والعشرون)
 دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا للعباد لسانها تتغير باختلاف الامكنة والازمنة
 والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة
 والالزم أن يكون تخصيص كل واحد منها بمسمى ترجيحاً للممكن من غير مرجع وهو محال وجوابنا انه ينتقض
 باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده والالزم رجوع وبشكل أيضا باختصاص كل انسان
 باسم علمه المعين (المسئلة التاسعة والعشرون) وقد يتفق في بعض الالفاظ ~~ككونه~~ مناسبة المعناه مثل
 نسيتهم القطا بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صوته وكذا القول في اللقي وأيضا وضعا لفظ الخضم
 لا كل الرطب نحو البطيخ والقشاة ولفظ الخضم لا كل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء

يشبه صوت أكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص (المسئلة الثلاثون) لا يمكننا القطع بأن دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل أما العقل فهو أن وضع الالفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقا بوضع آخر إلى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى وأما النقل فقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وأجيب عن الأول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالإشارات وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام وأيضا هل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام ثم أنه تعالى علمها لآدم عليه السلام (المسئلة الحادية والثلاثون) لا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح خلافا لمعتزلة واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريا وذلك بقدر في صحة التكليف وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن يقال أنه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بأن واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال (المسئلة الثانية والثلاثون) لما ضعت هذه الدلائل جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية وأن يكون بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحيا (المسئلة الثالثة والثلاثون) اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسميا لانه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستقادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال وأجيب عنه بأنه يمكن أن إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ يدفع الدور (المسئلة الرابعة والثلاثون) والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب لأن افادة الالفاظ المفردة لمعانيها افادة وضعية أما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق (المسئلة الخامسة والثلاثون) للالفاظ دلالات على ما في الازدهان لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عناها المعاني وهي أمور ذهنية والدليل على ما ذكرناه من وجهين الأول أنا إذا رأينا جساما من البعد وظننا صخرة قلنا صخرة فإذا قربت منا وشاهدنا حركته وظننا طيرا قلنا طيرا فإذ ازداد القرب علمنا أنه إنسان فقلنا إنسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجة الثاني أن اللفظ لودل على الموجود الخارجي لكان إذا قال إنسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال أما إذا قلنا إنهم ادلة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين المعنيين من هذين الانسائين وذلك لا يتناقض (المسئلة السادسة والثلاثون) لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالالفاظ لأن الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه (المسئلة السابعة والثلاثون) كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم مكان وضع اللفظ بازائه أولى مثل صيغ الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه أن الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي إلى ذلك الوضع كاملا والمانع زائلا وإذا كان الداعي قويا والمانع زائلا كان الفعل به واجب الحصول (المسئلة الثامنة والثلاثون) المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور ومثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد أما الذي يقول به بعض المتكلمين وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال فهو أمر خفي

لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك وجب أن يقال الحار ~~ص~~ كمة اسم لنفس هذا الانتقال
 لا للمعنى الذى يوجب الانتقال وكذلك يجب أن يكون العلم اسما للنفس العالمية والقدرة اسما للقادرية
 لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية (المسئلة التاسعة والثلاثون) فى المعنى المعنى اسم للصورة الذهنية
 لا للوجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشئ الذى عناء المعانى وقصده القاصد وذو الذات هو
 الامور والذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية فاذا قيل ان القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد أنه
 قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور (المسئلة الاربعون) قد يقال فى بعض المعانى انه
 لا يمكن تعريفها بالافاظ مثل ان تدرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من
 الطبرزد فيقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وأيضا بما اتفق حصول أحوال فى نفس
 بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم
 الاول فالسبب فيه ان ما به يتمازحلاوة النبات من حلاوة الطبرزد ما وضعوا له فى اللغة لفظا معينة بل
 لا يمكن ذكرها الا على سبيل الاضافة مثل أن يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد فلما لم توضع لتلك التفرقة
 افظة مخصوصة لاجرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولوانهم وضعوا لها لفظا لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على
 ذلك التقدير وأما القسم الثانى وهو ان الانسان اذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس
 ما أدركوا تلك الحالة مخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظا تعريفه لان السامع ما لم يعرف المسمى
 أو لا لم يمكنه أن يفهمه كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تصور تلك المعانى عند السامعين امتنع منهم
 أن يتصوروا ~~كون~~ هذه الافات موضوعا لها فلا جرم امتنع تعريفها باللفظ فضا أن جماعة تصوروا
 تلك المعانى ثم وضعوا لها أفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالبيانات
 اللفظية فهكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال ان كثيرا من المعانى لا يمكن تعريفها بالافات (المسئلة
 الحادية والاربعون) فى الحكمة فى وضع الافات للمعانى وهى ان الانسان خلق بحيث لا يستعمل بتحصيل
 جميع مهماته فاحتاج الى أن يعرف غيره ما فى ضميره ليكنه التوصل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك
 التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصديق باليد والحركة بسائر الاعضاء الا أن
 أهمها وأحسنها هو تعريف ما فى القلوب والضمائر بهذه الافات ويدل عليه وجوه أحدها ان النفس عند
 الخارج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعانى
 تحصل من غير كلفة ومعونة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما والثانى ان هذه الاصوات كما توجد تفى
 عقيبه فى الحال فبعد الاتساج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفتى وتنقضى والثالث أن الاصوات
 بحسب التقطعات الكثيرة فى مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب
 تركيباتها الكثيرة تتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعانى واحدا
 من تلك الكلمات توزعت الافات على المعانى من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد فى الاشارة
 والتصديق فلهذه الاسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بأن أحسن التعريفات لما فى القلوب هو الافات
 (المسئلة الثانية والاربعون) كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وجوهر النفس
 فى أصل الخلقة عار عن هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن فصارت مخلوق
 هذا البدن مطلوب بالهذه الحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم الا اذا كان القلب ينبوع الحرارة
 الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لاجل التعديل فقدر الخالق الرحيم الحكيم
 هذا المقصود بأن جعل القلب قوة انبساطية يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك
 الهواء فى القلب لحظة تسخن واحتمد وقويت حرارته فاحتاج القلب الى دفعه مرة أخرى وذلك هو
 الانقباض فان القلب اذا انقبض انصهر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة فى جعل
 الحيوان متنافسا والمقصود بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل فوق خلق البدن فى المرتبة

الثانية من المطلوبة ووقع تخليق القلب وجعله منبعاً للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ووقع اقدار القلب
 على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء الطيب من الخارج لاجل اترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقدار
 القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء
 الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ثم ان المقدّر الحكيم والمدير الرحيم جعل
 هذا الامر المطلوب على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت وخلق محاسن ومقاطع
 للصوت في الحلق واللسان والاسنان واشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث
 من تركيبها الكلمات التي لانهاية لها ثم اودع في هذا النطق والكلام حكماً عايشة وأمراراً باهرة بحزمت
 عقول الاولين والآخرين عن الاحاطة بقطرة من بحر ما وشعلة من شمسها فسبحان الخالق المدير بالحكمة
 الباهرة والقدرة الغير متناهية (المسئلة الثالثة والاربعون) ظهر بما قلناه انه لا معنى للكلام للسان
 الا اصطلاح من الناس على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معارف لما في الضمائر ولو قدرنا
 انهم كانوا قد فاضوا على جعل أشياء غير ما معارف لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاماً ما أيضاً واذا
 كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة بل أمر اوصيها اصطلاحاً والتحقيق
 في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحيوان القادر لاجل أن يعرف غيره ما في ضميره
 من الارادات والاعتقادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكامل بهذه الحروف مجرد كونه
 فاعلها لهذا الغرض الخاص فأما العلم الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم
 والقدرة والارادات (المسئلة الرابعة والاربعون) لما ثبت ان اللفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب
 والمدلول عليه بهذه اللفاظ هو الارادات والاعتقادات أو نوع آخر قالت المعتزلة صيغة افعال لفظية
 موضوعية لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظية موضوعية لتعريف ان ذلك القائل يعتقد ان الامر القلبي كذا
 وكذا وقال أصحابنا الطلب النفسي مغاير للارادة والحكم الذهني أمر مغاير للاعتقاد أما بيان ان
 الطلب النفسي مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى أمر الكافر بالايان وهذا متفق عليه ولكن لم يرد منه
 الايمان ولو اراد لوقع ويدل عليه وجهان الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك
 القدرة مريداً للكفر لان مريد العلة مريد لملول وان كانت سالحة للعلم فهو والايان امتنع رجحان
 أحدهما على الآخر لا يرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله تعالى
 فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجباً للكفر ومريداً للعلة مريد لملول فثبت انه تعالى مريد
 الكفر من الكافر والثاني انه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد حصول الايمان والجمع بين
 الضدين محال والعالم بكون الشيء ممنوع الوقوع لا يكون مريداً له فثبت انه تعالى أمر الكافر بالايان وثبت
 انه لا يريد منه الايمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شيء آخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب
 وأما بيان ان الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القائل اذا قال العالم قديم فدلول
 هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم وقد يقول القائل بلسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم ليس بقديم
 فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد (المسئلة الخامسة
 والاربعون) مدلولات اللفاظ قد تكون أشياء مغايرة للالفاظ كاذنفة السماء والارض وقد تكون مدلولاتها
 أيضاً ألفاظاً كقوتنا اسم وفعل وحرف وعام وخاص ومجمل ومميز فان هذه الالفاظ أسماء ومسميات أيضاً
 ألفاظ (المسئلة السادسة والاربعون) طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال وأما النقل
 المتواتر والاحاد وهو صحيح وأما ما يتركب منهما كما اذا قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاسنة على صيغة من
 وثبت بالنقل ان حكم الاسنة اخراج مالولاه لدخل فيه فيلزم من مجموعهما بحكم العقل ككون تلك
 الصيغة موضوعية للعلوم وعلى هذا الطريق تعويل اكثرين في اثبات أكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا
 الاستدلال انما يصبح لوقائنا واضع تبينك المقدمتين وجب أن يكون معترفاً بهذه الملازمة والالزم التناقض

لكن الواضح للغات لو ثبت انه هو الله تعالى وجب تنزيهه عن المناقضة امالو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله (المسئلة السابعة والاربعون) اللغات المنقولة اليها بعضها منقول بالتواتر وبعضها منقول بالاحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال أشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فيها فقبل انها ليست عربية بل هي عبرية وقبل انها اسم علم وقبل انها من الاسماء المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات موقوفا الى الآن وايضا لفظة الايمان والكفر قد اختلفوا فيها ما اختلفا فيه وكذا صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص مع انها اشد الالفاظ شهرة واذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوى فما ظنك بما سواها والحق ان ورود هذه الالفاظ في أصول هذه الموارد معلوم بالتواتر فأما ما هياتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل (المسئلة الثامنة والاربعون) منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الالفاظ في هذا الوقت الا انه زعم ان حال الادوار الماضية غير معلوم فلعن النقل ينتهي في بعض الادوار الماضية الى الاحاد وليس لقائل أن يقول لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ الى حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح في الوقائع العظيمة وأما التصرفات في الالفاظ فهي وقائع حقيرة والحق ان العلم الضروري حاصل بأن لفظ السماء والارض والجدار والدار كان حالها وحال اشباهها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان (المسئلة التاسعة والاربعون) لاشك ان أكثر اللغات منقول بالاحاد ورواية الواحد انما تفيد الظن عند اعتبار احوال الرواة وتصفح احوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرائط في رواية الاحاديث ولم يعتبروها في رواية اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث وعمما يؤكدها السؤال ان الادباء طعن بعضهم في بعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق أخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة أكثر المحدثين أكثر الادباء الى ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق تسقط أكثر اللغات عن درجات القبول والحق ان أكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن (المسئلة الخمسون) دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعراب والتصرفات مع أن أول احوال تلك الساقين انهم كانوا آحادا ورواية الاحاد لا تفيد الا الظن وايضا فلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاجمال وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي فان تقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن أولى أن يكون ظنا والله أعلم

الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامها وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) ذكر الرئيس أبو علي بن سينا في تعريف الصوت انه كيفية تحدث من توج الهواء المضغطين فارع ومقروع وأقول ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به بل هذا الذي ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته (المسئلة الثانية) يقال ان النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم وبطلوه بوجوه منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة ولموسة أو لا وتانيا وليس الصوت كذلك ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك وأقول النظام كان من أذكاء الناس ويبعد أن يكون مذهبه ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب الى أن سبب حدوث الصوت توج الهواء ظن الجهال به انه يقول انه عين ذلك الهواء (المسئلة الثالثة) قال بعضهم الصوت اصطكال الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكال عبارة عن المعاسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقبل الصوت نفس القرع والقلع وقبل انه توج الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة والصوت غير مبصر والله أعلم (المسئلة الرابعة) قيل سببه القريب توج الهواء ولا يعني بالتوج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتوج الهواء فانه أمر يحدث شيئا فشيئا الصدم بعد صدم وسكون بعد سكون

وأما سبب القوج فأماس عفيف وهو القرع أو تغريق عفيف وهو القلع ويرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية (المسئلة الخامسة) قال الشيخ الرئيس في حد الحرف انه هنة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقيل يتميزا في المسموع (المسئلة السادسة) الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في النحوي حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها أو صامتة وهي ما عداها اما المصوتة فلا شك انها من الهيمات العارضة للصوت وأما الصوامت فتمها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والذال والطاء وهي لا توجد الا في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس وأول زمان ارساله وهي بالنسبة الى الصوت كانه نقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات وانما هي أمور تحدث في مبدأ حدوث الاصوات وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف أطراف الاصوات ومبادئها ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر ثم هذه على قسمين منها ما الظن الغالب انها آتية الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحاء والخاء فان الفان ان هذه جاءت آتية متوالية كل واحد منها آتى الوجود في نفس الامر لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيغلظن حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونه زمانية في الحقيقة كالسين والشين فانها هيمات عارضة للصوت مستمرة باستمراره (المسئلة السابعة) الحرف لا بد وان يكون أماسا ككأ أو نحر كا ولا يزيد به حلول الحركة والسكون فيه لانهم ما من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقب الصامت بصوت مخصوص (المسئلة الثامنة) الحركات أبعاض المصوتات والدليل عليه ان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا (المسئلة التاسعة) الصامت سابق على المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات مابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال (المسئلة العاشرة) الكلام الذي هو تركيب من الحروف والاصوات فانه يتمتع في بديهة العقل كونه قدما للوجهين الاقول ان الكلمة لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفا متوالية فالسابق المنقضي يحدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والا فالحادث بعد انقضاء الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف التي منها تألفت الكلمة ان حركات دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرها ولو حصلت على التماقبات كانت حادثة واجبة القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل أما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها والماهيات لا تقبل الزوال ولا العدم فكانت قديمة وأما النقل فهو ان كلام الله قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بقدم هذه الحروف اما ان كلام الله قديم فلا ان الكلام مفع كمال وعدمه مفع نقص فلو لم يكن كلام الله قدما لزم أن يقال انه تعالى كان في الازل ناقصا ثم صار قويا لا يزال كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل وانما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه أحدها قوله تعالى وان أحد من المشركين استنجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله وثانيها ان من حانف على سماع كلام الله تعالى فانه يعلق البر والخش بسماع هذه الحروف وثالثها انه نقل بالتواتر اليما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القرآن المسموع المتلوه هو كلام الله فذكره مكررا عرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فيلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني ان ما ذكرتم من الاستدلال خفي في مقابلة البديهييات فيكون باطلا (المسئلة الحادية عشر) اذا قلنا هذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة انها كلام الله تعالى كان المراد انها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل الجواز وأما حديث الخنث والبر فذلك لان مبني الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة

القديمة التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا كلام الله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم عيننا به هذه الحروف وهذه الاصوات التي هي سادته فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يكون معجزة له واذا قلنا كلام الله سور وآيات عيننا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله فصيح عيننا به هذه الالفاظ واذا اثر عنا في تفسير كلام الله تعالى عيننا به أيضا هذه الالفاظ (المسئلة الثانية عشر) زعمت الحشوية ان هذه الاصوات التي نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى وهذا باطل لاننا علم بالبدئية أن هذه الحروف والاصوات التي نسمعها من هذا الانسان صفة فاعمة بلسانه وأصواته فلو قلنا بأنها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها فاعمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان وهذا معلوم الفساد بالضرورة وأيضاً فهذا عين ما يقوله النصارى من أن أقنوم الكلمة حلت في ناسوت صريح وزعموا انها حلت في ناسوت عيسى عليه السلام ومع ذلك فهي صفة لله تعالى وغير ذات له عنه وهذا عين ما يقوله الحشوية من أن كلام الله تعالى حال في اسنان هذا الانسان مع انه غير زائل عن ذات الله تعالى ولا فرق بين القوانين الا أن النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده وهو لا الحق قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق الى المغرب (المسئلة الثالثة عشر) قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل أن القادر على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مستغلا بالقول وأيضاً فسد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول فوجب أن يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول واذا ثبت هذا فهم يقولون ان كلام الله تعالى قديم بمعنى أن قدرته على القول قديمة أما القول فانه حادث هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه (المسئلة الرابعة عشر) قالت الحشوية للاشعرية ان كان مرادكم من قولكم ان القرآن قديم هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرمات وجب أن يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديماً لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبراً عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القرآن وبين سائر كتب الفصحى والهجوى في كونه قديماً بهذا التفسير وان كان المراد من كونه قديماً وجهاً آخر سوى ذلك فلا بد من بيانه والجواب اننا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقاً بجميع الخبرات وعلى هذا التقدير فبسط هذا السؤال واعلم اننا نقول ان كلامه لا يتعلق بجميع الخبرات لكننا كذبنا والكذب في كلام الله محال لانه تعالى لما أخبر أن أقواماً أخبروا عن تلك الاكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذباً وانما يمنع منه لامر يرجع الى تنزيهه الله تعالى عن النقائص والاخبار عن هذه الفحشيات والسخفيات تجري مجرى النقص وهو على الله محال واعلم ان مباحث الحرف والصوت وتشریح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الاشكال المذكورة في قدم القرآن أمور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفاء بما ذكرناه والله أعلم بالصواب

الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اعلم ان تقسيم الكلمة الى هذه الانواع الثلاثة يمكن ايراده من وجهين الاول ان الكلمة اما أن يصح الاخبار عنها وبها هي الاسم واما أن لا يصح الاخبار عنها اليكن يصح الاخبار بها وهي الفعل واما أن لا يصح الاخبار عنها ولا بها وهو الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفعل لا يصح الاخبار عنهم وعلى أن الاسم يصح الاخبار عنه فلنذكر هذين البهتين في مسألتين (المسئلة الثانية) اتفق المذهبون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهم قالوا لانه لا يجوز أن يقال ضرب قتل ولقائل أن يقول المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام وأيضاً فانه لا يصح أن يقال جدار سما ولم يدل ذلك على ان الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه لا جل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذلك اها هنا ثم قيل الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه الاول أنا اذا أخبرنا عن ضرب يضرب بضرب بأنها أفعال فالخبر عنه في هذا الخبر اما أن يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً فان كان الاول كان هذا الخبر كذباً وايس كذلك

وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبر عنه فان قالوا الخبر عنه بهذا الخبر هو هذه الصيغة وهي
 أسماء قلنا هذا السؤال ركيك لانه على هذا التقدير يكون الخبر عنه بأنه فعل اسما فراجع حاصل هذا السؤال
 الى القسم الاول من القسمين المذكورين في أول هذا الاشكال وقد أبطناهُم الثاني اذا أخبرنا عن الفعل
 والحرف بأنه ليس باسم فالتقريرين ما تقدم الثالث ان قولنا الفعل لا يخبر عنه اخبار عنه بأنه لا يخبر عنه
 وذلك متناقض فان قالوا الخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ فقول قد أجبتنا عن هذا السؤال فاننا نقول
 الخبر عنه بأنه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم مخبر عنه وأقل درجاته أن يخبر عنه بأنه اسم وان
 كان فعلا فقد صار الفعل مخبر عنه الرابع الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية
 معلومة متميزة عما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا أخبرنا عن الفعل
 من حيث هو فعل بأنه ماهية ممتازة عن الاسم فقد أخبرنا عنه بهذا الامتياز الخامس الفعل اما أن يكون
 عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى الخصوص واما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى الخصوص الذي هو
 مدلول هذه الصيغة فان كان الاول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلا على المعنى وان كان الثاني فقد أخبرنا عنه
 بكونه مدلولاً لتلك الصيغة فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام (المسئلة الثالثة) طعن قوم في قوله اسم
 الاسم ما يصح الاخبار عنه بأن قالوا لفظه أين وكيف واذا أجمعنا مع انه لا يصح الاخبار عنها وأجاب عبيد
 القاهر النحوي عنه باننا اذا قلنا الاسم ما جازا الاخبار عنه أردناه ما جازا الاخبار عن معناه وبصح الاخبار
 عن معنى اذا لانك اذا قلت آتيتك اذا طلعت الشمس كان المعنى آتيتك وقت طلوع الشمس والوقت يصح
 الاخبار عنه بدليل انك تقول طاب الوقت وأقول هذا العذر ضعيف لان اذا ليس بمعناه الوقت فقط بل
 بمعناه الوقت حال ما نتجه له ظروفا شئى آخر والوقت حال ما جعل ظرفا لحادث آخر فانه لا يمكن الاخبار
 عنه البتة فان قالوا لما كان أحد أجزاء ماهيته اسما وجب كونه اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا
 القدر في كونه اسما وجب أن يكون الفعل اسما لان الفعل أحد أجزاء ماهيته المصدر وهو اسم ولما كان
 هذا باطلا فكذلك ما قالوه (المسئلة الرابعة) في تقرير النوع الثاني من تقسيم الكلمة أن تقول الكلمة
 اما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية أولا لا يكون والثاني هو الحرف اما الاول فاما أن يدل ذلك اللفظ
 على الزمان المعين لعناء وهو الفعل أولا يدل وهو الاسم وفي هذا القسم سؤالات تذكرها في حد الاسم
 والفعل (المسئلة الخامسة) في تعريف الاسم الناس ذكرها في وجوها التعريف الاول ان الاسم
 هو الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشئ يحكم يحصل له بعد تمام ماهيته
 فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لامن باب الحدود والاشكال عليه من وجهين الاول ان الفعل
 والحرف يصح الاخبار عنهما والثاني ان اذا وكيف وأين لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين
 السؤالين التعريف الثاني ان الاسم هو الذي يصح أن يأتي فاعلا أو مفعولا أو مضافا واعلم ان حاصله يرجع
 الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه والتعريف الثالث ان الاسم كلمة تستحق الاعراب في أول الوضع
 وهذا أيضا رسم لان صحة الاعراب حالة طارئة على الاسم بعد تمام الماهية وقولنا في أول الوضع احتراز عن
 شيئين أحدهما المبنيات فانها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة
 والاقبلت الاعراب والثاني ان المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا
 التعريف أيضا ضعيف التعريف الرابع قال الزمخشري في المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة
 مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف محتمل من وجوه الاول انه قال في تعريف الكلمة انها اللفظ
 الدال على معنى مفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتب من حواشي المفصل انه انما وجب ذكر اللفظ لانا لو قلنا
 الكلمة هي الدالة على المعنى لانتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه
 على قولنا الاسم ما دل على معنى في نفسه فان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست أسماء والثاني
 ان الخبر في قوله في نفسه اما أن يكون عائدا الى الدال أو الى المدلول أو الى شئ ثالث فان عاد الى الدال

صار التقدير الاسم مادل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم مادل على معنى هو مدلوله وهذا
 عيب ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل فانه لفظ يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم
 مادل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى وذلك يقتضي كون الشيء حاصل في نفسه وهو محال فان قالوا معنى
 كونه حاصل في نفسه انه ليس حاصل في غيره فقول فعل في هذا التفسير ينتقض الحدباء أسماء الصفات
 والنسب فان تلك السميات حاصل في غيرها التعريف الخامس أن يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل
 بالمعلومية من غير أن يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد
 والاشارة فان قالوا لم يقولوا لفظه دالة على كذا وكذا قلنا لا نأجلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنس
 للاسم والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد وأما شرط الاستقلال بالمعلومية فقبل انه باطل طردا
 وعكسا أما الطرد فن وجوه الاول ان كل ما كان معلوما فانه لا بد وأن يكون مستقلا بالمعلومية لان الشيء
 مالم يتصور ماهيته امتنع أن يتصور مع غيره واذا كان تصور في نفسه متقدما على تصور مع غيره كان مستقلا
 بالمعلومية الثاني ان مفهوم الحرف يستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال الثالث
 ان نحو بين افتدوا على ان البناء تفيد الالصاق ومن تفيد التبعية ففي الالصاق ان كان مستقلا بالمعلومية
 وجب أن يكون المفهوم من البناء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالمعلومية كان
 المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية فيصير الاسم حرفا وأما العكس فهو ان قولنا كم وكيف ومتى
 واذا وما الاستفهامية والشرطية كلها أسما مع ان مفهوماتها غير مستقلة وكذلك الموصولات
 الثالث ان قولنا من غير دلالة على زمان ذلك المعنى يشكل بلفظ الزمان وبالغد وباليوم وبالا صطباح
 وبالا غتباق والجواب عن السؤال الاول ان ادركت تفرقة بين قولنا الالصاق وبين حرف البناء في قولنا
 كتبت بان لم تفريد بالاستقلال هذا التقدير فاما انظر الزمان واليوم والغد فجاوبه ان مسمى هذه الالفاظ
 نفس الزمان ولا دلالة منها على زمان آخر لسماء وأما الاصطباح والاعتباق فجزؤه الزمان والفعل هو الذي
 يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على ما تقدم قولهم اعتبقت يقتضي فأدخلوا الماضي والمستقبل
 على الاصطباح والاعتباق (المسئلة السادسة) علامات الاسم اما أن تكون لفظية أو معنوية فاللفظية اما
 أن تحصل في أول الاسم وهو حرف تعريف أو حرف جزأوفي حشو كياء الله وغيره وحرف التكسير أو في آخره
 كحرف التنبيه والجمع وأما المعنوية فهي كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا اليه ومخبرا عنه
 ومسحوقا لأعراب بأصل الوضع (المسئلة السابعة) ذكروا للفعل تعريفات التعريف الاول قال
 سيبويه انها أمثلة أخذت من لفظا أحداث الاسماء وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول التعريف الثاني انه
 الذي أسند الى شيء ولا يستند اليه شيء وينتقض باذا وكيف فان هذه الاسماء يجب اسنادها الى شيء آخر ويمتنع
 استناد شيء آخر اليها التعريف الثالث قال الزمخشري الفعل مادل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف
 لوجهين الاول انه يجب أن يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وانما يجب ذكر الكلمة لوجوه
 أحدها اننا لو لم نقل بذلك لاتنقض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دال على اقتران
 حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيل انه بالكلمة اندفع هذا السؤال لان مجموع هذه
 الالفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها اننا لو لم ندرك ذلك لاتنقض بالخط والعقد والاشارة وثالثها ان الكلمة
 كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد الوجه الثاني ما ذكره بعد ذلك
 التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس
 القريب وانما قلنا الدالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شيء لان المصدر قد يكون أمرا ثابتا كقولنا
 ضرب وقل وقديسكون عدميا مثل في وعدم فان مصدره الفناء والعدم وانما قلنا بشيء غير معين
 لانه لا نسقي الدال على أن هذا المقدار معتبر وانما قلنا في زمان معين احترازا عن الاسماء واعلم ان في هذه
 القيود مباحثات القيد الاول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشيء فيه اشكالان الاول انما اذا قلنا

خلق الله العالم فقولنا خلق إما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد وان دل فذلك الخلق يجب أن يكون مغاير للمخلوق وهو ان كان محدثا فقتل الى خلق آخر ولزم التسلسل وان كان قد يمازى لم قدم المخلوق والثاني انا اذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود انتهى أو لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لم يثبت أن يكون الوجود حاصلا لشيء غيره وذلك الغير يجب أن يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم أن يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول آخر الى غير النهاية وهو محال والثالث انا اذا قلنا عدم الشيء وفي هذا يقتضي حصول العدم وحصول الفناء لتلك الماهية وذلك محال لان العدم والفناء في محض فكيف يعقل حصولهما غيرهما والرابع ان على تقدير أن يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير نهاية وهو محال وأما على تقدير أن يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضي حصول وجود ذلك الشيء والألزم أن يكون الوجود زائدا على الماهية ونحن الآن انما نتكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية (وأما القيد الثاني وهو قولنا في زمان معين فففيه سوالات أحدها انا اذا قلنا وجد الزمان أو قلنا في الزمان فهذا يقتضي حصول الزمان في زمان آخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان آخر مجسب الوهم الكاذب قلنا الناس أجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلنا لم يثبت كونه باطلا وكذا وثانيها انا اذا قلنا كان العالم معدوما في الازل فقولنا كان فعلا فلو أشعر ذلك بحصول الزمان لم يحصل حصول الزمان في الازل وهو محال فان قالوا ذلك الزمان مقدرا لمحقق قلنا التقدير الذي ان طابق الخارج عاد السؤال وان لم يطابق كان كذبا ولزم نساد الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل فهذا يقتضي كون الله زمانيا وهو محال ورابعها انه يتنقض بالافعال الناقصة فان كان الناقصة اما أن تدل على وقوع حدث في زمان أو لا تدل فان دلت كان تاما لاناقصا لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلاما تاما لاناقصا وان لم يدل وجب أن لا يكون فعلا وخامسها انه يطل باسماء الافعال فانها تدل على أفعال دالة على الزمان المعين والدال على الشيء دال على ذلك الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضي البتة فهو دال على الزمان المعين والجواب اما السوالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء والثلاثة المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان فجوابها ان الغرض يكفي في علمه تصور المفهوم سواء كان حقا أو باطلا وأما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذي أقول به واذبح اليه ان لفظة كان تامة مطلقا الا ان الاسم الذي يستند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشيء بمعنى حدث وحصل وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شيء آخر مثل قولنا كان زيد منطلقا فان معناه حدوث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان هاهنا معناه أيضا الحدوث والوقوع الا أن هذه الماهية لما كانت من باب النسب والنسبة يمنع ذكرها الا بعد ذكر المتنسبين لاجرم وجب ذكرهما هاهنا فكما ان قولنا كان زيد معناه انه حصل ووجد فكذا قولنا كان زيد منطلقا معناه انه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الاولون عنه وقوله خامسها يطل ما ذكرتم باسماء الافعال قلنا الاعتبار في كون اللفظ فعلا دلالة على الزمان ابتداء بواسطة وقوله سادسها اسم الفاعل مختص بالحال والاستقبال قلنا لا نسلم يدل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل (المسئلة الثامنة) الكلمة اما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية أو لا يكون وهذا الاخير هو الحرف فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمي ثم نقول والمستقل بالمعلومية اما أن يدل على الزمان المعين لذلك المسمى أو لا يدل والذي لا يدل هو الاسم فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمي وأما

الفعل فان ماهيته متركبة من القيود الوجودية (المسئلة التاسعة) اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور
الضرب عن شئ ما الا ان ذلك الشئ غير مذكور على التعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا محال ويدل عليه
وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثاني انه لو دل
على استناد الضرب الى شئ مبهم في نفس الامر وجب أن يمنع اسناده الى شئ معين والازم التناقض ولو دل
على استناد الضرب الى شئ معين فهو باطل لانفعلم بالضرورة ان مجرد قولنا ضرب ما وضع لاستناد الضرب
الى زيد بعينه او عمرو بعينه والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة
لاستناد الضرب الى شئ مبهم في نفس الامر بل وضعت لاستناده الى شئ معين يذكركم ذلك القائل فقل ان
يذكركم القائل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا له صدق والكذب وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل
(المسئلة العاشرة) قالوا الحرف ما جاء بمعنى في غيره وهذا اللفظ مبهم لانهم ان أرادوا ان الحرف مادل
على معنى يكون المعنى حاصل في غيره وحالا في غيره لم يكن أسماء الاعراض والصفات كلها حروفا
وان أرادوا به الذي دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان أرادوا
به معنى ثالثا فلا بد من بيانه (المسئلة الحادية عشر) التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة الاسم
مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل
وهاتان الجملةتان مفيدتان بالاتفاق وأما الثالث وهو الاسم مع الحرف فيصعب في صورتين الصورة
الاولى قولك يا زيد فقبل ذلك انما أفاد لان قولنا يا زيد في تقدير انادى واحتجوا على صحة قولهم بوجهين
الاول ان اللفظ يات دخلا في الامالة ودخول الامالة لا يكون الا في الاسم أو الفعل والثاني ان لام الجزر تتعلق
بها فيقال يا زيد فان هذه اللام لام الاستغاثة وهي حرف جزر ولو لم يكن قولنا يا قائما مقام الفعل والامالاجاز
أن يتعلق بها حرف الجزر لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من أنكر أن يكون يا بمعنى أنادى واحتج
عليه بوجوه الاول ان قوله أنادى اخبار عن النداء والاخبار عن الشئ مغاير للمخبر عنه فوجب أن يكون
قولنا أنادى زيدا مغايرا لقولنا يا زيد الثاني ان قولنا أنادى زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب
وقولنا يا زيد لا يحتملها الثالث ان قولنا يا زيد ليس خطابا بالامع المنادى وقولنا أنادى زيدا غير مختص
بالمنادى الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال وقولنا أنادى زيدا لا يدل على اختصاصه
بالحال الخامس أنه يصح أن يقال أنادى زيدا قائما ولا يصح أن يقال يا زيد قائما فدل ذلك هذه الوجوه الخمسة
على حصول التفرقة بين هذين اللفظين الصورة الثانية قولنا زيدا في الدار فقولنا يا زيد مبتدأ والخبر هو
مادل عليه وقولنا في الدار ان المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار وفي المسجد فأضيفت هذه الظرفية
الى الدار لتمييز هذه الظرفية عن سائر أنواعها فان قالوا هذا الكلام انما أفاد لان التقدير زيدا استقر في الدار
وزيدا مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر معنا حصل في الاستقرار فكان قولنا فيه يفيد
حصولا آخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفرض الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا
زيد في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر منضم (المسئلة الثانية عشر) الجملة المركبة اما أن
تكون مركبة تركيبا أوليا أو ثانويا أما المركبة تركيبا أوليا فهي الجملة الاسمية أو الفعلية والاشبه ان الجملة
الاسمية أقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب
فالجملة الاسمية يجب أن تكون أقدم من الجملة الفعلية ويمكن أن يقال بل الفعلية أقدم لان الاسم غير أصيل
في أن يستدل الى غيره فكانت الجملة الفعلية أقدم من الجملة الاسمية وأما المركبة تركيبا ثانويا فهي الجملة
الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فانها موجد لان قولك الشمس طالعة جملة وقولك النهار
موجود جملة أخرى ثم أدخلت حرف الشرط في احدي الجملةين وحرف الجزاء في الجملة الاخرى فحصل من
مجموعهما جملة واحدة والله أعلم

الباب الرابع في تقسيمات الاسم الى أنواع وهي من وجوه

(التقسيم الاول) أما أن يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة أولا يكون فإن كان الاول فاما أن يكون
 مظهر او هو العلم واما أن يكون مضمرا او هو معلوم واما اذا لم يكن مانعا من الشركة فالفهوم منه اما أن يكون
 ماهية معينة وهو اسم الاجناس واما أن يكون مفهوما انه شئ تمام وصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق
 كقولنا اسود فان مفهومه انه شئ ماله سواد ثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحته أنواع ثلاثة أسماء
 الاعلام وأسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر أحكام هذه الاقسام (النوع الاول أحكام الاعلام)
 وهي كثيرة الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فائدة أصلا وأقول حق ان العلم لا يفيد صفة
 في المسمى واما ليس بحق انه لا يفيد شيئا وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة الحكم الثاني اتفقوا
 على ان الاجناس لها اعلام وقولنا أسد اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا أسامة اسم علم لهذه الحقيقة
 وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعلالة اسم علم لها وأقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم
 الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا
 أشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع لا فائدة القدر المشترك بين تلك الاشخاص
 بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه وتعرف تلك من حيث انها تلك على
 سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ أسامة لا فائدة ذات **كل** واحد من
 أشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ
 الاسد لا فائدة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على
 الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فتدظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس الثاني انه وجدوا
 أسامة اسما غير منصرف وقد تقر عندهم انه مالم يحصل في الاسم شيئا لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا
 في هذا اللفظ التأنيث ولم يجدوا شيئا آخر سوى العلمية فاعتقدوا كونه علما لهذا المعنى الحكم الثالث
 اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختلف نوع بحكم واحتيج الى الاخبار عنه بذلك الحكم
 الخاص ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الابد ذكر الخبر عنه على سبيل الخصوص
 فاحتج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة الرابع انما كانت الحاجات المختلفة تثبت لاشخاص الناس
 فوق ثبوتها لاسائر الحيوانات لاجرم كان وضع الاعلام لاشخاص الانسانية أكثر من وضعها لاسائر الذوات
 الحكم الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه الاول العلم اما أن يكون اسما كبراهيم وموسى
 وعيسى أو لقبا كاسرائيل أو كنية كابي لهب * واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه أحكام الحكم الاول
 الثاني اما أن يكون له الاسم فقط أو اللقب فقط أو الكنية فقط أو الاسم مع اللقب أو الاسم مع الكنية
 أو اللقب مع الكنية واعلم ان سبويه أفرد أمثلة الاقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم وهي
 ثلاثة أحدها الذي له الاسم والكنية كالضبع فان اسمها حاضرك وكنيتها أم عامر وكذلك يقال
 للاسد أسامة وأبو الحارث وللثعلب ثعلالة وأبو الحصين وللعقرب شبوة وأم عريط وثانيها أن يحصل له الاسم
 دون الكنية كقولنا قاتم لذكر الضبع ولا كنية له وثالثها الذي حصلت له الكنية ولا اسم له كقولنا
 للحيوان المعين أبو راقش الحكم الثالث الكنية قد تكون بالاضافات الى الأباء والى الاتمهات والى البنين
 والى البنات فالكنى بالآباء كما يقال للذئب أبو جعدة وللأبيض أبو الجون وأما الاتمهات فكما يقال
 للدامية أم حبو كرى وللخمر أم لبلى وأما البنين فكما يقال للغراب ابن دأية وللرجل الذي يكون حاله منكشفا
 ابن جلا وأما البنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصة بنت الارض الحكم الرابع الاضافة في الكنية
 قد تكون بجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون
 وابن مخاض وبنت مخاض لان النسابة اذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانه لا يصير مخاضا الا بعد سنة
 والمخاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكر فهو ابن مخاض وان كان أنثى فهي بنت مخاض ثم اذا ولدت
 وصار لها ابن صارت لبون اذا ضيف الولد اليها باضافة معلومة الحكم الخامس اذا اجتمع الاسم واللقب

فالاسم اما أن يكون مضافا أولا فان لم يكن مضافا أضيف الاسم الى اللقب يقال هذا سعيد كرزوقيس بطة
لانه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد وأما ان كان الاسم مضافا فهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله
بملة الحكم السادس المقتضى لحصول الكنية أمور أحدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا أبو طالب فانه
كفى بإبائه طاب وثانيها التفاؤل والرجاء كقولهم أبو عمر ولين يرجو ولدا يطول عمره وأبو الفضل لمن يرجو
ولدا جامع الفاضل وثانيها الإيحاء الى الضد كابي يحيى للموت ورايهما أن يكون الرجل انسا نامشهورا
وله أب مشهور فنية قارضان الكنية فان يوسف كنيته أبو يعقوب ويعقوب كنيته أبو يوسف وخامسها
اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب اتصافه بها أو اتصافه بها بوجه قريب أو بعيد (التقسيم الثاني
للاعلام) العلم اما أن يكون مفردا كزيد او مركبا من كلمتين لاعلاقة بينهما كما كعبك أو بينهما علاقة وهي اما
علاقة الاضافة كعبد الله وأبي زيد أو علاقة الاسناد وهي اما جله اسمية أو فعلية ومن فروع هذا الباب
انك اذا جعلت جله اسم علم لم تغيرها البتة بل تركها كما جعلها مثل تأبط شر أو برق نجوه (التقسيم الثالث) العلم
اما أن يكون منقولا أو مركبا منقولا فاما أن يكون منقولا عن لفظ مفيد أو غير مفيد والمنقول من
المفيد اما أن يكون منقولا عن الاسم أو الفعل أو الحرف أو ما يتركب منها أما المنقول عن الاسم فاما أن
يكون عن اسم عين كاسد وثور أو عن اسم معنى كفضل ونصر أو عن صفة حقيقية كالحسن أو عن صفة
اضافية كالذكور والاردود والمنقول عن الفعل اما أن يكون منقولا عن صيغة الماضي كشر أو عن
صيغة المضارع كيجي أو عن الامر كاطرقا والمنقول عن الحرف كرجل سميت بصيغة من صيغ الحروف وأما
المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكر وفي التقسيم الثاني وان كان غير مفيد
فهو يفيد وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا وأما المترجمل فقد يكون قياسا
مثل عمران وحمدان فانهم آمن أسماء الاجناس مثل سرحان وندمان وقد يكون شاذا قايما بوجهه نظير مثل
تجيب وموهب (التقسيم الرابع) الاعلام اما أن تكون للذوات أو للمعاني وعلى التقديرين فاما أن يكون
العلم علم الشخص أو علم الجنس فهنا أقسام أربعة وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام فيجب أن تعلم ان
وضع الاعلام للذوات أكثر من وضعها للمعاني لان أشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن
أحوالها على سبيل التعيين أما أشخاص الصفات فليست كذلك في الغالب ولترجع الى أحكام الاقسام
الاربعة فالقسم الاول العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى مألوفا للواضع والاصل في المألوفات
الانسان لان مستعمل أسماء الاعلام هو الانسان والاف التي ينوعه أتم من القه بغير نوعه وبعد
الانسان الاشياء التي يكثر احتياج الانسان اليها وتكثر مشاهدتها ولهذا السبب وضعوا اعوج ولا حقا
على انفرسين وشدقا وعليا الفعليين وضميران لكاب وكساب للكلية وأما الاشياء التي لا يألؤها الانسان
فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها أما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل أسامة للاسد وثمانة
للثعلب وأما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للأفراد المعينة من الصفات وهو مفقود لعدم الفائدة
وأما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني والاضابط فيه انا اذا رأينا حصول سبب واحد من الاسباب
التسعة المانعة من الصرف ثم منعوه الصرف علمنا أنهم لم يجعلوه علما ثابتا ان المنع من الصرف لا يخص
الاعتداج قاع سببين وذكر ابن جني أمثلة لهذا الباب وهي تسميتهم التسبيع بسبعان والعدو بكيسان لانها
غير منصرفين فالسبب الواحد وهو الاف والنون حاصل ولا بد من حصول العلية ليمت السببان (التقسيم
الخامس للاعلام) اعلم ان اسم الجنس قد ينقلب اسم علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ أمرا كلييا صالحا لان
بشتر له فيه كثيرون ثم انه في العرف يختص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص
في العرف بآثريا وكذلك السماء اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

الباب الخامس في أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة وهي كثيرة

اما احكام اسماء الاجناس فهي امور (الحكم الاول) الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبت

في العقليات ان المركب قبل البسيط في الجنس وان البسيط قبل المركب في الفصل وثبت بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة فوجب أن تكون أسماء الماهيات المركبة سابقة على أسماء الماهيات البسيطة (الحكم الثاني) أسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه فلو كان اسمه أيضاً مشتقاً لزم اما التسلسل أو الدور وهو محالان فيجب الانتهاء في الاشتقاق الى أسماء موضوع جامدة فالموضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب كون الموضوع سابقاً بالرتبة على المشتق ويظهر بهذا ان هذا الذي يعتاده اللغويون والنحويون من السعي البليغ في أن يجعلوا كل لفظ مشتقاً من شيء آخر سعي باطل وعمل ضائع (الحكم الثالث) الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما متحيز او حال في التحيز أو لا متحيز ولا حال في التحيز أما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل وانما يحصل الشعور بالقسمين الآخرين ثم انه ثبت بالدليل ان التحيزات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينها انما يتبع بسبب الصفات القائمة بها فالأسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها هذا هو الحكم في الاكثر الاغاب وأما أحكام الاسماء المشتقة فهي أربعة الحكم الاول ليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه بدليل أن المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم غير قائم بالعلم ولوم وكذلك القول في المذكور والمرئ والمسموع وكذلك القول في اللائق والرامي الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان من كان كافراً ثم أسلم فإنه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصول أجزائها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء الحكم الرابع المفهوم من الضارب انه شيء مثله ضرب فأما ان ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف الابدالة بالاتزام

الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر الاحكام المفردة على هذين القسمين وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) في لفظ الاعراب وجهان أحدهما أن يكون مأخوذاً من قولهم أعرب عن نفسه اذا بين ما في ضميره فان الاعراب ايضاح المعنى والثاني أن يكون أعرب منقولاً من قولهم عربت معدة الرجل اذا فسدت فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام مثل أجمعت الكتاب بمعنى أزلت عجمته (المسئلة الثانية) اذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية مورد الاحوال مختلفة وجب أن يكون اللفظ مورد الاحوال مختلفة لتكون الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية كما كان جوهر اللفظ لما كان دالة على أصل الماهية كن اختلاف أحواله دالة على اختلاف الاحوال المعنوية فتلك الاحوال المختلفة اللفظية الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب (المسئلة الثالثة) الافعال والحروف أحوال عارضة للماهيات والعوارض لا تعرض لها عوارض أخرى هذا هو الحكم الاكثري وانما الذي يعرض لها الاحوال المختلفة هي الذوات والافاظ الدالة عليها هي الاسماء فالمشتق للاعراب بالوضع الاول هو الاسماء (المسئلة الرابعة) انما اخص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه فوجب أن تكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة الثاني ان اختلاف حال الحرف الاول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة (المسئلة الخامسة) الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة

عن استحقاقها هذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب حالة معقولة لا محسوسة (المسئلة السادسة) اذا قلنا في الحرف انه متحرك أو ساكن فهو مجاز لان الحركة والسكون من صفات الاجسام والحرف ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف صوت مخفى وص يوجب عقيب التلغظ بالحرف والسكون عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يبقه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة (المسئلة السابعة) الحركات اما صريحة أو مختلصة والصريحة اما مفردة أو غير مفردة فالمفردة ثلاثة وهي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفردة ما كان بين بين وهي ستة لكل واحدة قسمان فالفحة ما بينها وبين الكسرة أو ما بينها وبين الضمة ولا كسرة ما بينها وبين الضمة أو ما بينها وبين الفتحة والضم على هذا القياس فالجهم وعسعة وهي امام شبعة أو غير شبعة فهي غانية عشر والتاسعة عشر المختلصة وهي ما تكون حركة وان لم يتغير في الحس اها مبدأ وتسمى الحركة المجعولة وبها اقترأ أبو عمرو وقويوا الى بارئكم مختلصة الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها (المسئلة الثامنة) لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب الى اصوات مخصوصة لم يجب القطع بانحصار الحركات في العدد المذكور قال ابن جني اسم المفتاح بالفارسية وهو كيد لا يعرف ان اوله متحرك أو ساكن قال وحذفني أبو علي قال دخلت بلدة فسمعت أهلها ينطقون بفتحة غريبة لم أسمعها قبل فتعجبت منها واقت هنالك أياما فتكلمت أيضا بهم فلما فارقت تلك البلدة نسبتها (المسئلة التاسعة) الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف تأخر بالزمان ويدل عليه وجهان الاول ان الحروف الصلبة كالباء والتاء والذال وأمثالها انما تحدث في آخر زمان بحس النفس وأول ارساله وذلك ان فاصل ما بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة الثاني ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة لا تتقدم على الحرف فبقي أن يكون الحرف متقدما على الحركة (المسئلة العاشرة) الحركات أبعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه الحركات الثاني ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلما ان هذه الحركات ليست الا أوائل تلك الحروف الثالث لو لم تكن تلك الحركات أبعاضا لهذه الحروف لما جاز الا كنفاء منها بها انها اذا كانت مخالفة لها لم تستد مسددا فلم يصح الاكتفاء بها منها بدليل استقراء القرآن والنثر والظن وبالجمله فبأن ابدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز الا ان ابدال الشيء من بعضه أولى فوجب حمل الكلام عليه (المسئلة الحادية عشر) الابتداء بالحرف الساكن محال عند اقتران لان الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلغظ به بالتلفظ بالحرف وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال (المسئلة الثانية عشر) أنقل الحركات الضمة لانها لاتتم الا بضم الشفتين ولا يتم ذلك الا بعمل العضلتين الصلبيتين الواصلتين الى طرفي الشفة وأما الكسرة فانه يمكن في تحصيلها العضلة الواحدة الجارية ثم الفتحة يمكن فيها عمل ضعيف لتلك العضلة وكادت هذه المعالم التشرية بحجة على ما ذكرناه فالتجربة تظهره أيضا واعلم ان الحال فيما ذكرناه يختلف بحسب أمراض البلدان فان أهل اذربيجان يغلب على جميع ألفاظهم اشمام الضمة وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم اشمام الكسرة والله أعلم (المسئلة الثالثة عشر) الحركات الثلاثة مع السكون ان كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجرم وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف (المسئلة الرابعة عشر) ذهب قطرب الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية والباقيون خالفوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل في الماهية فالجسم يشهد بأن الامر كذلك وان كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد انه ليس كذلك (المسئلة الخامسة عشر) من أراء أن تلفظا بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه أولا ثم رفعه ما ثانيا ومن أراد التلفظ بالفتحة فانه لا بد له من فتح الفم بحيث تنتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح

ومن أراد التلظ بالـ كسرة فانه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوى لا يحصل الا بانجرار الى الحى
الاسفل وانخفاضه فلا جرم يسمى ذلك جزا وخفضا وكسرا لان انجرار القوى يوجب الكسر وأما الجزم
فهو القطع وأما أنه لم يسمى وقفا وسكونا فاعلمته ظاهرة (المسئلة السادسة عشر) منهم من زعم ان الفتح
والضم والكسر والوقف أسماء للاحوال البنائية كما ان الاربعة الثانية أسماء للاحوال الاعرابية ومنهم
من جعل الاربعة الاول أسماء لتلك الاحوال سواء كانت بنائية أو اعرابية وجعل الاربعة الثانية أسماء
للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاولى بالنسبة الى الاربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع
(المسئلة السابعة عشر) ان سيبويه يسميها بالجمازي ويقول الجمازي ثمانية وفيه سؤالان الاول لم يسم
الحركات بالجمازي فان الحركة نفسها الجري والجري موضع الجري فالحركة لا تكون مجرى وجوابه انا بينا ان
الذي يسمى هاهنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التلظ بالحرف الاول فالتكلم
لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت انما يحدث لجريان نفسه وامتداده
فلهذا السبب صحت تسميته بالجري السؤال الثاني قال المازني غلط سيبويه في تسميته الحركات البنائية
بالجمازي لان الجري انما يكون لما يوجد تارة وبعد تارة والمبني لا يزول عن حاله فلم يجز تسميته بالجمازي بل
كان الواجب أن يقال الجمازي اربعة وهي الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد تحرك عند الدرج
ولا تحرك عند الوقف فلم تكن تلك الاحوال لازمة لها مطلقا (المسئلة الثامنة عشر) الاعراب اختلاف
آخر الكلمة باختلاف العوامل بحركة أو حرف تحقية أو تقدير أو ما لا خلاف فهو عبارة عن موصوفية
آخر تلك الكلمة بحركة أو سكون بعد ان كان موصوفا بغيرها ولا شك ان تلك الموصوفية حالة معقولة
لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوي الاعراب حالة معقولة لا محسوسة وأما قوله باختلاف
العوامل فاعلم ان اللفظ الذي تلزمه حالة واحدة أبدا هو المبني وأما الذي يختلف آخره فقسمان أحدهما
أن لا يكون معناه قابلا للاحوال المختلفة كقولك أخذت المال من زيد فتكون من ساكنة ثم تقول أخذت
المال من الرجل فتفتح النون ثم تقول أخذت المال من ابنك فتكون مكسورة فهاهنا اختلف آخر هذه
الكلمة الا انه ليس باعراب لان المفهوم من كلمة من لا يقبل الاحوال المختلفة في المعنى وأما القسم الثاني
وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف احوال معناها فذلك هو الاعراب (المسئلة التاسعة عشر)
أقسام الاعراب ثلاثة الاول الاعراب بالحركة وهي في أمور ثلاثة أحدها الاسم الذي لا يكون آخره حرفا
من حروف العلة سواء كان أوله أو وسطه معتلا أو لم يكن نحو رجل وودع ونوب وثانيها أن يكون آخر
الكلمة واو أو ياء ويكون ما قبلها ساكنا فهذا كالصحيح في تعاقب الحركات عليه تقول هذا طي وغزو ومن
هذا الباب المدغم فهم ما كقولك كرسى وعدولان المدغم يكون ساكنا فسكون الباء من كرسى والواو من عدو
كسكون الباء من طي والزاي من غزو وثالثها أن تكون الحركة المتقدمة على الحرف الاخير من الكلمة
كسرة وحينئذ يكون الحرف الاخيرا و اذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر
على صورة واحدة وهي السكون وأما في النصب فان الباء تحرك بالفتحة قال الله تعالى أجبوا داعي الله
القسم الثاني من الاعراب ما يكون بالحرف وهو في أمور ثلاثة أحدها في الاسماء الستة مضافة وذلك
جاء في أبوه وأخوه وحموه وهنوه وفوه وذو مال ورأيت أباه ومررت بأبيه وكذا في البواقي وثانيها كلا
مضافا الى مضمير تقول جاءني كلاهما ومررت بكلاهما ورأيت كليهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاءني
مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين والقسم الثالث الاعراب التقديري
وهو في الكلمة التي يكون آخرها ألفاوتة تكون الحركة التي قبلها فتحة فاعراب هذه الكلمة في الاحوال
الثلاثة على صورة واحدة تقول هذه رسي ورأيت رسي ومررت برسي (المسئلة العشرة) أصل
الاعراب أن يكون بالحركة لانا ذكرنا ان الأصل في الاعراب أن يجعل الاحوال العارضة للفظ دلائل على
الاحوال العارضة للمعنى والعارض للعرف هو الحركة لا الحرف الثاني وأما الصور التي جاءء راجها

بالحروف فذلك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات (المسئلة الحادية والعشرون)
 الاسم المعرب ويقال له المذكر فوعان أحدهما ما يستوفى حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف
 والامكن والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجز والتنوين ويحذف بالفتح في موضع الجز الا اذا أضيف
 أو دخله لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسعة فتى حصل في الاسم اثنان
 منها أو ثلاثة **ترتيب** واحد فيه امتنع من الصرف وهي العلية والتأنيث اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل
 الخاص به أو الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنة واحد والتركيب والعجمة في الاعلام
 خاصة والاف والنون المضارعتان لان التأنيث (المسئلة الثانية والعشرون) انما صار اجتماع اثنين من
 هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منها فرع والفعل فرع عن الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من
 هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في القرعية وتلك المشابهة تقتضى منع الصرف فهذه مقدمات
 أربع (المقدمة الاولى) في بيان ان كل واحد من هذه التسعة فرع أو تأنيث أن العلية فرع فلان وضع الاسم
 للشيء لا يمكن الا بعد صيرورته معلوما والشيء في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما وأما ان التأنيث
 فرع فبيان تارة بحسب اللفظ وأخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لما هي فانهما تقع
 على الذكر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التأنيث وأما بحسب المعنى فلان الذكر كمال
 من الانثى والكمال مقصود بالذات والنقص مقصود بالعرض وأما ان الوزن الخاص بالفعل أو الغالب
 عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع للاسم وفرع الفرع فرع واتان الوصف فرع فلان
 الوصف فرع عن الموصوف واتان العدل فرع فلان العدول عن الشيء الى غيره مسبوق بوجود ذلك
 الاصل وفرع عليه وأما ان الجمع الذي ليس على زنة واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع لانه
 لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الوحدة وفرع الفرع فرع وبهذا الطريق
 يظهر ان التركيب فرع وأما ان العجمة فرع فلان تكلم كل طائفة بلفظ أنفسهم أصل وبلغة غيرهم فرع
 وأما ان الالف والنون في سكران وأمثاله فيفيدان القرعية فلان الالف والنون زائدان على جوهر الكلمة
 والزائد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب القرعية (المقدمة الثانية) في بيان ان الفعل
 فرع والدلائل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب **كونه**
 فرعاً على المصدر (والمقدمة الثالثة) انه لما ثبت ما ذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف بأمرين من تلك الامور
 التسعة **يكون** مشابهاً للفعل في القرعية ومخالفاً له في كونه اسمياً في ذاته والاصل في الفعل عدم
 الاعراب كما ذكرنا فوجب أن يحصل في مثل هذا الاسم اثران بحسب **كل** واحد من الاعتبارين
 المذكورين وطريقه أن يبقى اعرابها من أكثر الوجوه ويمنع من اعرابها من بعض الوجوه ليتوفر على كل
 واحد من الاعتبارين ما يليق به (المسئلة الثالثة والعشرون) انما يظهر هذا الاثر في منع التنوين
 والجز لاجل ان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا ضعف الاسم بحسب حصول هذه القرعية أزيل عنه
 ما دل على كماله وأما الجز فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب وأما الجز فغير حاصل فيه فلما صارت
 الاسماء مشابهة للفعل لاجرم سلب عنها الجز الذي هو من خواص الاسماء (المسئلة الرابعة والعشرون)
 هذه الاسماء بعد ان سلب عنها الجز اما أن تترك **سماهة** في حال الجز أو تحرك أو تحريك أولى تنبها على
 ان المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي ثم النصب أولى الحركات لانها أيضا ان النصب حمل على الجز
 في التنبيه والجمع السالم فلزم هنا حمل الجز على النصب تحقيقاً للمعارضة (المسئلة الخامسة والعشرون)
 اتفقوا على انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام أو أضيف انصرف كقوله صررت بالاحمر والمساجد
 وعمركم ثم قيل السبب فيه ان الفعل لا تدخل عليه الالف واللام والاضافة فعند دخولهما على الاسم خرج
 الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما شابهت الافعال لما حصل فيها
 من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فيها فيطل قولهم انه زالت

المشابهة وأيضاً بحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم انهم اندخل على الاسماء مع انها تبقى غير منصرفة والجواب عن الاول ان الاضافة والام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلت في هذه الاسماء فهي وان ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل لانها اقويت بسبب حصول خواص الاسماء فيها اذا عرفت هذا فنقول أصل الاسمية يقتضي قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضى فاذا صار هذا المعارض معارضاً بشئ آخر ضعف المعارض فعاد المقتضى عاملاً عليه وأما السؤال الثاني بجوابه ان لام التعريف والاضافة أقوى من الفاعلية والمفعولية لان لام التعريف والاضافة يضادان التنوين والضدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلاً على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف (المسئلة السادسة والعشرون) لو سميت رجلاً بأجر لم تصرفه بالاتفاق لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا تصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم ان الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيبويه على ما يحكى ان المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة أربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان أصله الاسمية فقلت فكذا لا تصرف أحراسم رجل اذا نكرته لان أصله الوصفية قال المازني فلم يأت الاخفش بمنع وأقول كلام المازني ضعيف لان الصرف ثبت على وفق الأصل في قوله مررت بنسوة أربع لانه يكفي في عود النسي الى حكم الأصل اذني سبب بخلاف المنع من الصرف فانه على خلاف الأصل فلا يكفي فيه الا السبب القوي وأقول الدليل على صحة مذهب سيبويه انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف أما المقدمة الاولى فهي انما تتم بتقرير ثلاثة أشياء الاول ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا نكر صار معناه الشئ الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رأيت كانه معناه رب شخص مسمى باسم زيد رأيت ومعلم ان كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لازمة والثالث ان الوصفية أصلية والدليل عليه ان افظ الاحرجين كان وصفاً كان معناه الاتصاف بالجرة فاذا جعل علماء نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له فالمرء هو ما اشتراك في كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول يفيد صفة حقيقية والثاني يفيد صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة فثبت بما ذكرنا انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل يشكل ما ذكرتم بالعلم الذي ما كان وصفاً فانه عند التذكير ينصرف مع انه عند التذكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم قلنا انه وان صار عند التذكير وصفاً الا ان وصفية ليست أصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الاحرف انه كان صفة قبل ذلك والشئ الذي يكون في الحال صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان أقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك فظهر الفرق واحتج الاخفش بأن المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية والمعارض الموجود لا يصلح معارضا لانه علم نكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكراً والموصوف باق عند وجود الصفة فالعلمية قائمة في هذه الحالة والعلمية تنافي الوصفية فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف والجواب انما ينال بالدليل العقلي ان العلم اذا جعل منكراً صار وصفاً في الحقيقة فسقط هذا الكلام (المسئلة السابعة والعشرون) قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافاً للكوفيين حجة سيبويه ان المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية والسببان أقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الأصل وحجة الكوفيين قولهم المقدم وقد قيل أيضاً

وما كان حصن ولا حابس * يفوقان مرداس في مجمع

وجوابه ان الرواية الصحيحة في هذا البيت يفوقان شيجي في مجمع (المسئلة الثامنة والعشرون) قال سيبويه ما لا ينصرف يكون في موضع الجر مفتوحاً وعترضوا عليه بان الفتح من باب البناء وما لا ينصرف غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات الجر صفة من غير بيان انها اعرابية أو بنائية (المسئلة التاسعة والعشرون) اعراب الاسماء ثلاثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها علامة على معنى فارفع علم

الفاعلية والنصب علم المفعولية والجزء علم الاضافة وأما التوابع فأنها في حركاتها مساوية للمتبوعات
 (المسئلة الثلاثون) السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه
 الأول ان الفاعل واحد والمفعول أشياء كثيرة لان الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد وإلى مفعولين وإلى
 ثلاثة ثم يتعدى أيضا إلى المفعول له وإلى الطرفين وإلى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف
 الحركات وهو النصب وما قبل الفاعل أخف الحركات وهو الرفع حتى تقع الزيادة في العدد مقابلة
 للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال الثاني ان مراتب الموجودات ثلاثة مؤثر لا يتأثر وهو الاقوى وهو
 درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو
 المتوسط وهو درجة المضاف اليه والحركات أيضا ثلاثة أقواها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة
 فالحقوا كل نوع بشيئه فعملوا الرفع الذي هو أقوى الحركات للفاعل الذي هو أقوى الاقسام والفتح الذي
 هو أضعف الحركات للمفعول الذي هو أضعف الاقسام والجزء الذي هو المتوسط للمضاف اليه الذي هو
 المتوسط من الاقسام الثالث الفاعل مقدم على المفعول لان الفعل لا يستغنى عن الفاعل وقد يستغنى عن
 المفعول فالنظر بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا جرم أعطوه أثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا أخف
 الحركات لما يلائم به بعد ذلك (المسئلة الحادية والثلاثون) المرفوعات سبعة الفاعل والمبتدا وخبره
 واسم كان واسم ما ولا المشبهتين بليس وخبران وخبرنا النافية للجنس ثم قال الخليل الاصل في الرفع الفاعل
 والبواقي مشبهة به وقال سيبويه الاصل هو المبتدا والبواقي مشبهة به وقال الاخفش كل واحد منهما أصل
 بنفسه واحتج الخليل بأن جعل الرفع اعرابا للفاعل أولى من جعله اعرابا للمبتدا والاولوية تقتضى الاولوية
 بيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكر باسكان المهملين لم يعرف ان الضارب من هو والمضروب من هو اما
 اذا قلت زيد قائم باسكانهما عرفت من نفس اللفظين ان المبتدا ايهما والخبر ايهما فثبت ان افتقار الفاعل الى
 الاعراب أشد فوجب أن يكون الاصل هو وبيان الثاني ان الرفعية حالة مشتركة بين المبتدا والخبر فلا يكون
 فيها دلالة على خصوص كونه مبتدأ ولا على خصوص كونه خبرا أما لا شك انه في الفاعل يدل على خصوص
 كونه فاعلا فثبت ان الرفع حق الفاعل الا أن المبتدا المأشبه به الفاعل في كونه مسند اليه جعل مرفوعا
 رعاية لحق هذه المشابهة وحجة سيبويه ثانيا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية
 يجب أن يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية والجواب ان الفعل أصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة
 الفعلية مقدمة وحدها فيصير هذا الكلام دليلا للتبديل (المسئلة الثانية والثلاثون) المفاعيل
 خمسة لان الفاعل لا بد له من فعل وهو المصدر ولا بد لذلك الفعل من زمان ولذلك الفاعل من عرض ثم قد
 يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به وفي مكان ومع شيء آخر فهذا ضبط القول في هذه المفاعيل وفيه
 مباحث عقلية أحدها ان المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان
 مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير له ان كان قد يمازى من قدمه قدم العالم وذلك يناقض كونه مخلوقا وان كان حادثا
 افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله يستغنى عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب
 أن يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل وثالثها ان فعل الله يستغنى عن العرض لان ذلك
 العرض ان كان قد يمازى قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال (المسئلة الثالثة والثلاثون)
 اختلفوا في العامل في نصب المفعول على أربعة أقوال الأول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضى
 رفع الفاعل ونصب المفعول والثاني وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضى نصب المفعول
 والثالث وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول خلف الاجر
 من الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية حجة البصريين ان العامل لا بد
 وأن يكون له تعلق بالمفعول واحد الاسمين لا تعلق له بالآخر فلا يكون له فيه عمل البتة واذا سقط لم يبق العمل
 الا للفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه أثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد

فلما إذا التفتي الموجبات اتما في المعارف فتنوع واحتج خلف بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ولنظ الفاعل مابين لهما وتعليل الحكم بما يكون حاصله في محل الحكم أولى من تعليله بما يكون مابينه وأجيب عنه بأنه معارض بوجه آخر وهو ان الفعل أمر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية والله أعلم

الباب السابع في اعراب الفعل

اعلم أن قوله أموزية يقتضي اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا أن نبحث عن هذه المسائل (المسئلة الاولى) اذا قلنا في الخوف فعل وفاعل فلانريد به مايدكره علماء الاصول لانا نقول مات زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحومات فعل وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظه مفردة دالة على حصول المصدر انشئ غير معين في زمان غير معين فاذا سرحتنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذلك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر أعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام أو لا باختياره كقولنا مات فان قالوا الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صبغة الفعل من حيث هي هي تقتضي حصول ذلك المصدر انشئ كما هو الفاعل ولا تقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول (المسئلة الثانية) الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان أو نفيًا يقتضي أمرًا ما يكون هو مستند اليه فصول ماهية الفعل في الذهن يستلزم حصول شيء يستند اليه ذلك الفعل اليه والمتنقل اليه متأخر بالرتبة عن المتنقل عنه فلما وجب كون الفعل مقدمًا على الفاعل في الذهن وجب تقدمه عليه في الذكر فان قالوا لا نجد في العقل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ أن يحكم باسمنا بمعنى آخر اليه أما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسمنا هذا المفهوم الى شيء ما اذا عرفت هذا فقولنا اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسمنا مفهوم ضرب الى شيء ثم يحكم الذهن بأن ذلك الشيء هو زيد الذي تقدم ذكره فحينئذ قد أخبر عن زيد بأنه هو ذلك الشيء الذي أسند الذهن مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا زيد منحرا عنه وقولنا ضرب جله من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدا (المسئلة الثالثة) قالوا الفاعل كالجزء من الفعل والمفعول ليس كذلك وفي تقريره وجوه الاول انهم قالوا ضربت فأسكنوا لام الفعل لا يجتمع أربع متحررات وهم يحتزون عن نواياها في كلمة واحدة وأما بقية فاعلموا ذلك فيهم الان التاء زائدة واحتملوا ذلك في المفعول كقولهم ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثاني انك تقول الزيدان فاما أظهرت الضمير للفاعل وكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب أن يكون الفعل مستندا الى الضمير المستكن طردا للباب والثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك ضرب هو انه حصل الضرب لشيء ما في زمان مضى فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل (المسئلة الرابعة) الاضمار قبل الذكر على وجوه أحدها أن يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيد والمشهور انه لا يجوز لذك رفع غلامه بضرب فكان واقعا موقعه والشيء اذا وقع موقعه لم تجز ان اتهم عنه واذا كان كذلك كانت الهاء في قولك غلامه ضميرا قبل الذكر وأما قول النابغة

بحري ربه عنى عدى بن حاتم * جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

فجوابه ان الهاء عائدة الى مذكور متقدم وقال ابن جني وأنا أجيز أن تكون الهاء في قوله ربه عائدة على عدى خلافا للجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص وأقول الاولى في تقريره أن يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغنى عن المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الآخر أقصى ما في الباب أن يقال ان الفاعل مؤثر والمؤثر أشرف من القابل فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه لانا بينا ان الفعل

المتقدم من تقدير المؤثر والى القابل معا واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضا جواز تقديم المفعول على الفاعل (القسم الثاني) وهو أن يقدم المفعول على الفاعل في الصورة لافي المعنى وهو كقولك ضرب زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ومرة تبة المفعول بعد مرتبة الفاعل الا انه وان تقدم في اللفظ ولكنه متأخر في المعنى (والقسم الثالث) وهو أن يقع في المعنى لافي الصورة كقوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فهماهنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة ولكنه حاصل في المعنى لان الفاعل مقدم في المعنى ومتى صرح بتقديمه لم الاضمار قبل الذكر (المسئلة الخامسة) الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا ابارزا كقولك ضربت وضربنا ومضمرا مستكنا كقولك ضربت فتنوى في ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل قولك اذا كان غدا فأتني أى اذا كان ما نحن عليه غدا (المسئلة السادسة) الفعل قد يكون مضمرا يقال من فعل فتقول زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان استجارك أحد من المشركين (المسئلة السابعة) اذا جاء فعلا معطوفاً أحدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولاً لهما فهذا على قسمين لان الفعلين اما أن يقتضيا عملين متشابهين أو مختلفين وعلى التقديرين فاما أن يكون الاسم المذكور بعدهما واحداً أو كثر فهذه أقسام أربعة (القسم الأول) أن يذكر فعلا يقتضيان عملاً واحداً ويكون المذكور بعدهما اسماً واحداً كقولك قام وقعد زيد فزعم القراء ان الفعلين جميعاً عاملان في زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلمتين والاقرب راجح بسبب القرب فوجب احالة الحكم عليه وأجاب القراء بأن تعليل الحكم الواحد بعلمتين متمنع في المؤثرات أما في المعارفات بخلافه وأجيب عنه بأن المعارف يوجب المعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين في الاثر الواحد (القسم الثاني) اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقولك قام وقعد أخوانها اما أن ترفعه بالفعل الأول أو بالفعل الثاني فان رفعت به الأول قلت قام وقعدا أخوانا لان التقدير قام أخوانا وقعدا اما اذا عملت الثاني جعلت في الفعل الأول ضمير الفاعل لان الفعل لا يخلو من فاعل مضمرا ومظهر فتقول قاما وقعدا أخوانا وعند البصريين اعمال الثاني أولى وعند الكوفيين اعمال الأول أولى حجة البصريين ان اعمالهما معاً متمنع فلا بد من اعمال أحدهما والاقرب مرجح فاعمال الاقرب أولى وحجة الكوفيين اما اذا عملنا الاقرب وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك أولى بوجوب الاحتراز عنه (القسم الثالث) ما اذا اقتضى الفعلان تأثيرين متناقضين وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا فيقول البصريون ان اعمال الاقرب أولى خلافاً للكوفيين حجة البصريين وجوه الأول قوله تعالى آتوني أفرغ عليه قطرا فحصل ما هنا فاعلان كل واحد منهما ما يستثنى مفعولا فاما أن يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتوني أو أفرغ والأول باطل والاحصاء التقدير آتوني قطرا وحينئذ كان يجب أن يقال أفرغه عليه ولما لم يكن كذلك علمنا ان الناصب لقوله قطرا هو قوله أفرغ الثاني قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابه فلو كان العامل هو الابعاد قيل هاؤم اقرؤه وأجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بأنهما لا يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك لان نزاع فيه وانما النزاع في انما يجوز اعمال الابعاد وانهم تمنعونه وليس في الآية ما يدل على المنع والحجة الثالثة للبصريين انه يقال ما جاني من أحد فالفعل رافع والحرف جار ثم يرجح الجواز لانه هو الاقرب للجملة الرابعة ان اهمالهما واما عملهما لا يجوز ولا بد من الترجيح والاقرب مرجح فاعمال الاقرب أولى واحتج الكوفيون بوجوه الأول انما يبينان الاسم المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى أو مجزوعا فاعمال الثاني يوجب في الأول الاضمار قبل الذكر وانه لا يجوز فوجب القول باعمال الأول هناك فاذا كان الاسم مفردا وجب أن يكون الامر كذلك طرد الباب الثاني ان الفعل الأول وجد معه ولا خالبا عن الماثل لان الفعل لا بد له من مفعول والفعل الثاني وجد معه ولابد ان عمل الأول في نفسه وعمل الأول فيه عاتق عن عمل الثاني فيه ومعلوم ان اعمال الخالي عن العاتق أولى من اعمال العامل المقرون بالعاتق (القسم الرابع) اذا كان

الاسم المذكور بعد الفعلين مثني أو مجزوعا فان أعلمت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت
وضربني الزيدون وان أعلمت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدين وضربوني الزيدين (المسئلة
الثامنة) قول امرئ القيس

فلوان ما أسعى لادنى معيشة • كفاي ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لجدد وئيل • وقد يدرك المجد المؤئل أمثالي

فقوله كفاي ولم أطلب ليسا متوجهين الى شيء واحد لان قوله كفاي وجه الى قليل من المال وقوله
ولم أطلب غير موجه الى قليل من المال والاصار التقدير فلوان ما أسعى لادنى معيشة لم أطلب قليلا من
المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لا تنقضاء غيره فيلزم حينئذ انه ما سعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا
من المال وهذا متناقض فثبت ان المعنى ولوان ما أسعى لادنى معيشة كفاي قليل من المال ولم أطلب المالك
وعلى هذا التقدير فالله لان غير متوجهين الى شيء واحد ولا يكتف بهم ذا القدر من علم العربية قبل الخوض
في التفسير

القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير أعوذ بالله من الشيطان الرجيم في المباحث العقلية
والعقلية وفيه أبواب

الباب الاول في المسائل الفقهية المستنبطة من قوائم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(المسئلة الاولى) اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه
بعدها وهو قول داود والاصفهاني واحدى الروايتين عن ابن سيرين وهو لا قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة
بقامها وقال آمين فبعد ذلك يقول أعوذ بالله والاولون احتجوا بما روى جبير بن مطعم أن النبي صلى الله
عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال الله أكبر كبيرا ثلاث مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة
وأصيلا ثلاث مرات ثم قال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة
قوله بقوله سبحانه فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الآية على ان قراءة القرآن
شروط وذكر الاستعاذة جزءا واجزا متأخر عن الشرط فوجب أن تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن
ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم فلو دخله العجب في أداء
تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث مهلكات وذكر منها العجب المرء بنفسه فلهذا
السبب أمره الله سبحانه وتعالى بان يستعذ من الشيطان لئلا يجعله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل
يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز أن يقال ان المراد من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله أى اذا
أردت قراءة القرآن فاستعذ بك في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا أردتم القيام الى
الصلاة لانه يقال ترك الظاهر في موضع الدليل لا يوجب ترك في سائر المواضع لغير دليل أما جهوور الفقهاء
فقالوا لا شأن ان قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بحتم ان يكون المراد منه اذا أردت واذا ثبت الاحتمال وجب
حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الآية وبين الخبر الذي روينا ومما يقوى ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود
من الاستعاذة اتقوا الشيطان عند القراءة قال تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا
تمنى الى الشيطان في أميته فينسخ الله ما يلقى الشيطان وانما أمر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا
السبب وأقول ها هنا قول ثالث وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن
جمعابين الدليلين بقدر الامكان (المسئلة الثانية) قال عطاء الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت
في الصلاة أو في غيرها وقال ابن سيرين اذا نهوذا الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال
الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الا عرابي الاستعاذة في جملة اعمال
الصلاة واقائل أن يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة
فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه عليه السلام واظب عليه فيكون

واجب بالقوله تعالى واتبعوه الشافعي ان قوله تعالى فاستعذ امر وهو للوجوب ثم انه يجب التول بوجوبه عند كل القرآت لانه تعالى قال فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التمليل والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة الثالث انه تعالى أمر بالاستعاذة لدفع الضر من الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الابه فهو واجب فوجب أن تكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما لخصناه في هذه المسألة (المسئلة الثالثة) التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان لما لاية التي تلونها والخبر الذي روينا وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندب (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضى الله عنه في الام روى ان عبد الله بن عمر لما قرأ أسربا بالتعوذ وعن أبي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان أسر به أيضا جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان أسر لم يضرب بين أن الجهر عنده أولى وأقول الاستعاذة انما تقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة فان ألحقناها بما قبلها لزم الاسرار وان ألحقناها بما نلتها لزم الجهر الا ان المشابهة بينهما وبين الافتتاح أتم ليكون كل واحد منهما نافلا عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاختفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم (المسئلة الخامسة) قال الشافعي رضى الله عنه في الام قيل انه يتعوذ في كل ركعة ثم قال والذي أقوله انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى وأقول له أن يحتج عليه بأن الاصل هو العدم وما لاجله أمرنا بذلك الاستعاذة هو قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقائل أن يقول قد ذكرنا أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فيلزم أن يتكرر الحكم يتكرر العلة والله أعلم (المسئلة السادسة) انه تعالى قال في سورة النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة أخرى انه هو السميع العليم وفي سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي واجب أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول أبي حنيفة قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق أيضا لظاهر الخبر الذي روينا عن جبير بن مطعم وقال أحمد الاول أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جميعا بين الآيتين وقال بعض أصحابنا الاول أن يقول أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا أيضا جامع بين الآيتين وروى البيهقي في كتاب السنن بإسناده عن أبي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثوري والأوزاعي الاول أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس أن أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال قل يا محمد استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق وبالجله فلا استعاذة تظهر القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق في الله والتسمية توجه القلب الى هيبة جلال الله والله الهادي (المسئلة السابعة) التعوذ في الصلاة لاجل القراءة أم لاجل الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد انه لاجل القراءة وعند أبي يوسف انه لاجل الصلاة ويتفرع على هذا الاصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام أم لا عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرأ وعنده يتعوذ وجهه وهما قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم على الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقتضى فلا يتعوذ ووجه قول أبي يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرار القراءة ولما لم يكن كذلك بل كثر بتكرار الصلاة دل على انها الصلاة لا للقراءة الفرع الثاني اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول أعوذ بالله ثم يكبر أم لا عندهما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند أبي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة أشياء نذكرها ههنا (المسئلة الثامنة) السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل لقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا والترتيل هو أن يذكر

الحروف والكلمات مبينة ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ وأفهم غيره تلك المعاني واذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل أولى فقد روى أبو داود بإسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال لصاحب القرآن اقرأ وارق وتزل كما كنت تزل في الدنيا قال أبو سليمان الخطابي جاء في الاثران عدد آي القرآن على عدد درجات الجنة يقال للقارئ اقرأ وارق في الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن فمن امتوى قراءة جميع آي القرآن استولى على أقصى الجنة (المسئلة التاسعة) اذا قرأ القرآن جهرا فالسنة أن يجيد في القراءة روى أبو داود عن البراء ابن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن بأصواتكم (المسئلة العاشرة) المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا يطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصل بينهما جدا والتمييز عسر فوجب أن يسقط التكليف بالفرق بين المشابهة من وجوه الاقل انهم مامن الحروف المجهورة والثاني انهم مامن الحروف الرخوة والثالث انهم مامن الحروف المطبقة والرابع ان الظاء وان كان مخروجه من بين طرف اللسان وأطراف الشيا العليا ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخروجه من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه الصلاة والسلام أنا أفصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسر واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي أزمنة الصحابة لاسيما عند دخول العجم في الاسلام فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف (المسئلة الحادية عشر) اختلفوا في ان اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة أم لا فتقدير أن يشبث كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسرة الى التلظظ باللام المغلظة ثقيل على اللسان فوجب نفيه عن هذه اللغة (المسئلة الثانية عشر) اتفقوا على انه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد أو يضم الا لام من لله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في النمرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القرآن الا أنها عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب أن تبقى قراءتها في الصلاة على أصل المنع (المسئلة الثالثة عشر) اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراءات المشهورة اما أن تكون منقولة بالنقل المتواتر أو لا تكون فان كان الأول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب أن يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكانت كل واحدة من هؤلاء القراءات يختص بنوع معين من القراءة ويحرم على الناس غيرها وينعهم من غيرها فوجب أن يلزم في حقهم ما ذكرناه وأما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الاثبات فينبغي أن يخرج القرآن عن كونه مقيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع واقائل أن يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الأمة فيه ويجوز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الاثحاد وكون بعض القراءات من باب الاثحاد لا يقتضي خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا والله أعلم

الباب الثلث في المباحث العقلية المستنبطة من قوائم أعمد بالله من الشيطان الرجيم

اعلم ان الكلام في هذا الباب يتعلق بأركان خمسة الاستعاذة والمستعبد والمستعاضة والمستعاذ منه والشئ الذي لاجله تحصل الاستعاذة الركن الاول في الاستعاذة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في تفسير قوائم أعمد بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول قوله أعمد مشتق من العود وله معنيان أحدهما الاتجاؤ والاستنجاء والثاني الالتصاق يقال أطيب اللحم عودوه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول

معنى قوله أعوذ بالله أى ألتجى الى رحمة الله تعالى وعصمته وعلى الوجه الثانى معناه ألقى نفسى بفضل الله وبرحمته وأما الشيطان ففقيه قولان الاول انه مشتق من الشطن وهو البعد يقال شطن دارك أى بعد فلا جرم سمي كل ممتزج من جن وانس ودابة شيطانا لعدم الرشاد والسداد قال الله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب عمريرذونا فطق يتجتر به فجعل يضربه فلا يزداد الا تجترا فتزل عنه وقال ما حملتموه فى الاعلى شيطان والقول الثانى ان الشيطان مأخوذ من قوله شاطي شيط اذا بطل ولما كان كل ممتزج كالباطل فى نفسه بسبب كونه مبطل لوجوده مصالح نفسه سمي شيطانا وأما الرجيم فعناه المرجوم وهو فاعيل بمعنى مفعول كقوله هم كف خضيب أى مخضوب ورجل اعين أى ملعون ثم فى كونه مرجوما وجهان الاول ان كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى اخرج منها فانك رجيم واللعن يسمى رجما - وكى الله تعالى عن والدا ابراهيم عليه السلام انه قال له انى لم تنته لارجنك قيل عفى به الرجيم بالقول - وكى الله تعالى عن قوم نوح انهم قالوا انى لم تنته يا نوح لتكون من المرجومين وفى سورة يس انى لم تنتهوا اترجئكم والوجه الثانى ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى أمر الملائكة برى الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير ممتزج وأما قوله ان الله هو السميع العليم ففقيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم ان الوسوسة كأنها حروف خفية فى قلب الانسان ولا يطلع عليها أحد فكان العبد يقول يا من هو على هذه الصفة التى يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفى أنت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وأنت القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم أولى بهذا الموضع من سائر الاذكار الثانى انه انما تعين هذا الذكرب هذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن وهو قوله تعالى وأما ينزعنك من الشيطان نزغ فاستمع مذ بالله انه سميع عليم وقال فى حم السجدة انه هو السميع العليم (المسئلة الثانية) فى البحث العقلى عن ماهية الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لاتتم الا بهم وحال وعمل أما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدينية وعن دفع جميع المضار الدينية والدينية وان الله تعالى قادر على ايجاد جميع المنافع الدينية والدينية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدينية فقدره لا يقدر أحد سواه على دفعها عنه فاذا حصل هذا العلم فى القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة فى القلب وهى انكسار وتواضع ويبرع عن تلك الحالة بالضرع الى الله تعالى والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة فى القلب يوجب حصول صفة أخرى فى القلب وصفة فى اللسان اما الصفة الحاصلة فى القلب فهى أن يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الاثام ويخصه بافضة الخيرات والحسنات وأما الصفة التى فى اللسان فهى أن يصير العبد طالبا لهذا المعنى بالسانه من الله تعالى وذلك الطلب هو الاستعاذة وهو قوله أعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرنا يظهر لك ان الركن الاعظم فى الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه أما علمه بالله فهو أن يعلم كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع المعلومات فانه لو لم يكن الامر كذلك لجاز أن لا يكون الله عالما به ولا بأحواله فعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثا ولا بد وأن يعلم كونه قادرا على جميع الممكثات والا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد أن يعلم أيضا كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جازا لما كان فى الاستعاذة فائدة ولا بد أيضا وأن يعلم انه لا يقدر أحد سوى الله تعالى على أن يعينه على مقاصده اذ لو جاز أن يكون غير الله يعينه على مقاصده لم تكن الرغبة قوية فى الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق وأعنى بالتوحيد المطلق أن يعلم ان مدبر العالم واحد وأن يعلم أيضا ان العبد غير محصن قتل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بأفعال نفسه لم يكن فى الاستعاذة بافائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد عالم يعرف عزه الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة فى هذا الذكر الى العلم بهذه المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن منه أن يقول أعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف جدا لان ابراهيم عليه السلام عاب أباه فى قوله لم تعبد ما لا يسمع

ولا يصير ولا يغنى عنك شيئاً فتقدير أن لا يكون إلا له عالم بكل المعلومات فادرا على جميع المقدرات كان سؤاله سؤالاً لا يسمع ولا يصير وكان داخل تحت ما جعله إبراهيم عليه السلام عيسى على أيه وأما علم العبد بحال نفسه فلا بد وأن يعلم بحجزه وفصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام وأن يعلم أيضاً أنه بتقدير أن يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا بقاءها عند وجودها إذا عرفت هذا فنقول أنه إذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار مشاهداً لها متيقناً فيها وجب أن يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يحصل في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب وذلك هو قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الإنسان عاجزاً عن تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والآخرة أن الصادر عن الإنسان إنما العمل وأما العلم وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية العجز أما العلم فما أشد الحاجة في تحصيله إلى الاستعاذة بالله وفي الاحتراز عن حصول ضده إلى الاستعاذة بالله ويدل عليه وجوه (الحجة الأولى) أنا كم رأينا من الأكياس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل أصروا عليها وظنوها علماً يقينياً وبرهاناً جليلاً ثم بعد انقضاء أعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها وأظهر للناس وجه فسادها وإذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب والامساك بين أهل العلم اختلاف في الآديان والمذاهب وإذا كان الأمر كذلك فلو لا عناية الله وفضله وإرشاده والافئذ الذي يتخلص بسفينته فكره من أمواج الضلالات ودياجي الظلمات (الحجة الثانية) أن كل أحد إنما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وأن أحد الأبرص لنفسه بالجهل والكفر ولو كان الأمر بحسب سعيه وإرادته لوجب كون الكل محققين صادقين وحيث لم يكن الأمر كذلك بل نجد المحققين في جنب المبطلين كالشجرة البيضاء في جلد نور أسود علماً أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا بعناية الله الأرض والسموات (الحجة الثالثة) أن القضية التي توقف الإنسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل له إلى الجزم بها إلا إذا دخل فيما بينهما الحد الأوسط فنقول ذلك الحد الأوسط أن كان حاضراً في عقله كان القياس منعقداً والنتيجة لازمة فحينئذ لا يكون العقل متوقفاً في تلك القضية بل يكون جازماً بها وقد فرضناه متوقفاً فيها هذا خلف وأما أن ذلك الحد الأوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه أو لا يمكنه طلبه والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لان طلب الشيء بعينه انما يمكن بعد الشعور به وان كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل وأما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزاً عن تحصيل الطريق الذي يتخلص به من ذلك التوقف ويخرج من طائفة تلك الخيرة وهذا يدل على كون العبد في غاية الخيرة والدهشة (الحجة الرابعة) انه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم وأما عجز العبد عن الاعمال الظاهرة التي يجزئها النفع إلى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضاً كذلك ويدل عليه وجوه الاول انه قد انكشف لأرباب البصائر أن هذا البدن يشبه الخيم وانكشف لهم انه جالس على باب هذا الخيم تسعة عشر نوعاً من الزبانية وهي الخواص الخمس الظاهرة والخواص الخمس الباطنة والشهوة والغضب والقوى الطبيعية السبع وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس الا انه يدخل تحت كل واحد منها أعداد لانهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فان الاشياء التي تقوى القوة الباصرة على ادراكها أمور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها أثر خاص في القلب وذلك الاثر يجير القلب من أريج عالم الرومانيات إلى حضيب عالم الجسمانيات وإذا عرفت هذا ظهر أن مع كثرة هذه العوائق والعلائق أنه لا خلاص للقلب من هذه الظلمات إلا بعناية الله تعالى وإغاثنه ولما ثبت انه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية للكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعاذة بالله واجبة في كل الاوقات فهذا السبب يجب علينا في أول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظة ولحظة أن نقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (الحجة الثانية) ان الذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسيمان أحدهما

الذات الحسية والثاني للذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد من هذين القمين الانسان اذ لم يكن يمارس تحصيل تلك الذات ولم يزاها لم يكن له شعورها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذهب واذا حصل الالتذاذ فيها قويت رغبته فيها وكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام آخر في تحصيل الذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام آخر اعلى مما كان قبل ذلك فالحاصل ان الانسان كلما كان أكثر فوزا بالمطاب كان أعظم حرصا واشد رغبة في تحصيل الزائد عليها واذا كان لانهاية لمراتب الكمالات فكذلك لانهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لانهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة ألم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه ووجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناصر له بعباده فيقال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم الخبة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى اياك نعبد وياك نستعين وقوله واستعينوا بالصبر والصلاة وقول موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان لله تعالى يقول وعزتي وجلالي لا تقعن أمل كل مؤمل غيري بالأس ولا تلبس منه نوب المذلة عند الناس ولا خيبته من قربي ولا بعدته من وصلي ولا جعله متفكرا حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد بيدي وأنا الخالق القيوم وبرجوع غيري وبطرق بالفكر أبواب غيري ويسدى مفاتيح الابواب وهي مغلفة وباب مفتوح لمن دعاني (المسئلة الثالثة) في ان الاستعاذة كيف تصح على مذهب أهل الخبر ومذهب القدرية قالت المعتزلة قوله أعوذ بالله يطل القول بالخبر من وجوه الاقول ان قوله أعوذ بالله اعتراف بكون العبد فاعلا تلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لامتنع كون العبد فاعلا لان تحصيل الحاصل محال وايضا فاذا خلقه الله في العبد امتنع دفعه واذا لم يخلق الله فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله أعوذ بالله اعتراف بكون العبد موحدا لا فعال نفسه والثاني ان الاستعاذة انما تحسن من الله تعالى اذ لم يكن الله تعالى خالقا لالمور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع أن يستعاذ بالله منها لان على هذا التقدير يصير كل العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله والمثالث ان الاستعاذة بالله من المعاصي تدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي تحمّل بتخليق الله تعالى وقضائه وحكمه وجب على العبد كونه راضيا بما به المماثل بالاجماع ان الرضا بقضاء الله واجب والرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان اما اذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها أثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان بل الواجب أن يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا أصلا وأنت يا الله الخالق عات صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت به اعلى ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكاف الله نفسا الاوسعها وقت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقت وما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب القوية كيف يجوز في حكمك ورحمك ان تدعني وتلعنني السادس جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني ولا بسبب جرم صدر مني فان كان الاقول فقد بطل الخبر وان كان الثاني فهذا المحض الظلم وأنت قلت وما الله يريد ظلمنا للعباد فكيف يليق هذا بك فان قال قائل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالخبر وأنا لا أقول بالخبر ولا بالقدر بل أقول الحق حالة متوسطة بين الخبر والقدر وهو التكسب فتقول هذا ضعيف لانه اما ان يكون لقدرة العبد أثر في الفعل على سبيل الاستقلال أو لا يكون فان كان الاقول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الخبر المحض والسؤال المذکور واردة على هذا القول فكيف يعقل حصول الواسطة قال أهل السنة والجماعة أما الاشكالات التي أرمتموها علينا فهي بأسرها واردة عليكم من وجهين الاقول ان قدرة العبد اما ان تكون معينة لاحد الطرفين أو كانت سالحة للطرفين معا فان كان الاقول فالخبر لازم وان كان الثاني فرجح ان أحد الطرفين على الآخر اما ان يتوقف على المرح أو لا يتوقف فان كان

الاول ففاعل ذلك المريج ان كان هو العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان هو الله تعالى فعند ما يفعل
 ذلك المريج يصير الفعل واجب الوقوع وعند ما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزم منكم
 كل ما ذكرتموه وأما الثاني وهو ان يقال ان رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مريج فهذا
 باطل لوجهين الاول انه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر على وجود
 المريج والثاني أن على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن
 العبد واذا كان الامر كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما أوردتموه علينا فهو وارد
 عليكم الوجه الثاني في السؤال انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف
 علمه يقتضي انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمقتضى الى المحال محال فكان كل ما أوردتموه علينا في القضاء
 والقدر لازما عليكم في العلم لازما لا جواب عنه ثم قال أهل السنة والجماعة قوله أعوذ بالله من الشيطان
 الرجيم يطل القول بالقدرة من وجوه الاول ان المطلوب من قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم اما أن
 يكون هو أن يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منها بالنهي والتحذير أو على سبيل الفهر والجبر أما الاول
 فقد فعله ولما فعله كان طلبه من الله محالا لان تحصيل الحاصل محال وأما الثاني فهو غير جائز لان الاجابة
 بنا في كون الشياطين مكافين وقد ثبت كونهم مكافين أجابت المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعاذة فعل
 اللطاف التي تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك التبع لا يقال فتلك اللطاف فعل الله بأسرها فما الفائدة
 في الطلب لاننا نقول ان من اللطاف ما لا يحسن فعله الا عند هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن
 فعله أجاب أهل السنة عن هذا السؤال بأن فعل تلك اللطاف اما أن يكون له أثر في ترجيح جانب الفعل على
 جانب التترك او لا أثر فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه
 أن عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم أن يحصل عند رجحان جانب الوجود
 رجحان جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك
 يطل القول بالاعتزال واما ان لم يحصل بحسب فعل تلك اللطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعليها
 البتة أثر فيكون فعلها عبثا محض وذلك في حق الله تعالى محال الوجه الثاني أن يقال ان الله تعالى اما أن
 يكون مريدا اصلاح حال العبد أولا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اما ان يتوقع منه افساد العبد
 أولا يتوقع فان توقع منه افساد العبد مع ان الله تعالى مريدا اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد
 واما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد فأى حاجة للعبد الى الاستعاذة منه وأما اذا قيل ان الله
 تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فلا استعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث
 ان الشيطان اما أن يكون مجبورا على فعل الشر أو يكون قادرا على فعل الشر والخير معا فان كان الاول فقد
 أجبره الله على الشر وذلك يقدح في قولهم انه تعالى لا يريد الاصلاح والخير وان كان الثاني وهو انه قادر
 على فعل الشر والخير فهنا يتبع أن يترجح فعل الخير على فعل الشر لا بمرجح وذلك المريج يكون من الله تعالى
 واذا كان كذلك فأى فائدة في الاستعاذة الوجه الرابع هو ان البشر اغما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة
 الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع فيها بسوسة شيطان آخر لزم التسلسل وان قلنا
 وقع الشيطان في المعاصي لالاجل شيطان آخر فلم لا يجوز منله في البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة
 في الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيئا آخر
 فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد الثقل والاضرار وذلك ينافي كون الله رحيمًا ناصرًا لعباده الوجه
 الخامس ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة منه وان
 كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه
 لاحقيقة لقوله أعوذ بالله الا أن يتكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول
 صلى الله عليه وسلم أعوذ برضائك من سخطك وأعوذ بعفوك من غضبك وأعوذ بك منك لأحصى ثناء عليك

أنت كما أثبت على نفسك (الركن الثاني المستعاضة) واعلم أن هذا ورد في القرآن والاخبار على وجهين
أحدهما أن يقال أعوذ بالله والثاني أن يقال أعوذ بكلمات الله أما قوله أعوذ بالله فبما أنه انما يتم بالبحث
عن لفظة الله وسبق في ذلك في تفسير بسم الله وأما قوله أعوذ بكلمات الله التامات فاعلم أن المراد بكلمات
الله هو قوله انما قولنا الشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في المستكاثات
وسريان مشيئته في الكائنات بحيث يتسع أن يعرض له عائق ومانع ولا شك أنه لا تحسن الاستعاضة بالله
الا لكونه موصوفاً بتلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة وأيضاً فالجسمانيات لا يكون حدها ومنها الاعلى
سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل بسير اسيرها واما الروحانيات فانما يحصل تكونها وخروجها الى
الفعل دفعة واحدة حتى كان الامر كذلك ~~ممكن~~ حدونها شيئا بمجرد الحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الان الذي
لا يتقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وأيضاً ثبت في علم المعقولات أن عالم الارواح مستول
على عالم الاجسام وانما هي المديرات لا مود هذا العالم كما قال تعالى فامدبرات أمراً فقوله أعوذ بكلمات
الله التامات استعاضة من الارواح البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح
الخبثية الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات تلك الارواح العالية الطاهرة ثم هاهنا دقة وهي ان
قوله أعوذ بكلمات الله التامات انما يحصل ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات الى غير الله وأما اذا تغافل
في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود أحد الا الله تعالى لم يستعذ الا بالله ولم
يلتجئ الا الى الله ولم يقول الا على الله فلا جرم يقول أعوذ بالله وأعوذ من الله بالله كما قال عليه السلام وأعوذ
بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشغولاً أيضاً بغير الله لان الاستعاضة لا بد وأن تكون اطلب
أولها وبذلك اشتغال بغير الله تعالى فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفنى عن نفسه وفنى أيضاً عن فناءه عن
نفسه فهاهنا يترقى عن مقام قوله أعوذ بالله وبصير مستغفر فاني نور قوله بسم الله ألا ترى انه عليه السلام ما
قال وأعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فتقال أنت كما أثبت على نفسك (الركن الثالث من أركان هذا
الباب المستعاضة) واعلم ان قوله أعوذ بالله أمر منه لعباده أن يقولوا ذلك وهذا غير مختص بشخص معين
فهو أمر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء والاوصياء وذلك يدل على ان كل مخلوق يجب أن
يكون مستعاضاً بالله فالأول لانه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به
علم فعند هذا أعطاه الله خدمتين السلام والبركات وهو قوله تعالى قبل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك
والثاني حكى عن يوسف عليه السلام ان المرأة لما رآه قال معاذ الله انه ربي أحسن منواي فأعطاه الله
تعالى خدمتين صرف السوء والفتشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفتشاء والثالث قيل له خذ أحدنا
مكانه فقال معاذ الله أن نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فأكرمه الله تعالى بقوله ورفع أبويه على العرش
وخزوا له سجداً الرابع حكى الله عن موسى عليه السلام انه لما أمر قومه بذبح البقرة قال قومه أتخذنا هزواً
قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين فأعطاه الله خدمتين ازالة الالتهمة واحياء القليل فقال فقلنا اضربوه
ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ويريككم آياته الخامس ان القوم لما خوفوه بالقتل قال واني عذت بربي وربكم
أن ترجون وقال في آية أخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فأعطاه الله تعالى
مراده خافئ عذوقهم وأورثهم أرضهم وديارهم والسادس ان أم مريم قالت واني أعيد هابك وذرية هابك
الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله فتقبلها ربها بقبول حسن وأثبتها نبأنا حسناً والسابع
ان مريم عليها السلام لما رأت جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني أعوذ بالرحمن منك ان كنت
نقياً فوجدت نعمتين ولدان غير أب وتنزيه الله اياها بلسان ذلك المولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله
النامن ان الله تعالى أمر محمد عليه الصلاة والسلام بالاستعاضة مرة بعد أخرى فقال وقل رب أعوذ بك
من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون وقال قل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس
والثامس قال في سورة الاعراف خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين واجبا يزعمك من الشيطان

نزع فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم السجدة ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حم الى أن قال واما ينزعك من الشيطان نزع فاستعذ بالله انه هو السميع العليم فهذه الآيات دالة على ان الانبياء عليهم السلام كانوا أبداء في الاستعاذة من شر شياطين الانس والجن وأما الاخبار فكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم وأعر قافيه فقال عليه السلام اني لأعلم كلمة لو قالها ذهب عنهم ذلك وهي قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وأقول هذا المعنى مقترن في العقل من وجوه الاول ان الانسان يعلم ان علمه يصلح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه انما يمكنه أن يعرف ذلك القليل بعد العقل وعند الغضب يزول العقل فكل ما يفعله ويقول لم يكن على القانون الجيد فاذا استحضرت عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له عن الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال وحاملا له على أن يرجع الى الله تعالى في تحصيل الخبرات ودفع الآفات فلا جرم يقول أعوذ بالله الثاني ان الانسان غير عالم قطعا بأن الحق من جانبه ولا من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول أفرض هذه الواقعة الى الله تعالى فاذا كان الحق من جانبي فالتفويض موفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى أن لا اظلم وعند هذا يفرض تلك الحكومة الى الله ويقول أعوذ بالله الثالث ان الانسان انما يغضب اذا أحس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم فاذا استحضرت عقله ان له العالم أقوى واقدري ثم اني عصيته مرآت وكزات وانه بفضله تجاوزني فالاولى أن أتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا حضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال أعوذ بالله وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني أبصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع ورضى بقضاء الله تعالى والخبر الثاني روى معقل بن يسار رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلاث مرآت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا ومن قالها حين يمسي كان بتلك المثلية قلت وتقريره من جانب العقل ان قوله أعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين الخبر الثالث روى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ في اليوم عشر مرآت وكل الله تعالى به مائة ألف ملك يصلون عليه والسبب فيه انه لما قال أعوذ بالله وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تأمره به النفس ولم يتقدم على الاعمال التي تدعوه نفسه اليها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان قراءة هذه الكلمة تذود الشيطان عن الانسان والخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل قلت والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحية فوق كثرة الاشخاص الجسمية وان السموات مملوءة من الارواح الطاهرة كما قال عليه الصلاة والسلام أظنت السماء وحق لها أن تظط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك قائم أو فاعد وكذلك الاثر والهواء مملوءة من الارواح وبعضها طاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة مؤذية شريرة فاذا قال الرجل أعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وأيضا كلمات الله هي قوله كن وهي عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فرغ أحدكم من التوم فليقل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين وأن يحضرون فانهم لا تضره وكان عبد الله بن عمر يعلمهما من بلغ من عبده ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم علقتها في عنقه والخبر السادس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يعوذ الحسن والحسين رضى الله عنهما ويقول أعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة

ويقول كان أبي إبراهيم عليه السلام يعوذ بها السميع وإلهي عليهم السلام الخبر السابع أنه عليه الصلاة والسلام كان يعظم أمر الاستعاذة حتى أنه لما تزوج امرأة ودخل بها فقامت أعوذ بالله منك فقال عليه السلام عدت بعماد فالحق بأهلك وأعلم أن هذا يدل على أن الرجل المستبصر يتورأ بالله لا التفات له إلى القتال وإنما التفاته إلى القول فلما ذكر تلك المرأة كلمة أعوذ بالله بقي قلب الرسول صلى الله عليه وسلم مشتغلا بتلك الكلمة ولم يلتفت إلى أنها قالت تلك الكلمة عن قصد أم لا والخبر الثامن روى الحسن قال بينما رجل يضرب مملوكه فجعل المملوك يقول أعوذ بالله اذ جاءني الله فقال أعوذ برسول الله فأمسك عنه فقال عليه السلام عاذ الله أحق أن يمسك عنه فقال فاني أشهدك يا رسول الله أنه حر لوجه الله فقال عليه السلام أما والذي نفسي بيده لو لم تنله الدافع وجهك صنع النار والخبر التاسع قال سويد سمعت أبا بكر الصديق يقول على المنبر أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فلا أحب أن أترك ذلك ما بقيت والخبر العاشر قوله عليه الصلاة والسلام أعوذ برضائك من يخطئك وأعوذ بعفوك من غضبك وأعوذ بك منك (الركن الرابع من أركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه) وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان وأعلم أن شر الشيطان أمان أن يكون بالسوسة أو بغيرها كما ذكره في قوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم الميكاشفات (المسئلة الأولى) اختلف الناس في وجود الجن والشياطين في الناس من أنكر الجن والشياطين وأعلم أنه لا بد أن يكونا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول أطبق الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كهيئة تيجي وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الأول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ولها عقول وأفهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة والقول الثاني أن كثير من الناس أفتوا أنها موجودات غير متجيزة ولا حالية في التحيز وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمانية ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام بالكلية وهي الملائكة انقربون كما قال الله تعالى ومن عنده لا يتكبرون عن عبادته ولا يستخسرون ويليه أمر تبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام وأشرفها حمله العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الانبث والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع التسييم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الأرواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الأرواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الأرواح السفلية المتصرفة في هذه الأجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم وأعلم أن على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرفة الهمة خيرة سعيدة وهي المسماة بأصالحين من الجن وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالثيابين واحتج المتكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه (الحجة الأولى) أن الشيطان لو كان موجودا لكان أمان أن يكون جسما كشيئا أو طيفا والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده وانما قلنا أنه يتنع أن يكون جسما كشيئا لأنه لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز أن يكون بحضرة أجسام كهيئة ونحن لانراها لجاز أن يكون بحضرة تاجبال عالية وشמוש مضئ ورعود وبروق مع انالاشاهد شيئا منها ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل وانما قلنا أنه لا يجوز كونها أجساما لطيفة وذلك لأنه لو كان كذلك لوجب أن تنزق أو تنفرق عند دهبوب الرياح العاصفة القوية وأيضا يلزم أن لا يكون لها قوة وقدرة على الاعمال الشاقة ومثبتوا الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن (الحجة الثانية) ان هذه الأشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب أن يحصل لهم بسبب طول المخاططة والمصاحبة اتمام صداقة واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع

بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المصارف بسبب تلك العداوة الا اننا لانرى أثر الامن
تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون
بانهم قط ماشاهدوا أثر امن هذا الحق وذلك مما يغلب على الفطن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا من تاب
عن تلك الصنعة قال اني واطببت على الزينة الفلانية كذا من الايام وماتت دقية من الدقائق الا انيت
بها ثم اني ماشاهدت من تلك الاحوال المذكورة أثر ولا خبرا (الحجة الثالثة) ان الطريق الى معرفة الاشياء
اما الحس واما الخبر واما الدليل أما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشياء لان وجودها اما بصورة أو الصوت
فاذا كنا لانرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكننا أن ندعى الاحساس بها والذين يقولون انا أبصرناها
أو سمعناها أصواتها فهم طائفتان الجاهلن الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمر جتهم فيظنون انهم رأوها
والكذابون المخرفون وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة اخبار الانبياء والرسل فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت
لبطلت نبوة الانبياء فان على تقدير نبوتها يجوز أن يقال ان كل ما تأتي به الانبياء من المعجزات انما حصل
باعانة الحق والسياطين وكل فرع أدى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الحق في بواطن
الانسان فلم لا يجوز أن يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم أظهر الحنين
ولم لا يجوز أن يقال ان الناقة انما تسلك مع الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل في بطنها وتسلك
ولم لا يجوز أن يقال ان الشجرة انما انقلعت من أصلها لان الشيطان اقتلعها فثبت ان القول باثبات الحق
والسياطين يوجب القول بطلان نبوة الانبياء عليهم السلام وأما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل
والنظر فهو متعذر لاننا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الحق والسياطين فثبت انه لا يدل لنا الى العلم
بوجود هذه الاشياء فوجب أن يكون اقول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذه جملة شبهة من كبرى الحق
والسياطين والجواب عن الاولى باننا نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على انه يتنع ككون الحق جسم
فلم لا يجوز أن يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرق الاولى الذين قالوا
النفوس الناطقة البشرية بالمفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة
الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة بدن تلك النفوس
المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة
ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على
الاعمال اللائقة بها فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرفة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاودة
الهامة وان كانتا من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاودة وسوسة فهذا هو الكلام
في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا الحق والسياطين جواهر مجردة عن
الجسمية وعلاقتها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يدرج فيه أنواع
أيضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحى الحق وان كانت خبيثة شريرة فهي
السياطين المؤذية اذا عرفت هذا فنعرف قول الجنسية على الضم فالتنفوس البشرية الطاهرة النورانية
تنضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على أعمالها التي هي من أبواب الخير والبر والتقوى
والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على أعمالها التي هي من
باب الشر والافساد والعدوان الفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم أثبتوا
وجود الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالية فاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها
وما هي اتم فكلما كان اكل روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك اكل روح من الارواح الفلكية بدن
معين وهو ذلك النلك المعين وكان الروح البشرية تتعلق أولا بالقلب ثم بواسطة يهتدى أثر ذلك الروح الى كل
البدن فكذلك الروح الفلكية يتعلق أولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يهتدى أثر ذلك الروح الى كاية
ذلك الفلك الى كاية العالم وكانه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتأذى في الشراير

والاعصاب الى اجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من اجزاء الاعضاء.
فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تنصل بجوانب العالم وتنتأدى قوة تلك الكواكب
بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء هذا العالم وكان بواسطة الارواح الفاعلة من القلب والدماغ
الى اجزاء البدن يحصل في كل جزء من اجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهي الغذائية والنامية والمولدة
والحساسة فتكون هذه القوى كالتساعج والاولاد لجواهر النفس المدبرة لكيفية البدن فكذلك بواسطة
الخطوط الشعاعية المنبثقة من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم تحدث في تلك الاجزاء نفوس
مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس
الفلكية مختلفة في جواهرها وما هيئاتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلان زحل مثلاً طائفة والنفوس
المتولدة من نفس فلان المشتري طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة
ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والمماثلة للنفوس المنتسبة
الى روح المشتري واذا عرفت هذا فنقول قالوا ان العلة تكون أقوى من المعلول فكل طائفة من النفوس
البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح
الفلكي أقوى وأعنى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالتسوية الى تلك الطائفة
من الارواح البشرية كالآب الشفيق والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين
اولادها على مصالحتها وتهدئتها تارة في النوم على سبيل الرؤيا وأخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا
اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذي هو
أصله ومعده ظهرت عليه أفعال بحسبه وأعمال خارقة للعادات فهذه تفصيل مذاهب من يثبت الجن
والشياطين ويرغم انهم موجودات ليست أجساماً ولا جسمانية واعلم ان قوماً من الفلاسفة طعنوا في هذا
المذهب وزعموا ان المجردة يتنوع عليه ادراك الجزئيات والمجردات يتنوع كونها فاعلة للأفعال الجزئية واعلم
ان هذا باطل لوجهين الأول انه يمكننا ان نتحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضي
على الشئيين لا بد وأن يحضره القاضي عليه ما فيها هاتين واحد هو مدرك للكل وهو النفس فيلزم أن يكون
المدرك للجزئي هو النفس الثاني هب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لانزاع
انه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز أن يقال ان تلك الجواهر المجردة المسماة
بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير ومن كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الآلات الجسمانية
تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب وأما
الذين زعموا ان الجن أجسام هوائية أو مارية فقالوا الاجسام متساوية في الحجمية والمقدار وهذا المعنيان
أعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة بالماهية لا يتنوع اشتراكها في بعض
الوازم فلم لا يجوز أن يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها الخصوصية وما هيئاتها المعينة وان كانت مشتركة
في قبول الحجمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الاجسام أجسام لطيفة نفاذة
حسنة لذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للفرق والتميز واذا كان الامر
كذلك قلنا تلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها
والاجسام الكثيفة لا تنفرقها أليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في المعظة
اللطيفة في بواطن الاجار والحديد وتخرج من الجانب الآخر فلم لا بد من مثل في هذه الصورة وعلى هذا
التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة
مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقيم
على ابطالها فلم يجز المصير الى القول بابطالها وأما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك
الصدقة والعداوة مع كل واحد وكل واحد لا يعرف الاحال نفسه أما حال غيره فانه لا يعلمه فبقى هذا الامر

في حيز الاحتمال وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو أننا نقول لا نسلم ان القول بوجود الجن والملائكة
يوجب الظن في نبوة الانبياء عليهم السلام وسيظهر الجواب عن الاجوبة التي ذكرتها فيما بعد ذلك فهذا
آخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات (المسئلة الثانية) اعلم ان القرآن والاخبار لا يدلان على وجود
الجن والشیاطین أما القرآن فآیات الایة الاولى قوله تعالى واذصرنا ابلیس نارا من الجن یستمعون القرآن
فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضی ولوا الى قومهم منذرین قالوا یا قومنا اننا سمعنا کلاما أنزل من بعد موسى
مصدقاً لما بین یدیه یدى الى الحق والى طریق مستقیم وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القرآن وعلى
انهم أنذروا قومهم والایة الثانية قوله تعالى واتبعوا ما تأتوا الشیاطین علی ملک سلیمان والایة الثالثة
قوله تعالى فی قصة سلیمان علیه السلام یعملون له ما یشاء من محارِب وغماییل وجفان کالجوابی وقدور
راسیات اعملوا وقال تعالى والشیاطین کل بناء وغواص وآخرین مقرنین فی الاصفاذ وقال تعالى وسليمان
الريح الى قوله تعالى ومن الجن من یعمل بین یدیه باذن ربہ والایة الرابعة قوله تعالى یامعشر الجن والاناس
ان استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والارض والایة الخامسة قوله تعالى انا زینا السماء الدنيا زینة
الکواکب وحفظا من کل شیطان مارد وأما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالک فی الموطأ عن صفی بن
أفلق عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة انه دخل علی أبي سعید الخدری قال فوجدته یصلی فجلست انتظره
حتى یقضى صلاته قال فسمعت نحر یکتحت سریره فی بینه فاذا هی حبة فتمت لاقبلها فأشار أبو سعید أن
اجلس فلما انصرف من صلاته أشار الى بیت فی الدار فقال ترى هذا البیت فقلت نعم فقال انه کان فیہ
فتی حدیث عهد بعمرس وساق الحدیث الى ان قال فرأى امرأته واقفة بین الناس فأدركته
غیبة فأهوى الیه بالرح لیه طعننا بسبب الغیبة فقال لا تعجل حتى تدخل وتنظر ما فی بیتک فدخل فاذا هو بحیة
مطوقة علی فراشه فركز فیها رجمه فاضطربت الحیة فی رأس الرجم وخز الفتی میتافاً نذری أیها ما کان أسرع
موتاً الفتی أم الحیة فدکرت ذلك لرسول الله صلی الله علیه وسلم فقال ان بالمدینة جذاداً أسماوا بنی الیکم
منهم فآذنه ثلاثة أيام فان بدا الیکم بعد ذلك فاقتلوه فاعاهاهوش شیطان الخبر الثاني روى مالک فی الموطأ
عن یحیی بن سعید قال لما أسرى برسول الله صلی الله علیه وسلم رأى عفریتاً من الجن یطلبه بشعلة من نار کما
التفت رآه فقال جبریل علیه السلام ألا عملک کلمات اذا قلتن طفت شعثه وخزاقیه قل أعوذ بوجه الله
الکریم وبکلماته التامات التي لا یجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ینزل من السماء ومن شر ما یخرج فیها ومن
شر ما نزل الى الارض وشر ما یخرج منها ومن شر فتن اللیل والنهار ومن شر طوارق اللیل والنهار الا طارفا
یطرق بخبر یراجح والخبر الثالث روى مالک أيضاً فی الموطأ أن کعب الاحبار کان یقول أعوذ بوجه الله
العظیم الذی لیس شیء أعظم منه وبکلمات الله التامات التي لا یجاوزهن بر ولا فاجر وبأسمائه کماها ما قد علمت
منها ما لم أعلم من شر ما خلق وذراً وبرا والخبر الرابع روى أيضاً مالک ان خالد بن الولید قال یرسل الله انی
أرقع فی منامی فقال له رسول الله صلی الله علیه وسلم قل أعوذ بکلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر
عباده ومن همزات الشیاطین وأن یمضرون والخبر الخامس ما شتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبی
صلی الله علیه وسلم الیه الجن وقراءته علیهم ودعوته ایاهم الى الاسلام والخبر السادس روى القاضی أبو بکر
فی الهدایة ان عیسی بن مریم علیهما السلام دعا ربه أن یریه موضع الشیطان من بنی آدم فأراه ذلك فاذا رأسه
مثل رأس الحیة واضع رأسه علی قلبه فاذا ~~صکر~~ الله تعالى خنس واذ لم یذکره وضع رأسه علی حبة قلبه
والخبر السابع قوله علیه السلام ان الشیطان لیجری من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منکم أحد الا وله شیطان
قبل ولا أنت یرسل الله قال ولا أنا الا ان الله تعالى أعاننی علیه فأسلم والا حدیث فی ذلك كثيرة والقدر الذی
ذكرناه کاف (المسئلة الثالثة) فی بیان ان الجن مخلوق من النار والدلیل علیه قوله تعالى والجن خلقناه
من قبل من نار السموم وقال تعالى حاکما عن ابلیس لعنه الله انه قال خلقتنی من نار وخلقته من طین واعلم
ان حصول الحیة فی النار غیر مستبعد ألا ترى ان الاطباء قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح وهما

في غاية السخونة وقال جالينوس اني بقرت مرة بطن قرد فدخلت يدي في بطنه وأدخلت اصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل تزيد ونقول أطبق الأطباء على ان الحياة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية وقال بعضهم الاغلب على الظن ان كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات (المسئلة الرابعة) ذكروا قولين في انهم لم هو بالجن الاول ان لفظ الجن مأخوذ من الاستنار ومنه الجنة لاستنار أرضها بالاشجار ومنه الجنة لكونها اسارة للانسان ومنه الجن لاستنارهم عن العيون ومنه المجنون لاستنار عقله ومنه الجنين لاستناره في البطن ومنه قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة أي وقاية وسترا واعلم ان على هذا القول يلزم أن تكون الملائكة من الجن لاستنارهم عن العيون الا أن يقال ان هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف والقول الثاني انهم هو ايهذا الاسم لانهم كانوا في أول أمرهم خزان الجنة والقول الاول أقوى (المسئلة الخامسة) اعلم ان طوائف المكلفين أربعة الملائكة والانس والجن والشيياطين واختلفوا في الجن والشيياطين فقبل الشيياطين جنس والجن جنس آخر كما ان الانسان جنس والفرس جنس آخر وقبل الجن منهم أخيار ومنهم أشرار والشيياطين اسم لاشرار الجن (المسئلة السادسة) المشهور ان الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر وأنكرأ كثر المعتزلة ذلك أما المنبئون فقد احتجوا بوجوه الاول انه ان كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان عبارة عن حيوان هو ان لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم أيضا غير ممنوع قياسا على النفس وغيره الثاني قوله تعالى لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الثالث قوله عليه السلام ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم أما المنكرون فقد احتجوا بأمور الاول قوله تعالى حكاية عن ابليس لعنه الله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي صرح بأنه ما كان له على البشر سلطان الا من الوجه الواحد وهو القضاء الوسوسة والدعوة الى الباطل الثاني لاشارة الانبياء والعلماء المحققين يدعون الناس الى لعن الشيطان والبراءة منه فوجب أن تكون العداوة بين الشيياطين وبينهم أعظم أنواع العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى ايصال البلاء والشر اليهم لوجب أن يكون تضرر الانبياء والعلماء منهم أشد من تضرر كل أحد ولما لم يكن كذلك علما انه باطل (المسئلة السابعة) اتفقوا على ان الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينامون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وأما الجن والشيياطين فانهم بما يكون ويشربون قال عليه السلام في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وأيضا فانهم يتوالدون قال تعالى أفقتخذونه وذريته أولياء من دوني (المسئلة الثامنة) في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار ذكروا انه يغوص في باطن الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم الا فضيقوا بحجاريه بالجوع وقال عليه السلام لولا ان الشيياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها لانه يتشع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ الشيياطين في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك الجوارى أو تدخل تلك الاجسام الثاني ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين أهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يحضهم بعزيب الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل في داخل البدن لصار كانه نفذ النار في داخل البدن ومعلوم انه لا يحس بذلك الرابع ان الشيياطين يحبون المعاصي وأنواع الكفر والنسق ثم ان تضرع بأعظم الوجوه اليهم ليظهر وأنواع الفسق فلا تجد منه أثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى لامن عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا وأجاب مثبتو الشيياطين عن السؤال الاول بأن على القول بأنها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضا زائل وعن الثاني لا يبعد أن يقال ان الله وملائكته ينعونهم عن ايذاء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز أن يقول الله تعالى لنار ابراهيم يا نار

كوني بردا وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله هاهنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون واعلمهم يفعلون
 بعض القبائح دون بعض (المسئلة التاسعة) في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره
 الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء قال القلب مثل قبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل باب او مثل هدف
 ترى اليه السهام من كل جانب او مثل امرأة منصوبة تجتاز عليها الانحطاس فتترامى فيها صورة بعد صورة
 او مثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من انهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الانهار المتجددة في القلب
 ساعة فساعة اقامن الظاهر كالحواس الخمس واتامن البواطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق
 المركبة في مزاج الانسان فانه اذا درك بالحواس شيئا حصل منه أثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة
 او الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب وأما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة
 فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينقل القلب من
 حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب وأخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر
 وأعني بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار وأعني بها ادراكات وعلمو ما على سبيل التجدد
 وأما على سبيل التذكر وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر
 هي المحركات للارادات والارادات محركة للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى
 ما يدعوا الى الشر أعني الى ما يضر في العاقبة والى ما ينفع أعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان
 فاقترع الى اسمين مختلفين فالخواطر المحمودة يسمى الهاما والمذمومة يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر
 أحوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا ملخص
 كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه (المسئلة العاشرة) في تحقيق الكلام فيما ذكره
 الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض الا من بعد مزيد التنقيح فنقول لابد
 قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات (المقدمة الاولى) لاشك ان هاهنا مطلوب ومهروب وكل
 مطلوب فاما أن يكون مطلوب لذاته أو لغيره ولا يجوز أن يكون كل مطلوب مطلوب لغيره وأن يكون كل مهروب
 مهروب بآئنه لغيره والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لابد من الاعتراف بوجود شيء يكون
 مطلوب لذاته وبوجود شيء يكون مهروب بآئنه لذاته (المقدمة الثانية) ان الاستمرار على ان المطلوب
 بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن
 والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما (المقدمة الثالثة) ان اللذة عند كل قوة من القوى
 النفسانية شيء آخر فاللذة عند القوة الباصرة شيء واللذة عند القوة السامعة شيء آخر واللذة عند القوة
 الشهوانية شيء ثالث واللذة عند القوة الغضبية شيء رابع واللذة عند القوة العاقلة شيء خامس (المقدمة
 الرابعة) ان القوة الباصرة اذا أدركت موجودا في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري
 وقوف الذهن على ماهية ذلك المرقى وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيا أو مؤلما وخاليا عنهم فان
 حصل العلم بكونه لذيا ارتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم
 بكونه مؤلما ارتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه فان لم يحصل العلم
 بكونه مؤلما ولا بكونه لذيا لم يحصل في القلب لارغبة الى الفرار عنه ولارغبة الى تحصيله (المقدمة
 الخامسة) ان العلم بكونه لذيا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خالسا عن
 المعارض والمعاوق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثلا اذا رأى نابتا طعما لذيا فعملنا
 بكونه لذيا انما يؤثر في الاقدام على تناوله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد اما اذا اعتقدنا انه حصل
 فيه ضرر زائد فنهذ هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فأيه ما غلب على ظنه انه أرجح عمل بقضى
 ذلك الرجحان ومثال آخر لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقى نفسه من السطح العالي الا انه انما
 يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه أو يتوصل

به الى تحصيل منفعة أعلى حالها فنبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذياً أو ولماً انما يوجب الرغبة والنفرة
 اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان ان التقرير الذي يبتدئ على أن
 الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيباً ذاتياً بالزوم باعتبارها وذلك لان هذه الافعال مصدرها القريب
 هو القوى الموجودة في العضلات الان هذه القوى صالحة للفعول وللترك فامتنع صيرورتها مصدرها للفعول
 بدلا عن الترك وللترك بدلا عن الفعل الا بضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد
 وتحدث لاجل العلم بكونها لذية أو مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه
 ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى علوم وادراكات وتصورات تحصل في جوهر
 النفس من الاسباب الخارجية وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقي وهو ان الله
 تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب فهذا التلخيص الكلام في أن الفعل كيف يصدر عن
 الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة فالواثبت ان المصدر القريب للافعال
 الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والا وتارفت ان تلك القوى لا تصير مصادر للفعول والترك
 الا عند انضمام الميل والارادة اليها او ثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذياً
 أو ولماً وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون بخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل
 واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه وثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله
 أمر لازم وما ذاتياً واجبا فانه اذا أحس بالشيء وعرف كونه ملائماً لمال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه
 تحركت القوة الى الطلب فاذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شبهة طائفة من الخارج
 وفرضنا انه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديدة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل
 الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل
 هذا الشيطان أو لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق ان نقول ان
 اتفاق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناً بالالهام وان اتفق حصولها في الطرف الضار سميناً
 بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق وصديق الا انه لا يبعد
 أن يكون الانسان غافلاً عن الشيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكر يترتب الميل عليه
 ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي أتى به الشيطان الخارجى ليس الا ذلك التذكر واليه الاشارة
 بقوله تعالى حاكماً عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي القائل
 أن يقول فالانسان انما يقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالتشيطان ان كان اقدامه على المعصية بتذكير
 شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان
 الاول انما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما
 ذاك الا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله تعالى فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق
 العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله أعوذ بك من ذلك واليه أعلم
 (المسئلة الحادية عشر) اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فرعاً صار بحيث كأنه
 يسمع في داخل قلبه ودماعه أصواتاً خفية وحرراً خفية فكان متكلماً بكم معه ومخاطباً بخاطبه فهذا
 أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان تلك الاشياء
 ليست حروفاً ولا أصواتاً وانما هي تخیلات الحروف والاصوات وتخیل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله
 في الخيال وهذا كما اننا اذا تخيلنا صور الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء غير موجودة
 في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وأمثلةها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية
 مجرى الصورة المرسومة في المرآة فاننا اذا أحسستنا في المرآة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لاجل
 انه حضرت ذوات هذه الاشياء في المرآة فان ذلك محال وانما الحاصل في المرآة رسوم هذه الاشياء وأمثلةها

وصورها وإذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعلم أن الحال في تخيل الحروف والكلمات المجموعة كذلك
فهذا قول جمهور الفلاسفة ولقائل أن يقول هذا الذي سميت به تخيل الحروف والكلمات هل هو مسار
للعرف والكلمة في الماهية أولا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى أن الحاصل في الخيال حقائق
الحروف والاصوات والى أن الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء وان كان
الحق هو الثاني وهو أن الحاصل في الخيال شيء آخر يخالف للمبصرات والمسموعات فينبذ ذيعود السؤال
وهو أنا كيف نجد من أنفسنا صور هذه المراتب وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمات والعبارات وجدنا
لأنشك أنها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على الذهن فهذا ينتهي الكلام في كلام
الفلاسفة أما الجمهور الأعظم من أهل العلم فانهم سلموا أن هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف وأصوات
حقيقة واعلم أن القائلين بهذا القول قالوا فاعمل هذه الحروف والاصوات أما ذلك الإنسان أو إنسان آخر
وأما شيء آخر روحاني ما بين يمكنه القاء هذه الحروف والاصوات الى هذا الإنسان سواء قيل أن ذلك المتكلم هو
الجن والشياطين أو الملك وأما أن يقال خالق تلك الحروف والاصوات هو الله تعالى أما القسم الأول وهو
أن فاعل هذه الحروف والاصوات هو ذلك الإنسان فهذا قول باطل لأن الذي يحصل باختيار الإنسان
يكون قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الإنسان لكان الإنسان إذا أراد دفعها أو تركها
لقدر عاينه ومعلوم أنه لا يقدر على دفعها فانه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فذلك الخواطر تتوارد على
طبيعته وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره وأما القسم الثاني وهو أنها حصلت بفعل إنسان آخر فهو ظاهر
الفساد وباطل هذان القسمان بقي الثالث وهي أنها من فعل الجن أو الملك أو من فعل الله تعالى أما الذين
قالوا أن الله تعالى لا يجوز أن يفعل القبايح فاللائق بذهنبهم أن يقولوا أن هذه الخواطر الخبيثة ليست من
فعل الله تعالى فبقي أنها من أحداث الجن والشياطين وأما الذين قالوا أنه لا يتجسس من الله شيء فليس في
مذهبهم مانع يمنعهم من إسناد هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم النوبة يقولون للعالم الهان أحدهم ما خبر
وعسكره الملائكة والثاني شرب وعسكره الشياطين وهما يتنازعان أبدا كل شيء في هذا العالم فكل واحد
منهما متعلق به والخواطر الداعية الى اعمال الخير انما حصلت من حسا كرا لله والخواطر الداعية الى اعمال
الشر انما حصلت من عسا كرا للشيطان واعلم أن القول باثبات الالهين قول باطل فاسد على ما ثبت له هذه
بالدلالة فهذا منتهى القول في هذا الباب (المسئلة الثانية عشر) من الناس من أثبت لهذه
الشياطين قدرة على الاحياء وعلى الامانة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورتها الاصلية
وخلقتهم الاولية ومنهم من أنكر هذه الاحوال وقال أنه لا قدرة لها على شيء من هذه الاحوال أما أصحابنا فقد
أقاموا الدلالة على أن القدرة على اليجاد والتكوين والاحداث ليست الا لله فبطلت هذه المذهب بالكلية
وأما المعتزلة فقد سلموا أن الإنسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان أن
هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحياة ودليلهم أن قالوا الشيطان جسم وكل جسم فانه قادر
بالقدرة والقدرة لا تصلح ليجاد الاجسام فهذه مقدمات ثلاث (المقدمة الاولى) أن الشيطان جسم وقد
بنوا هذه المقدمة على أن ما سوى الله تعالى اتمام تميز واما حال في التميز وليس لهم في اثبات هذه المقدمة شبهة
فضلا عن حجة وأما المقدمة الثانية وهي قولهم الجسم انما يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على أن الاجسام
مما تنزله مماثلة فلو كان شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبناء هذه المقدمة على مماثل
الاجسام وأما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب أن لا تصلح
القدرة الحادثة لخلق الاجسام وهذا أيضا ضعيف لانه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة
الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع
وجوده فهذا اتمام الكلام في هذه المسئلة (المسئلة الثالثة عشر) اختلفوا في أن الجن هل يعلمون
الغيب وقد بين الله تعالى في كتابه أنهم بقوا في قيد سليمان عليه السلام وفي حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا

يعلمون موته وذلك يدل على انهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد الى السموات أو يقرب منها ويخبر به عن الغيوب على ألسنة الملائكة ومنهم من قال لهم طرق أخرى في معرفة الغيوب لا يعلمها الا الله واعلم ان فتح الباب في أمثال هذه المباحث لا يفيد الا الظنون والحسبان والعالم بحقائقها هو الله تعالى (الركن الخامس) من أركان مباحث الاستعاذة المطالب التي لا جأها يستعاذ علم اننا قد بينا ان حاجات العبد غير متناهية فلا خير من الخيرات الا وهو محتاج الى تخصيصه ولا شئ من الشرور الا وهو محتاج الى دفعه وباطاله فقوله أعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية وكما هو أمور غير متناهية ونحضر نبيه على معاقدها فنقول الشرور اما أن تكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب واما أن تكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان أما القسم الاول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة واعلم ان أقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن أن يعتقد اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن أن يعتقد اعتقادا خاطئا يخطأ ويدخل في هذه الجمل مذهب فرق الضلال في العالم وهي اثنان وسبعون فرقة من هذه الامة وسبع مائة وأكثر خارج عن هذه الامة فقوله أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها وأما ما يتعلق بالاعمال البدنية فهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدينية ومنها ما يفيد المضار الدنيوية فأما المضار الدينية فيكمل ما منى الله عنه في جميع أقسام التكليف وضبطها للمعذرة وقوله أعوذ بالله يتناول كلها وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والاسقام والحرق والفرق والنقر والزمانة والعشى وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية فقوله أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل ان قوله أعوذ بالله يتناول ثلاثة أقسام وكل واحد منها يجري مالا نهائية له أو لها الجمل ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجملات غير متناهية فالعبد يستعيذ بالله منها ويدخل في هذه الجمل مذهب أهل الكفر وأهل البدعة على كثرتها وثانيها الفسق ولما كانت أنواع التكليف كثيرة جدا وكتب الاحكام محتوية عليها كان قوله أعوذ بالله متناولا لكلها وثالثها المذمومات والآفات والخفافات ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية كان قوله أعوذ بالله متناولا لكلها ومن أراد أن يحيط بها فلا يطالع كتب الطب حتى يعرف في ذلك لكل واحد من الاعضاء أنواعا من الآلام والاسقام ويجب على العاقل انه اذا أراد أن يقول أعوذ بالله فانه يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الاجناس الى أنواعها وأنواع أنواعها ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل ثم اذا استحضر تلك الأنواع التي لا حد لها ولا عدل لها في خياله ثم عرف ان قدرة جميع الخلائق لا تنفي بدفع هذه الاقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على أن يلجئ الى القادر على دفع مالا نهائية له من المقدورات فيقول عند ذلك أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والخفافات ولنتقصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي

الباب الثالث في اللطائف المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(التكئة الاولى) في قوله أعوذ بالله هروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا هو الطريق المتعين في أول الامر لان في أول الامر لا طريق الى معرفته الا بأن يستدل باحتياج الخلق على وجود الحق الغني القادر فقوله أعوذ اشارة الى الحاجة التامة فانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة وقوله بالله اشارة الى الغنى التام للحق فقول العبد أعوذ اقرار على نفسه بالنقر والحاجة وقوله بالله اقرار بأمرين أحدهما بأن الحق قادر على تخصيص كل الخيرات ودفع كل الآفات والثاني ان غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للعاجات الا هو ولا معطي للخيرات الا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شئ سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله ففرزوا الى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله أعوذ ثم اذا وصل الى غيبة الحق وصار غريفا في نور جلال الحق شاهد قوله قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول أعوذ بالله (التمة الثانية) ان قوله أعوذ بالله اعتراف بحجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على انه لا وسيلة

الى القرب من حضرة الله الاله المجز والانتكسار ثم من الكلمات النبوية قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور وعرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والحلال (التمكية الثالثة) ان الاقدام على الطاعات لا تيسر الا بعد الفرار من الشيطان وذلك هو الاستعاذة بالله الا ان هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة الى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يجوز الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكانه قيل له الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة عليها وذلك يوجب الايمان بما لانهاية له وذلك ليس في وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلمك كيفية الخوض فيها نقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (التمكية الرابعة) ان سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يرفع الآفات عنك ثم ان أجل الامور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعدته وآياته وبيناته ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته عن المحرمات فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات فلا جرم كان سمي الشيطان في الصد عنه أباغ وكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان أشد فلهذا الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة (التمكية الخامسة) الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحمن مولى الانسان وخالفه ومصلح مهماته ثم ان الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في أن يتجرى مرضاة مالكة لخاصه من زجة ذلك العدو فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع البهجة والكرامة لدى العدو وأقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالتقام الاول هو الفرار وهو قوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم والمقام الثاني هو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم (التمكية السادسة) قال تعالى لا يعصيه الا المظهرون فالتقلب لما يتعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال أعوذ بالله حصل الطهور فعند ذلك يستعد للصلاة الحقيقية وهي ذكر الله تعالى فقال بسم الله (التمكية السابعة) قال أرباب الاشارات لك عدوان أحدهما ظاهر والاخر باطن وأنت مأثور بما جرت بهما قال تعالى في العدو الظاهر قاتلو الذين لا يؤمنون بالله وقال في العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فكانه تعالى قال اذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى أن يدركم ربكم بجمعة آتاف من الملائكة مسومين واذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وأيضا فحاربة العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر لان العدو الظاهر ان وجد فرصة في متاع الدنيا والعدو الباطن ان وجد فرصة في الدين واليقين وأيضا فالعدو الظاهر ان غلبنا كما مجورين والعدو الباطن ان غلبنا كما مفتونين وأيضا فنقله العدو الظاهر كان شهيدا ومن قتله العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن اولى وذلك لا يكون الا بأن يقول الرجل بقلبه ولسانه أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (التمكية الثامنة) ان قلب المؤمن أشرف البقاع فلا تجدد ديارا طيبة ولا بساين عامرة ولا رياضاً فاضرة الا وقلب المؤمن أشرف منها بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء بل فوق المرأة لان المرأة ان عرض عليها بحجاب لم يرفها شيء وقلب المؤمن لا يحجب به السموات السبع والكرسى والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الحكم الطيب والعمل الصالح يرفعه بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما باصفات الصمدية وما يدل على ان القلب أشرف البقاع وجوه للآلؤل انه عليه السلام قال القبر روضة من رياض الجنة وماذا لك الا انه صار مكان عبد صالح ميت فاذا كان القلب سريرا لمعرفة الله وعرشا لاهيته وجب أن يكون القلب أشرف البقاع الثاني كان الله تعالى يقول يا عبادي قلبك بسببتي وجنتي بسببتي فلما لم تجل على بسببتي بل أنزلت معرفتي فيه فكيف أبجل بسببتي عليك

وكيف أمنعك منه الثالث انه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان الجنة فقال في مقعد صدق عند ملك مقتدر ولم يقل عند الملك فقط لكنه قال أنا في ذلك اليوم أكون ملكا مقتدرا وعبيدي يكونون ملوكا الا انهم يكونون تحت قدرتي اذ عرفت هذه المقدمة فنقول كانه تعالى يقول يا عبيدي اني جعلت جنتي لك وانت جعلت جنتك لي لكذلك ما أنصفته في فهل رأيت جنتي الا الآن وهل دخلتها فيقول العبد لا يارب فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وأن يقول العبد نعم يارب فيقول تعالى انك بعد ما دخلت جنتي ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتي لاجل نزولك وقلت له أخرج منها مذموما مدحورا فأخرجت عدوك قبل نزولك وأما أنت فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة كيف يلبق بك أن لا تخرج عدوك ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول الهي أنت قادر على اخراجه من جنتك وأما أنا فعاجز ضعيف ولا أقدر على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذ ادخل في حياية الملك القاهر صار قويا فادخل في حيايتي حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه قلنا قال أهل الاشارة كانه تعالى يقول للعبد أنت الذي أزيات سلطان المعرفة في حجرة قلبك ومن أراد أن ينزل سلطانا في حجرة نفسه وجب عليه أن يكنس تلك الحجرة وأن ينظفها ولا يجب على السلطان تلك الاعمال فنظف أنت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة التاسعة) كانه تعالى يقول يا عبيدي ما أنصفته في أتدري لاي شئ تكثر ما بيني وبين الشيطان انه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة وكان في الظاهر مقرا بالهبة وانما تكثر ما بيني وبينه لاني أمرته بالسجود لآييك آدم فامتنع فلما تكبر نفسيته عن خدمتي وهو في الحقيقة ما عادي اباك انما امتنع من خدمتي ثم انه بعد ذلك منذ سبعين سنة وأنت تحبه وهو يخالفك في كل الخيرات وأنت توافقه في كل المرات فارتكز هذه الطريقة المذمومة واطهر عداوته فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة العاشرة) أما ان نظرت الى قصة آييك فانه أقسم بانه له من الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الامر أنه سعى في اخراجه من الجنة وأما في حقل فانه أقسم بأنه يضلك ويغويك فقال فبعزتك لا يغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته مع من أقسم انه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم انه يضله ويغويه (النكتة الحادية عشر) انما قال أعوذ بالله ولم يذكر اسماء آخر بل ذكر قوله الله لان هذا الاسم أبلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الاسماء والصفات لان الاله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك الا اذا كان قادرا عليها حكما فقل أعوذ بالله جاز مجرى أن يقول أعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك لان السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله لان السارق عالم بأن ذلك السلطان وان كان قادرا الا انه غير عالم بالقدره وحدها غير كافية في الزجر بل لابتدعها من العلم وأيضا فالقدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر لان الملك اذا رأى منكرا الا انه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه أما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصل الحكمة المانعة من القبايح فها هنا يحصل الزجر الكامل فاذا قال العبد أعوذ بالله فكانه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشئ من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام (النكتة الثانية عشر) لما قال العبد أعوذ بالله من الشيطان الرجيم دل ذلك على انه لا يرضى بأن يجاور الشيطان وانما لم يرض بذلك لان الشيطان عاص وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة فاذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصي فبأن لا يرضى بجوار عين المعصية أولى (النكتة الثالثة عشر) الشيطان اسم الرجيم صفة ثم انه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا الشيطان بقي في الخدمة ألوفامن السنين فهل سمعت انه ضربنا أو فعل ما يبوهنا ثم انا مع ذلك رجناه حتى طردناه وأما أنت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لا لقال في النار الخالدة فكيف لا تشغل بطرده ولعنه فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (النكتة الرابعة عشر) لقائل أن يقول لم يقل أعوذ بالملائكة مع ان أدون ملائكة من الملائكة فكيف في دفع الشيطان

فما السبب في ان جعل ذكر هذا الكتاب في مقابلة ذكر الله تعالى وجوابه كانه تعالى يقول عبدي انه راك
وأنت لاتراه بدليل قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وانما نفذ كيدهم فيكم لانه يراكم وأنتم
لا ترونه فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان وهو الله سبحانه وتعالى فقولوا أعوذ بالله من الشيطان
الرجيم (الْحِكْمَةُ الْخَامِسَةُ عَشْرُ) أدخل الالف واللام في الشيطان ليكون تسميها للجف من لان
الشياطين كثيرة مربية وغير مربية بل المرقى ربما كان أشد حكي عن بعض المذكرين انه قال في مجلسه
ان الرجل اذا أراد ان يتصدق فانه يأتيه سبعون شيطانا فيسئلون يديه ورجليه وقلبه وعينه وعنه من الصدقة
فما سمع بعض القوم ذلك فقال اني اقاتل هؤلاء السبعين وخرج من المسجد وأتى المنزل وملا ذيله من الخنطة
وأراد أن يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربته حتى أخرجت ذلك من ذيله فرجع
الرجل خائبا الى المسجد فقال المذكر ما ذا عملت فقال هزمت السبعين فخافت أمتهم فهزمتني وأمان جعلنا
الالف واللام للعهد فهو أيضا جائز لان جميع المعاصي يرضى هذا الشيطان والراضى يجري مجرى الفاعل
له واذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية فان عند أبي حنيفة قراءة الامام قراءة لاه مقدي من حيث
رضي بها وسكت خلفه (الْحِكْمَةُ السَّادِسَةُ عَشْرُ) الشيطان ما خوذ من شطن اذا بعد لحكم عليه
بكونه بعيدا وأما المطيع فقريب قال الله تعالى واسجد واقترب والله قريب منك قال الله تعالى واذا سألك
عبادي عني فاني قريب وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرصا بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فوصول
بجعل السعادة قال الله تعالى وأزمتهم كلمة التقوى فدل هذا على انه جعل الشيطان بعيدا مرصوما وجعلك
قريبا موصولا ثم انه تعالى أخبرنا ان يجعل الشيطان الذي هو بعيد قريبا لانه تعالى قال ولن تجد لسنة الله
تحويلا فاعرف انه لما جعلك قريبا فانه لا يطرده ولا يبعدك عن فضله ورحمته (الْحِكْمَةُ السَّابِعَةُ عَشْرُ)
قال جعفر الصادق انه لا بد قبل القراءة من التعوذ وأما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها والحكمة فيه ان
العبد قد ينسج لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فأمر الله تعالى العبد بالتعوذ لئلا يصير لسانه طاهرا فيقرأ
بلسان طاهر كلاما أنزل من رب طيب طاهر (الْحِكْمَةُ الثَّامِنَةُ عَشْرُ) كانه تعالى يقول انه شيطان
رجيم وأنارحن رجيم فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم (الْحِكْمَةُ التَّاسِعَةُ عَشْرُ)
الشيطان عدوك وأنت عنه غافل غائب قال تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فعلى هذا لا عدو
غائب ولا حبيب غائب لقوله تعالى والله غالب على أمره فاذا قصدك العدو والغائب فافزع الى الحبيب
الغالب والله سبحانه وتعالى أعلم بمراده

الباب الرابع في المسائل المتنوعة بقوله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

(المسئلة الاولى) فرق بين أن يقال أعوذ بالله وبين أن يقال بالله أعوذ فان الاول لا يفيد الحصر
والثاني يفيد فلم ورد الامر بالاول دون الثاني مع اننا بينا ان الثاني أكمل وأيضا جاء قوله الحمد لله وجاء قوله
لله الحمد وأما هنا فقد جاء أعوذ بالله وما جاء قوله بالله أعوذ في الفرق (المسئلة الثانية) قوله أعوذ
بالله لفظه انظر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم أعذني ألا ترى انه قال واني أعيد هاتين وذريتهما من الشيطان
الرجيم ~~كقوله~~ أستغفر الله أي اللهم اغفر لي والدليل عليه ان قوله أعوذ بالله اخبار عن فعله وهذا التقدير
لا فائدة فيه انما الفائدة في أن يعبد الله في السبب في انه قال أعوذ بالله ولم يقل أعذني والجواب ان بين
الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وقال وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم فكان
العبد يقول انما علم لو ان الانسان ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديته حيث قلت أعوذ بالله فأت مع نهاية
الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تفي بعهد الربوبية فتقول اني أعبدك من الشيطان الرجيم (المسئلة ج)
أعوذ فعل مضارع وهو يصلح للعال والاستقبال فهل هو حقيقة فيهم ما والحق انه حقيقة في الحال مجاز
في الاستقبال وانما يختص به محرف السين وسوف لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين
الحاضر والماضى ه كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم و كيف العامل فيه ولا شك انه معمول

فما هو ز قوله أعوذ بـ... على ان العبد مستعبد في الحال وفي كل المستقبل وهو الكمال فهل يدل على ان
هذه الاستعاذة باقية في الجنة قوله أعوذ بحماية عن النفس ولا بد من الاربعة المذكورة في قوله اتين أما
المباحث العقلية المتعلقة بالبائس في قوله أعوذ بالله فهي كثيرة ١ البائس في قوله بالله باء الاصاق وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) البصريون يسمونه باء الاصاق والكوفيون يسمونه باء الاكلة ويسميه قورم باء التضمين واعلم
ان حاصل الكلام ان هذه الباء متعلقة بفعل لا بحالة والفائدة فيه انه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه
الابوابطة الشيء الذي دخل عليه هذا الباء فهو باء الاصاق لكونه سبباً للاصاق وباء الاكلة لكونه داخل
على الشيء الذي هو آلة (المسئلة الثانية) اتفقوا على انه لا بد فيه من ضمائر فالتا اذا قلت بالتلم
لم يكن ذلك كلاماً مفيداً بل لا بد وأن تقول كتبت بالقلم وذلك يدل على أن هذا الحرف متعلق بضمير ونظيره
قوله بالله لا فعلن ومعناه أحلف بالله لا فعلن فحذف أحلف لدلالة الكلام عليه فكذا ها هنا ويقول الرجل
لمن يتأذنه في سفره على اسم الله أي سر على اسم الله (المسئلة الثالثة) لما ثبت انه لا بد من الضمائر
فنعقول الحذف في هذا المقام أفصح والسبب فيه انه لو وقع التصريح بذلك المضمير لاختص قوله أعوذ بالله
بذلك الحكم المعين اما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب ويقع في الخطا طرأ أن جميع المهمات لانتم
الابوابطة الاستعاذة بالله والاعند الابتداء باسم الله ونظيره انه قال الله أكبر ولم يقل انه أكبر من الشيء
الفلاني لاجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا هنا (المسئلة الرابعة) قال سيدي لم يكن لهذه الباء
عمل الا الكسر فكسرت لهذا السبب فان قيل كاف التشبيه ليس لها عمل الا الكسر ثم انها ليست بكسورة
بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قائم مقام الاسم وهو في العمل مثل ضعيف أما الحرف فلا وجود له الا بحسب
هذا الاثر فكان فيه كلاماً قوياً (المسئلة الخامسة) الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى قل ما كنت
بدعاً من الرسل وقد تكون زائدة وهي على أربعة أوجه أحدها الاصاق وهي كقوله أعوذ بالله وقوله
بسم الله وثانيها التبعيض عند الشافعي رضي الله عنه وثالثها التأكيد كقوله تعالى وما ربك بظلام
للعبيد ورابعها التعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم أي أذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى في قال *
حل باعدائك ما حل بي * أي حل في أعدائك وأما باء القسم وهو قوله بالله فهو من جنس باء الاصاق (المسئلة
السادسة) قال بعضهم الباء في قوله وامسحوا برؤوسكم زائدة والتقدير وامسحوا رؤوسكم وقال الشافعي
رضي الله عنه انها تفيد التبعيض حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه الاول ان هذه الباء اما أن تكون
لغوا أو مفيدة والاول باطل لان الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكم الحاكمين لغو في غاية البعد وذلك لان
المقصود من الكلام اظهار الفائدة فعمله على اللفظ على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فائدة زائدة وكل من قال
بذلك قال ان تلك الفائدة هي التبعيض الثاني ان الفرق بين قوله مسحت يدي المتبدل وبين قوله مسحت
يدي بالمتبدل يكفي في صحة صدقه ما اذا مسح يده بجزء من أجزاء المتبدل الثالث ان بعض أهل اللغة قال
الباء قد تكون للتبعيض وأنكره بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان الباء تفيد التبعيض ومقدار
ذلك البعض غير مذكور فوجب أن تفيد أي مقدار يسمى بعضاً فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس
وهذا هو قول الشافعي والاشكال عليه انه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وأيديكم فوجب أن يكون
مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كافياً في التيمم وعند الشافعي لا بد فيه من الاتمام وله أن يجيب
فيقول مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم بأقل جزء من الأجزاء الا ان عند الشافعي الزيادة على النص
ليست نهضاً فأوجبنا الاتمام لسائر الأدلة وفي مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام
فأكتفينا بالقدر المذكور في هذا النص (المسئلة السابعة) فترع أصحاب أبي حنيفة على باء الاصاق
مسائل احداها قال محمد في الزيادات اذا قال الرجل لامرأته أنت طالق بشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق
وهو كقوله أنت طالق ان شاء الله ولو قال شيئة الله يقع لانه أخرجه من مرجع التعليل وكذلك أنت طالق
بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع أما اذا قال أنت طالق بعلم الله أو لعلم الله فانه يقع الطلاق

في الوجهين ولا بد من الفرق وثانيها قال في كتاب الايمان لو قال لامرأته ان خرجت من هذه الدار الا باذني
فأنت طائقي فانهم يحتاج في كل مرة الى اذنه ولو قال ان خرجت الا ان أذن لك فأذن لها مرة كفي ولا بد من
الفرق وثانيها لو قال لامرأته طلق نفسك ثلاثا بألف فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلاث الالف وذلك ان
الباء هاءا تتبدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل فصار بازا كل طائفة ثلاث الالف ولو قال طلق نفسك
ثلاثا على ألف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء عند أبي حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط
وعند صاحبيه تقع واحدة بثلاث الالف قلت وهاهنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء ١ قال أبو حنيفة الثمن
انما يتميز عن الثمن بدخول حرف الباء عليه فاذا قلت بعث كذا بكذا فاذا دخل عليه الباء هو الثمن فقط
وعلى هذا الفرق بين مسئلة البيع الفاسد فانه قال اذا قال بعث هذا الكراباس بعت من الخمر صبح البيع وانعقد
فاسدا واذا قال بعث هذا الخمر بهذا الكراباس لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر عن وفي الصورة
الثانية الخمر عن وجعل الخمر عننا جائزا اما جعله مضافا فانه لا يجوز ب قال الشافعي اذا قال بعث
منك هذا الثوب بهذا الدرهم فمعين ذلك الدرهم وعند أبي حنيفة لا يعين ج قال الله تعالى ان الله
اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة فجعل الجنة ثمن النفس والمال ومن أموال
الفقه مسائل ١ الباء تبدل على السمية قال الله تعالى ذلك بأنهم شاقوا الله هاهنا الباء دلت على
السمية وقيل انه لا يصح لانه يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا
السبب ب اذا قلنا الباء تفيد السمية فما الفرق بين باء السمية وبين لام السمية لا بد من بيانه ج
الباء في قوله سبحانه اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانه لا يدري ان هذه الباء بماذا تتعلق وكذلك البحث
عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذه الباء د قيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة
وعلموها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من
بسم الله قلت لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذه الباء بالاصاق فهو يلصق العبد
بالرب فهو كالمقصود * النوع الثالث من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجز فان هذه الكلمة
اشتملت على نوعين منها أحدهما الباء وثانيها الفظ من فنة قول في لفظ من مباحث ١ انك تقول أخذت
المال من ابنك فتمسك النون ثم تقول أخذت المال من الرجل فتفتح النون فهاهنا اختلاف آخر هذه
الكلمة واذا اختلفت الاحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة فهاهنا اختلاف آخر هذه
الكلمة باختلاف العوامل فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركات فوجب كون هذه
الكلمة معربة ب كلمة من وردت على وجوه أربعة ابتداء الغاية والتبعية والتبيين والزيادة ج قال
المبرد الاصل هو ابتداء الغاية والبواقي مفرعة عليه وقال آخرون الاصل هو التبعية والبواقي مفرعة
عليه د أنكسر بعضهم كونها زائدة وأما قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فائدة زائدة
فكانه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله ه الفرق بين من وبين عن لا بد من
ذكره قال الشيطان ثم لا يتنهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمالكهم وفيه - والآن الاول
لم خص الاولين بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن الثاني لما ذكر الشيطان لفظ من وانظر عن فلم جاءت
الاستعانة بلفظ من فقال أعوذ بالله من الشيطان ولم يقل عن الشيطان * النوع الرابع من مباحث هذا الباب
الشيطان مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرحيم في حق الشيطان فعيل بمعنى منعول
كما ان الرحيم في حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي انفرار من الشيطان
الرحيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهما وهذا ينشأ عنه قول الشوية الذين يقولون ان الله
وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم الرحيم الفاضل وابليس هو الاخ اللئيم الخسيس المؤذي فالعاقل
يفتر من هذا الشرير الى ذلك الخير ب الاله هل هو رحيم كريم فان كان رحيمًا كما عفا فلم يخلق الشيطان
الرحيم وسلطه على العباد وان لم يكن رحيمًا كما عفا في الرجوع اليه والاستعانة به من شر

الشیطان ج الملائكة فی السموات هل یقولون أعوذ بالله من الشیطان الرجیم فان ذکره فانما یستعینون من شرور أنفسهم لامن شرور الشیطان د أهل الجنة فی الجنة هل یقولون أعوذ بالله ه الانبیاء والصديقون لم یقولون أعوذ بالله مع ان الشیطان أخبر أنه لا تعلق لهم بهم فی قوله فبعزتك لا غوینهم أبعین الاعداد منهم المخلصین و الشیطان أخبر أنه لا تعلق لهم بهم الا فی مجرد الدعوة حیث قال وما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی ولوموا أنفسکم وأما الانسان فهو الذی ألقى نفسه فی البلاء فیکانت استعاذة الانسان من شر نفسه أهم وألزم من استعاذته من شر الشیطان فلم بدأ بالجانب الاضعف وترك الجانب الاهم

• (الکتاب الثانی فی مباحث بسم الله الرحمن الرحیم وفيه أبواب) •

الباب الاول فی مسائل جارية بحری المنتدات وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) قد بینا ان البسم من بسم الله الرحمن الرحیم متعاقبة بضمير فتقول هذا المضمر یحمل أن یرکب اسماء وأن یرکب فعلاً وعلى التقديرین فیجوز أن یرکب متعاقباً ما وأن یرکب متأخراً فهذه أقسام أربعة أما اذا کان متعاقباً ما وکان فعلاً فکقولک ابدأ باسم الله وأما اذا کان متعاقباً ما وکان اسماً فکقولک ابدأ باسم الله وأما اذا کان متأخراً وکان فعلاً فکقولک باسم الله ابدأ وأما اذا کان متأخراً وکان اسماً فکقولک باسم الله ابدأ وأما اذا کان متأخراً وکان اسماً فکقولک باسم الله ابدأ ويجب البحث هاهنا عن شیهین الاول ان التقديم أولى أم التأخیر فتقول کلاهما وادعی القرآن أما التقديم فکقولک بسم الله مجراها ومرساها وأما التأخیر فکقولک اقرأ باسم ربک وأقول التقديم عندي أولى ویدل علیه وجوه الاول انه تعالى قدیم واجب الوجود لانه فیکون وجوده سابقاً على وجود غيره والسابق بالذات یرتفع السبق فی الذکر الثانی حال تعالى هو الاول والاخر وقال قد الامر من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم فی الذکر اذ دخل فی التعظیم الرابع انه قال ایلک نعبد وها هنا الفعل متأخر عن الاسم فوجب أن یرکب فی قوله باسم الله كذلك فیکون التقديم باسم الله ابتدئ الخامس سمعت الشيخ الوالد ضیاء الدین عمر رضی الله عنه یقول سمعت الشيخ أیا القاسم الانصاری یقول حضر الشيخ أبو سعید بن أبی الخیر المیهنی مع الاستاذ أبی القاسم القشیری فقال الاستاذ القشیری الحققة قولاً ما رأینا شیئاً الاورأینا الله بعده فقال الشيخ أبو سعید بن أبی الخیر ذالمقام المریدين أما الحققة قولاً ما رأینا شیئاً الاورأینا الله الله قبله قلت وتحقیق الکلام ان الانتقال من الخلق الى الخالق اشارة الى برهان الان والتزول من الخالق الى الخالق برهان الهم ومعهم ان برهان الهم أشرف واذ ثبت هذا فمن أضمر الفعل أولاً فکانه انتقل من رؤية فعله الى رؤية وجوب الاستعانة باسم الله ومن قال باسم الله ثم أضمر الفعل فکانه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه الى احوال نفسه (المسئلة الثانية) اضمار الفعل أولى أم اضمار الاسم قال الشيخ أبو بکر الرازی نسق تلاوة القرآن يدل على ان المضمر هو الفعل وهو الامر لانه تعالى قال ایلک نعبد وایالک نستعین والتقدير قولوا ایلک نعبد وایالک نستعین فیکذلك قوله بسم الله الرحمن الرحیم التقدير قولوا بسم الله وأقول لقائل أن یقول بل اضمار الاسم أولى لانا اذا قلنا تقدیر الکلام بسم الله ابدأ کل شیء کان هذا اخبار عن کونه مبدءاً فی ذاته بل جمیع الحوادث وخالقاً لجمیع الکائنات سواء قائله قائل أول یقله وسواء ذکره ذاکراً ولم یذکره ولا شک ان هذا الاحتمال أولى وغمام الکلام فیہ یجی فی بیان ان الاولی أن یقال قولوا الحمد لله أو الاولی أن یقال الحمد لله لانه اخبار عن کونه فی نفسه مستحقاً للحمد سواء قائله قائل أول یقله (المسئلة الثالثة) الجزر یحصل بشیهین أحدهما بالحرف کما فی قوله باسم والثانی بالاضافة کما فی الله من قوله باسم الله وأما الجزر الحاصل فی لفظ الرحمن الرحیم فانما حصل لکون الوصف تابعاً للموصوف فی الاعراب فها هنا الجمات أحدها ان حروف الجزر لم اقتضت الجزر وثانیها ان الاضافة لم اقتضت الجزر وثالثها ان اقتضاء الحرف أقوى وأقتضاء الاضافة ورابعها ان الاضافة على کم قسم تقع قالوا اضافة الشیء الى نفسه محال فبقی ان تقع الاضافة بین الجزء والکل أو بین الشیء والخارج عن ذات الشیء

المنفصل عنه أما القسم الأول فتحوباب حديد وخاتم ذهب لأن ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب وأما القسم الثاني فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلمة وأما أقسام النسب والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد فان أنواع النسب غير متناهية (المسئلة الرابعة) كون الاسم اسماً للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى وذلك النسبة معناها ان الناس اصططلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا انا أردنا به اذ لك المعنى الغلاني فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذا هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى (المسئلة الخامسة) قال أبو عبيد ذكرا الاسم في قوله بسم الله صلة زائدة والتقدير بالله قال وانما ذكر لفظه الاسم اما للتبرك واما ليكون فرقا بينه وبين القسم وأقول المراد من قوله بسم الله قوله ابدؤا بسم الله وكلام أبي عبيد ضعيف لانه ما أمرنا بالابتداء فهذا الامر انما يتناول فعلا من انعمنا واذ لك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب أن يكون المراد ابدؤا بذكر الله والمراد ابدؤا بسم الله وأيضا فالغائدة فيه انه كما ان ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الاذكار واسمه أشرف الاسماء فكما انه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وأن يكون اسمه سابقا على كل الاسماء وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة

الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة (المسئلة الاولى) أجمعوا على ان الوقف على قوله بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله أو على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن تامة واعلم ان الوقف لابد وأن يقع على أحد هذه الالوجه الثلاثة وهو أن يكون فافصا أو كافيا أو كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوما المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعاً عنه يكون وقفا تاما ثم لقائل أن يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام لان قوله الرحمن الرحيم ملك متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوفات فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ثم يقولوا الرحمن آية ثانية وان لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة فهذا الاشكال لابد من جوابه (المسئلة الثانية) أطبق القراء على ترك تغليب اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة الى اللام المنخفضة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المنخفضة حرف مستعمل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تغليب اللام وتغليبها من هذه الكلمة في حال كونها امر فروعاً أو منصوبة كقوله الله لطيف بعباده قل هو الله أحد وقوله ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم (المسئلة الثالثة) قالوا المقصود من هذا التفخيم أمران الاول الفرق بينه وبين لفظ اللام في الذكر الثاني ان التفخيم مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المباغة في التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان واما هذه اللام الغلظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل في الثواب وأيضا جاء في التوراة يا موسى أجب ربك بكل قلبك فها هنا كان الانسان يذكر به بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم (المسئلة الرابعة) لقائل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد ثم انارأيانا ان القوم قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فكان الواجب أيضا أن يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر وانهم مانعوا ذلك ولا بد من الفرق (المسئلة الخامسة) تشديد اللام من قولك الله للذادغام

فانه حصل هناك لامان الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل وهي متحركة واذا اتقى حرفان
مثلان من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكنا والثاني متحركا أدغم الساكن في المتحرك ضرورة سواء
كانا في كلمتين أو كلمة واحدة أما في الكلمتين فيمكن في قوله فارتجت تجارتهن وما بكم من نعمة ما لهم من الله
وأما في الكلمة الواحدة فيمكن في هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع
اجتماع مثلين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة واجتمع فيها مثلان كان الادغام جائزا
(المسئلة السادسة) لارباب الاشارات والمجاهدات هاهنا دقيقة وهي أن لام التعريف ولام الاصل
من لفظة الله اجتمعا فأدغم أحدهما في الثاني فسقط لام المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالسنة
على أن المعرفة اذا حصلت الى حضرة المعروف سقطت المعرفة وفيت وبطلت وبقي المعروف الا ان كان
من غير زيادة ولا نقصان (المسئلة السابعة) لا يجوز حذف الالف من قولنا الله في اللفظ وجاز ذلك في
ضرورة الشعر عند الوقف عليه قال بعضهم أقبل سيل جاء من عند الله * يجوز وجود الجنة المغلة
انتهى ويتفرع على هذا البحث مسائل في الشريعة احداها انه عند الحلف لو قال بلد فهل يعتقد بمنه
أم لا قال بعضهم لا لان قوله بله اسم للوطية فلا يعتقد اليقين وقال آخرون يعتقد اليقين به لانه بحسب أصل
اللغة جائز وقد نوى به الحلف فوجب ان تنعقد وثانيها لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك
أم لا وثالثها لو ذكر قوله الله في قوله الله أكبر هل تنعقد الصلاة به أم لا (المسئلة الثامنة) لم يقرأ أحد
الله بالامالة الا قديمة في بعض الروايات انتهى (المسئلة التاسعة) تشديد الراء من قوله الرحمن الرحيم
لاجل ادغام لام التعريف في الراء ولا خلاف بين القراء في لزوم ادغام لام التعريف في اللام وفي ثلاثة عشر
حرفا سواء هي الصاد والظاد والسين والشين والذال والراء والزاي والطاء والظا والياء والشاء
والنون انتهى كقوله تعالى التسابون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآخرون
بالمعروف والناسون عن المنكر والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف
لمذكورة مخرجهما من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام
لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله العابدون الحامدون الامرون بالمعروف كلها بالانطباع وانما
لم يجز الادغام فيها بعد المخرج فانه اذا بعد مخرج الحرف الاول عن مخرج الحرف الثاني ثقل النطق بهما
دفعه فوجب تغيير كل واحد منهما عن الآخر بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجهما لان التمييز بينهما مشكل
صعب (المسئلة العاشرة) أجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن وفي جواز امالته قولان للتحوين أحدهما
انه يجوز وانه قول سيديويه وعلة جوازه انكسار النون بعد الالف والقول الثاني وهو الاظهر عند النحويين
انه لا يجوز (المسئلة الحادية عشر) أجمعوا على ان اعراب الرحمن الرحيم هو الجزل كونهما ماصتين للجرور
الاول لان الرفع والنصب جائزان فيه ما بحسب النحو أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم
وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعني الرحمن الرحيم النوع الثاني من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط
وفيه مسائل (المسئلة الاولى) طوّلوا الباء من بسم الله وطوّلوا في سائر المواضع وذكروا في الفرق
وجيهين الاول انه لما حذفت ألف الوصل بعد الباء طوّلوا هذه الباء ليدل طولها على الاف المحذوفة
التي بعدها لا ترى انهم لما كتبوا اقرأ باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صفتها الاصلية الثاني قال القتيبي
انما طوّلوا الباء لانهم أرادوا أن لا يستقصوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول
لما كتبه طوّلوا الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما للكتاب الله (المسئلة الثانية) قال أهل
الاشارة الباء حرف مخفّض في الصورة فلما اتصل بكسبة لفظ الله ارتفعت واستعملت فترجوا ان القلب
لما اتصل بخدمة الله عز وجل أن يرتفع حاله ويعلو شأنه (المسئلة الثالثة) حذفوا ألف اسم من قوله بسم الله
وأثبتوه في قوله اقرأ باسم ربك والفرق من وجهين الاول أن كلمة بسم الله مذكورة في أكثر الاوقات عند
أكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما

حذفت الالف في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابداء بالسبب الساكنة غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم ثابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم تسقط في قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لا تنوب عن الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحاً فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى أما لو حذف الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق (المسئلة الرابعة) كتبوا الفظة الله بلامين وكتبوا الفظة الذي بلام واحدة مع استوائهم في اللفظ وفي كثرة الدوران على الالف في لزوم التعريف والفرق من وجوه (الاول) ان قولنا الله اسم معرب متصرف تصريف الاسماء فأبقوا كتابته على الاصل أما قولنا الذي فهو مبني لاجل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو بعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون مبنياً فأدخلوا فيه النقصان لهذا السبب ألا ترى انهم كتبوا قولهم اللذان بلامين لان التثنية أخرجته عن مشابهة الحروف فان الحرف لا يثنى (الثاني) ان قولنا الله لو كتبت بلام واحدة لالتبس بقوله اله وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي (الثالث) ان تنخيم ذكر الله في اللفظ واجب فكذلك في الخط والحذف ينافي التنخيم وأما قولنا الذي فلا تنخيم له في المعنى فتركوا أيضاً تنخيمه في الخط (المسئلة الخامسة) انما حذفوا الالف قبل الهاء من قولنا الله في الخط لكرهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراءة (المسئلة السادسة) قالوا الاصل في قولنا الله اله وهي ستة حروف فلما أبدلوه بقوله بسم الله بقيت أربعة أحرف في الخط همزة ولامان وهاء فالهمزة من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من أقصى الحلق وهو إشارة الى حاله بحية فان أقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلاً قليلاً الى أن يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذي هو في داخل الحلق ويحل الروح فكذلك العبد يبتدى من أول حالته التي هي حالة الكبر والجهالة ويترقى قليلاً قليلاً في مقامات العبودية حتى اذا وصل الى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والانوار أخذ يرجع قليلاً قليلاً حتى ينتهي الى القناء في بحر التوحيد فهو إشارة الى ما قبل النهاية رجوع الى البداية (المسئلة السابعة) انما جاز حذف الالف قبل النون من الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب بالالف حسن ولا يجوز حذف الباء من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لا يحل بالكامة ولا يحل فيها التباس بخلاف حذف الباء من الرحيم

الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم وهي نوعان

أحدهما ما يتعلق من المباحث النحوية بالاسم والثاني ما يتعلق من المباحث العقليّة بالاسم (النوع الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذا اللفظ لغتان مشهورتان تقول العرب هذا اسمه وسمه قال باسم الذي في كل سورة سمه وقيل فيه لغتان غيرهما سمه وسمه قال الكسائي ان العرب تقول تارة اسم بكسر الالف وأخرى بضمه فاذا طرحو الالف قال الذين لغتهم كسر الالف سمه وقال الذين لغتهم ضم الالف سمه وقال ثعلب من جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم ومن جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم وقال المبرد سمعت العرب تقول اسمه وأسمه وسمه وسمه وسماء (المسئلة الثانية) أجمعوا على ان تصغير الاسم سمى وجمعه أسماء وأسماء (المسئلة الثالثة) في اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمى اذا علا وظهر فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به وأقول اللفظ معروف للمعنى ومعرف الشيء متقدم في المعالجة على المعرف فلا جرم كان الاسم عالي المعنى ومتقدماً عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم بسم سمه والسمه العلامة فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى بحجة البصر يزيل لو كان اشتقاق الاسم من السمه لكان تصغيره وسما وجمعه أسماء (المسئلة الرابعة) الذين قالوا اشتقاقه من السمه قالوا أصله من وسم بسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه ألف الوصل عوضاً عن المحذوف كالعدة والصفة والزينة أصله الوعد والوصف والوزن أسقط منها الواو وزيد فيها الهاء وأما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلوف فهم قولان الاول ان أصل الاسم من سما يسمى والآخر فيه اسم كقولنا ادع من دعوت أو اسم مثل ارم من رمت ثم انهم

جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا عليها وجوه الاعراب وأخرجوها عن حد الافعال قالوا وهذا كما سموا
 البعير بعير ملاما وقال الاخفش هذا مثل الآن فان أصله أن يثنى اذا حضر ثم أدخلوا الالف واللام على
 الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني أصله هو مثل هو وانما حذف الواو من آخره استنقالا
 لنهاية الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما أعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل
 حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذف الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك
 الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما أدخلت الهجزة في أوله لان الابتداء بالساكن
 محال فاحتاجوا الى ذكر ما يثبت دأبه وانما خست الهجزة بذلك لانها من حروف الزيادة (النوع
 الثاني من مباحث هذا الباب المسائل العقلية) فنقول اما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه فقد تقدم
 ذكره في أول هذا الكتاب وبقي ما هناء مسائل (المسئلة الاولى) قالت الحشوية والكترامية والاشعرية
 الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير
 المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل الاسم هل
 هو نفس المسمى أم لا يجب أن يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ماهو وان المسمى ماهو حتى ينظر بعد ذلك
 في ان الاسم هل هو نفس المسمى أم لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة
 وحروف مؤلفة وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها وتلك الحقائق بأعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم
 غير المسمى والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى
 أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين الشيء وهذا وان كان حقا لانه من
 باب ايضاح الواضحات وهو عبث فنبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث
 (المسئلة الثانية) اعلم اننا استخراجنا القول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفاد قويا يانه ان لفظ
 الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ولفظ الاسم كذلك فوجب أن يكون لفظ
 الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم في هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا أن فيه اشكالا
 وهو أن كون الاسم اسما للمسمى من باب الاسم المضاف واحدا المضافين لا بد وأن يكون مغايرا للاخر
 (المسئلة الثالثة) في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى وفيه وجوه الاقول ان
 الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا المعدوم منفي معناه سلب لاثبوت له والافاظ
 موجودة مع ان المسمى بها عدم محض ونفي صرف وأيضاً قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل
 الحقائق التي ما وضعوا لها اسما معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما محال عدم الاخر معلوم مقترن وذلك
 يوجب المغايرة الثاني أن الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون
 الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك أيضا يوجب المغايرة الثالث أن كون الاسم
 اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمساكنة والمملوكية واحدا المضافين مغاير للاخر
 ولما قيل أن يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه الرابع الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف
 المسميات وتلك الاصوات أعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس
 اننا اذا قلنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في أنفسنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل
 في أنفسنا النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله صلى
 الله عليه وسلم ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما فهناء الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله عز وجل السابع أن
 قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك ففي هذه الآيات يقتضى اضافة الاسم الى الله تعالى وضافة الشيء
 الى نفسه محال الثامن انما ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله
 وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع اننا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي
 وخذاي اسم فارسي وأما ذات الله تعالى فنخذه عن كونه كذلك العاشر قال الله تعالى والله الاسماء الحسنى

فادعوه بها أمر بأن ندعو الله بأسمائه فالاسم آلة الدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ لذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم أما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف وأما الحكم فهو أن الرجل إذا قال زينب طالق وكان زينب اسم المرأة وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد وقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الأول أن يقال لم لا يجوز أن يقال كما أنه يجب علينا أن نعقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيهه عن اللفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العيب والرفث وسوء الأدب وعن الثاني أن قواني زينب طالق معناه أن الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة (المسئلة الخامسة) قد عرفت أن اللفاظ الدالة على تلك المعاني تستتبع ذكر اللفاظ الدالة على ارتباط بعضها ببعض فلهذا السبب الظاهر وضع الأسماء والأفعال سابق على وضع الحروف فأما الأفعال والأسماء فأيهما أسبق للاظهار وضع الأسماء سابق على وضع الأفعال ويدل عليه وجوه الأول أن الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشئ من الأشياء في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكرو اللفظ الثاني أن الفعل يتبع التلغظ به الا عند الاسم نادى الفاعل أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلغظ به من غير أن يستند إليه الفعل فعلى هذا الفاعل غنى عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغنى سابق بالرتبة على المحتاج فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر الثالث أن تركيب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجمله المركبة من المبتدأ والخبر أما تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البتة بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البتة فعلمنا أن الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الاظهر تقدمه عليه بحسب الوضع (المسئلة السادسة) قد علمت أن الاسم قديم ~~كون~~ اسم الماهية من حيث هي هي وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشئ موصوفا بالصفة الفلانية كالأسماء والصفات والظاهر أن أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لأن الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب (المسئلة السابعة) يشبه أن تكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها لانا لا نعرف الذوات الا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر (المسئلة الثامنة) في أقسام الأسماء الواقعة على المسيمات اعلم انها تسعة فأولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم الواقع على الشئ بحسب جزء من أجزائه ذاته كما إذا قلنا الجدار أنه جسم وجوهر وثالثها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشئ أنه اسود وأبيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالأشياء الخارجية ورابعها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة اضافية فقط كقولنا للشئ أنه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع على الشئ بحسب حالة سلبية كقولنا أنه أعمى وفقير وقولنا أنه سليم عن الآفات خال عن الإضافات وستاسها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا للشئ أنه عالم وقادر فان العلم عند الجمهو و صفة حقيقية ولها إضافة الى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة الى المقدورات وسابعها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يجز من شئ وعالم لا يجهل شيئا وثامنها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأول فانه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية والثاني أن لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية

ومثل القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره وتقويه لغيره احتياج غيره اليه والاول سلب والثاني اضافة وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقة واضافية وسلبية فهذا هو القول في تقسيم الاسماء وسواء كان الاسم اسما لله سبحانه وتعالى او لغيره من اقسام المحدثات فانه لا يوجد قسم آخر من اقسام الاسماء غير ما ذكرناه (المسئلة التاسعة) في بيان انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا اعلم ان الخوض في هذه المسئلة مسبوق بمقتدات عالية من المباحث الالهية (المقدمة الاولى) انه تعالى مخالف لذاته المخصوصة لالصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن سائر الصفات ان كانت مخالفة لخلقها فهو المطلوب وان كانت مساوية لسائر الذات خيفة من تكون مخالفة ذاته لسائر الذات لا بد وان يكون لصفة زائدة فاخصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لا امر البتة فينشذ لم رجحان الجائز لا مرجح وان كان لا امر آخر لم اما التسلسل واما الدور واما محالان فان قيل هي قوانينها فاذية تنفي أن تكون خصوصية تلك الصفة لصفة أخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال (المقدمة الثانية) انا نقول انه تعالى ليس بجسم ولا جوه لان سلب الجسمية والجهرية مفهوم سلبى وذاته المخصوصة امر ثابت والمغايرة بين السلب والاثبوت معلوم بالضرورة وايضا فاذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعلانية لان المفهوم من القادرية والعلانية مفهومات اضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبار النسبية والاضافية معلوم بالضرورة (المقدمة الثالثة) في بيان ان في هذا الوقت لانعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه (الاول) انا اذا رجعنا الى عقولنا وافهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى الا احداً او اربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبار السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبار الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقة غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة لدوام وجوده وثبت ان حقيقته غير سلبية وغير اضافية واذا كان لا معلوم عند انطلق الا احده هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر (الثاني) ان الاستقراء التام يدل على اننا لا يمكننا ان تصور امر من الامور الا من طرق امور اربعة احدها الاشياء التي ادركناها باحدى هذه الحواس الخمس وثانيها الاحوال التي ندركها من احوال ابداننا كالآل والذلة والجوع والعطش والفرح والغم وثالثها الاحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل حقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان ورابعها الاحوال التي يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة فهذه الاشياء هي التي يمكننا ان نتصورها وان ندركها من حيث هي فاذا ثبت هذا وثبت ان حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير معقولة للخلق (الثالث) ان حقيقته المخصوصة علم للجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلمة علم بالعلم بالعلم ولو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لسكان صفاته بأمرها معلومة بالضرورة وهذا معدوم فذا المعدوم ثبت ان حقيقة الحق غير معقولة للبشر (المقدمة الرابعة) في بيان انها وان لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن أن نصير معقولة لهم (المقدمة الخامسة) في بيان ان البشر وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملائكة وفي حق فرد من افرادهم الانصاف ان هذه المباحث صعبة والعقل كالعاجز القاصر في الوفاء بها كما ينبغي وقال بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق تعالى غير متناهى والمتناهى يمتنع وصوله الى غير المتناهى ولان أعظم الاشياء هو الله تعالى وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى وأعظم الاشياء لا يمكن معرفته الا بأعظم العلوم فعلى هذا لا يعرف الله الا الله (المقدمة السادسة) اعلم ان معرفة الاشياء على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية أما المعرفة العرضية فكما اذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد له من

بان فاما ان ذلك الباني كيف كان في ماهيته وان حقيقته من أي أنواع الماهيات فوجود البناء لا يدل
 عليه وأما المعرفة الذاتية فكما اذا عرفنا اللون المعين يصبرنا وعرفنا الحرارة لمسننا وعرفنا الصوت بسمعنا
 فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا هذه الحقيقة الملوسة ولا حقيقة للسواد والبياض الا هذه الحقيقة
 المرئية اذا عرفت هذا فنقول اننا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة
 عرضية انما الذي نفينا الان هو المعرفة الذاتية فلو كان هذا الدقيق معلومة حتى لا تقع في الغلط
 (المقدمة السابعة) اعلم ان ادراك الشيء من حيث هو هو أعنى ذلك النوع الذي سميناه بالمعرفة الذاتية
 يقع في الشاهد على نوعين أحدهما العلم والناسي الابصار فاما اذا أبصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد
 تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا ان العلم غير وان الابصار غير اذا عرفت هذا فنقول بتقدير انه يقال يمكن
 حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل تلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على
 طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار هذا أيضا مما لا سبيل للعقل الى القضاء به والجزم فيه بتقدير
 أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والناسي الابصار فهل الامر هناك مقصور على هذين الطريقين
 أو هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا يتقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو
 الكلام في هذه المقدمات (المسئلة العاشرة) في انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا نقل عن
 قدماء الفلاسفة انكاره قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله
 بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى فاذا ثبت ان أحدا من
 الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة فثبت ان هذا النوع من الاسم
 مفقود فعند هذا قالوا انه ليس لتلك الحقيقة اسم بل له لوازم معرفة وتلك اللوازم هي انه الاثر الذي لا يزول
 وانه الواجب الذي لا يقبل العدم وأما الذين قالوا انه لا يمنع في قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين
 من عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان الامر كذلك فثبت ان لا يمنع وضع الاسم
 لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة (المسئلة الحادية عشر)
 بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الاسماء
 وذلك الذكر أشرف الازكار لان شرف العلم بشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف المذكر فاما كان ذات
 الله تعالى أشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به أشرف العلوم وكان ذكر الله أشرف الازكار وكان
 ذلك الاسم أشرف الاسماء وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الاسئلة وهو اسم الله الاعظم ولوافق
 الملك مقرب أو نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد أن يطبعه جميع
 عوالم الجسمانيات والروحانيات (المسئلة الثانية عشر) القائلون بأن الاسم الاعظم موجود
 اختلافوا فيه على وجوه (الاول) قول من يقول ان ذلك الاسم الاعظم هو قولنا ذوالجلال والاکرام وورد
 فيه قوله عليه السلام أطوا يا ذوالجلال والاکرام وهذا عندي ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات
 السلبية والاکرام اشارة الى الصفات الاضافية وقد عرفت ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات
 (والقول الثاني) قول من يقول انه هو الحى القيوم لقوله عليه السلام لا بى بن كعب ما أعظم آية في كتاب
 الله تعالى فقال الله لا اله الا هو الحى القيوم فتعال ايهنك العلم أيا المندرو عندي انه ضعيف وذلك لان الحى
 هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كثرة عظمة لانه صفة وأما القيوم فهو مباينة في القيام ومعناه كونه قائما
 بنفسه مقوما لغيره فيكونه قائما بنفسه مفهوما سلبيا وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية
 فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب وضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم (القول الثالث) قول من
 يقول أسماء الله كلها عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم لان ذلك يقتضى وصف ما عداه
 بالنقصان وعندى ان هذا أيضا ضعيف لانا بينا ان الاسماء منقسمة الى الاقسام التسعة وبيننا ان الاسم
 الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الاسماء وأعظمها واذا ثبت هذا باللائل فلا سبيل فيه

الى الانكار (القول الرابع) ان الاسم الاعظم هو قولنا الله وهذا هو الاقرب عندى لانا نسقيم الدلالة على ان هذا الاسم يجرى مجرى اسم العلم في حقه سبحانه واذا كان كذلك كان دال على ذاته المخصوصة (المسئلة الثالثة عشر) أما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من اجزاء ماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال لان هذا انما يصور في حق من كانت ماهيته مركبة من الاجزاء وذلك في حق الله محال لان كل مركب فانه محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب فانه محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ~~ممكن~~ ينتج ان كل مركب فهو ممكن لذاته فانه لا يكون مكالذاته امتنع ان يكون مركبا ولا يكون مركبا امتنع ان يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته (المسئلة الرابعة عشر) اعلم اننا بينا ان الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله تعالى أم لا قد ذكرنا اختلاف الناس فيه وأما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد أثبتنا البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى فبقيت الاقسام السبعة فنقول أما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية فانه بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما أن تكون هي الوجود واما أن تكون كيفية من كفيات الوجود واما أن تكون صفة أخرى مغايرة للوجود ولكيفيات ذلك الوجود ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الاقسام والله الهادي

الباب الرابع في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية

قد عرفت ان هذا البحث ينقسم الى ثلاثة أقسام الاول الاسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أطبق الاكثرون على انه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء ونقل عن جهنم بن صفوان ان ذلك غير جائز أما جهة الجمهور فوجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى قل أى شئ أكبر شهادة قل الله وهذا يدل على انه يجوز تسمية الله باسم الشيء فان قيل لو كان الكلام مقصورا على قوله قل الله لكان دليلا ~~لهم~~ حسنا لكن ليس الامر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى قل الله شهيد بيني وبينكم وهذا كلام مستقل بنفسه ولا نعلق له بما قبله وحينئذ لا يلزم أن يكون الله تعالى مسمى باسم الشيء قلنا لما قال أى شئ أكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بيني وبينكم وجب أن تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله أى شئ أكبر شهادة وحينئذ يلزم المقصود (الحجة الثانية) قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولولم تكن ذاته شيئا لما جاز استثناءه عن قوله كل شئ هالك وذلك يدل على ان الله تعالى مسمى بالشيء (الحجة الثالثة) قوله عليه السلام في خبر عمران بن الحصين كان الله ولم يكن شئ غيره وهذا يدل على ان اسم الشيء يقع على الله تعالى (الحجة الرابعة) روى عبد الله الانصاري في الكتاب الذي سماه بالفاروق عن عائشة رضى الله عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من شئ أغبر من الله عز وجل (الحجة الخامسة) ان الذي عبارة عما يصح أن يسلم ويخبر عنه وذات الله تعالى كذلك فيكون شيئا واحتج جهنم بوجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى الله خالق كل شئ وكذلك قوله وهو على كل شئ قدير فهذا يقتضي أن يكون كل شئ مخلوقا ومقدورا والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور ينتج ان الله سبحانه وتعالى ليس بشئ فان قالوا ان قوله تعالى الله خالق كل شئ وقوله وهو على كل شئ قدير عام دخله التخصيص قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان التخصيص خلاف الاصل والله لائل اللفظية يكفي في تقريرها هذا القدر الثاني ان الاصل في جواز التخصيص هو ان أهل العرف يقيمون الاصل من مقام الكل فلهذا السبب يجوز ادخول التخصيص في العمومات لان اجزاء الاصل مجرى الكل انما يجوز في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقا قبل التدرج فيجعل وجوده كعدمه ويحكم على الباقي بحكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز في الصورة التي تكون حقيقة ساقطة الدرجة اذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير أن يكون الله تعالى مسمى بالشيء كان أعظم الاشياء وأجلها هو الله تعالى فامتنع أن يحصل فيه جواز التخصيص فوجب القول بان ادعاء هذا التخصيص محال (الحجة الثانية) قوله تعالى ليس كمثل شئ وهو السميع البصير حكيم الله تعالى بأن مثل مثله ليس بشئ ولا شك ان كل شئ مثل لمثل نفسه وثبت بهذه الآية ان مثل مثله ليس بشئ ينتج انه تعالى

غير مسمى بالشيء فان قالوا ان الكاف زائدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو
وعيب وباطل ومعلوم ان هذا الكلام هو الباطل ومضى قلنا ان هذا الحرف ليس يبطل صارت الحجة التي
ذكرناها في غاية القوة والكمال (الحجة الثالثة) انظروا في الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح
والثناء وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج ان لفظ الشيء ليس اسما لله تعالى أما قولنا ان اسم الشيء
لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك لان المفهوم من لفظ الشيء قد مر مشتمل بين الذرة الحسيرة وبين أشرف
الاشياء واذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصل في أخس الاشياء وذلك يدل على ان اسم الشيء
لا يفيد صفة المدح والجلال وأما قولنا ان اسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال فالجواب
عليه قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه والاستدلال بالآية ان
كون الاسماء حسنة لا معنى له الا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على
هذا المعنى لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى أمرنا بأن ندعوه بهذه الاسماء ثم قال بذلك وذروا الذين يلحدون
في أسمائه وهذا كالتنبية على ان من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد ألحد في أسمائه الله فتصير هذه الآية
دالة دلالة قوية على انه ليس للعباد أن يدعوا الله بالا اسماء الحسنى في الدلالة على صفات الجلال والمدح واذا
ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب (الحجة الرابعة) انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا عن أحد من الصحابة انه خاطب الله تعالى بقوله يا شيء وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة
فيكيف يجوز للعباد خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا منشي لأشياء يا منشي الارض
والسماء واعلم ان من الناس من يظن ان هذا البحث واقع في المعنى وهذا في غاية البعد فانه لا نزاع في ان الله
تعالى موجود وذات وحقيقة انما النزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا النزاع في مجرد اللفظ
لا في المعنى ولا يجري بسببه تكفير ولا تفسيق فليكن الانسان عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع في الغلط (المسئلة
الثانية) في بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الوجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب أن يكون مسبوقا
بمقدمة وهي أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين أحدهما أن يراد بالوجود الوجودان والادراك
والشعور ومتى أريد بالوجود الوجودان والادراك فقد أريد بالوجود لا محالة المدرك والمشعور به والثاني
ان يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في
الاعيان يتوقف على كونه حاصل في نفسه ولا ينعكس لان كونه حاصل في نفسه لا يتوقف على كونه معلوم
الحصول في الاعيان لانه لا يتحقق في العقل كونه حاصل في نفسه مع انه لا يكون معلوما لا حتى ها هنا بحث
وهو ان لفظ الوجود هل وضع أولا للدراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى حصول الشيء في نفسه او الامر فيه
بالعكس أو وضعهما معا فتقول هذا البحث لفظي والا قرب هو الاول لانه لو لا شعور الانسان بذلك الشيء لما
عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ بمعنى الشعور والادراك سابقا على
وضعه لحصول الشيء في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فتقول اطلاق لفظ الوجود على الله تعالى يكون على
وجهين أحدهما كونه معلوما مشعورا به والثاني كونه في نفسه ثابتا متحققا أما بحسب المعنى الاول فقد جاء
في القرآن قال الله تعالى لوجدوا الله ولفظ الوجود ها هنا بمعنى الوجدان والعرفان وأما بالمعنى الثاني
فهو غير موجود في القرآن فان قالوا لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لم يحصل الوجود بمعنى الثبوت
والتحقق اذ لو كان عدما محض لما كان الامر كذلك فتقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من
حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما
والثاني انما يثبت ان هذا البحث ليس اللفظ فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب
معنى آخر ثم نقول ثبت باجماع المسلمين اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا ألسم قلتم ان اسماء الله
تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء وانظروا في الوجود لا يفيد ذلك قلنا عدا لنا عن هذا الدليل بدلالة
الاجماع وأيضا فدلالة لفظ الوجود على المدح أكثر من دلالة لفظ الشيء عليه وبيانه من وجوه الاول انه

عند قوم يقع لفظ الشيء على الممدوم كما يقع على الموجود أما الموجود فانه لا يقع على الممدوم البتة فكان
 اشعار هذا اللفظ بالمدح أولى الثاني ان لفظ الموجود بمعنى المعلوم يقيد صفة المدح والثنا لانه يفيد ان بسبب
 كثرة الدلائل على وجوده والاهيته صار كأنه معلوم لكل أحد موجود عند كل أحد واجب الاقرار به
 عند كل عقل فهذه اللفظ أفاد المدح والثنا من هذا الوجه فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء (المسئلة
 الثالثة) في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي في الكتاب الذي سماه بالفاروق أخبار اتدل على
 هذا اللفظ أحدها عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان من أعظم الناس أجرا الوزير
 الصالح من أمير بطيعة في ذات الله وثانيها عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم
 لم يكذب الا في ثلاث ثنتين في ذات الله وثالثها عن كعب بن عجرة عن أبيه رضى الله عنه قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشا في ذات الله ورابعها عن أبي ذر قال سألت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الجهاد أفضل قال ان تجاهد نفسك وهو الا في ذات الله وخامسها عن
 النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان للشیطان مصاديق وخفونا منها البطرية بأنهم الله
 والنخربعطاء الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى في غير ذات الله وأقول ان كل شئ حصل به أمر من
 الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشئ مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انه ذات ذلك
 الامر فهذه الملاحظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه
 من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل
 لا بد وان تنتهي الى حقيقة واحدة قائمة بنفسها مستقلة بما هيتهما وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك
 الصفات فقولنا انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب
 جعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته كان اطلاق
 اسم الذات عليه حقا وصدا وأما الاخبار التي رويتها عن الانصاري الهروي فان شيئا منها لا يدل على
 هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وما هيته وانما المراد منه طلب رضوان
 الله ألا ترى انه قال لم يكذب ابراهيم الا في ثلاث ثنتين في ذات الله أى في طلب مرضاة الله وهكذا الكلام
 في سائر الاخبار (المسئلة الرابعة) في لفظ النفس وهذا اللفظ وارد في القرآن قال تعالى تعلم ما في نفسي
 ولا أعلم ما في نفسك وقال ويحذركم الله نفسه وعن عائشة قالت كنت نائمة الى جنب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ثم فعدته فطابته فوقعت يدي على قدميه وهو ساجد وهو يقول اللهم اني أعوذ برضاك من سطوك
 وأعوذ بعافيتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وعن أبي هريرة
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى أنا مع عبدى حين يذكرنى فان ذكرنى في نفسه ذكرته
 في نفسي وان ذكرنى في ملائكته في ملائكته وان تقرب منى شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب
 منى ذراعا تقربت منه باعوان جاني يمشي جنته أهروول والخبر الثالث عن أبي صالح عن أبي هريرة رضى
 الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الما خلق الله الخلق كتب في كتابه على نفسه وهو مرفوع
 فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ليس أحد أحب اليه المدح من الله تعالى ومن أجل ذلك مدح نفسه وليس أحد أغبر
 من الله ومن أجل ذلك حرم الفواحش وليس أحد أحب اليه العذر من الله ومن أجل ذلك أنزل
 الكتاب وأرسل الرسل والخبر الخامس عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم علمها هذا
 التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضي نفسه وزنه عرشه الخبر السادس روى
 أبو ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال حرم الظلم على نفسي وجعلته بينكم
 محرما فلا تظالموا وعلم الخبر مشهور الخبر السابع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم
 على المنبر وما قدر والله حق قدره ثم أخذ يعبده الله نفسه أما الجبار أنا المنة كبر أنا العزيز أنا الكريم

فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه الخبر الثامن عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التقى آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى أنت الذي أشقيت الناس فأخرجتهم من الجنة قال آدم أنت الذي اصطفاك الله برسالاته واصطنعتك لنفسه وأنزل عليك التوراة فهل وجدت كذبه عليّ قبل أن يخلقني قال نعم قال فخرج آدم موسى ثلاث مرّات الخبر التاسع عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى هذا دين ارتضيته لنفسى وإن يصلحه إلا الضلالة وحسن الخلق فأكرموا بهما الخبر العاشر عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرويه عن ربه انه قال من أهان نبي وليا فقد بارزني بالمحاربة فلا أبالي في أيّ واد من الدنيا أملكه وأقدفه في جهنم وما ترددت في نفسي في قضاء شيء قضيت ترددي في قبض عبيدي المؤمن بكرة الموت ولا بدله منه واكرمه مسامحة الخبر الحادى عشر عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا أصابه هم أو حزن اللهم تاني عبدك وابن عبدك وابن أمك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك أسئلك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحد من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي ونغى الأذهب الله همه ونغى وأبدله مكان حزنه فرحا الخبر الثاني عشر عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى بعثنى رحمة للعالمين وأن أكسر المعازف والاصنام وأقسم ربى على نفسه ان لا يشرب عبد خرا ثم لم يلب الى الله تعالى منه الاسقاء الله تعالى من طينة الخليل فقال قلت يا رسول الله وما طينة الخليل قال صديد أهل جهنم واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشيء وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جسم مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن محدث وذلك على الله محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه (المسئلة الخامسة) في لفظ الشخص عن سعد بن عباد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص أعير من الله ومن أجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص أحب اليه العذر من الله ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص أحب اليه المدح من الله واعلم انه لا يمكن أن يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تشخص وحجية بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا باعتبارها يتنازع عن غيره (المسئلة السادسة) في أنه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله قال الله تعالى نور السموات والارض وأما الاخبار فروى انه قيل لعبد الله بن عمر نقل عنك أنك تقول الشئ من شئ في بطن أمه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم أتى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك انور شئ فقد اهتدى ومن أخطأ فقد ضل فلذلك أقول جف القلم على علم الله تعالى واعلم ان القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه الاول ان النور أمانا يكون جسماء أو كيفية في جسم والجسم محدث فكيفياته أيضا محدثة وجل الآله عن أن يكون محدثا الثاني ان النور تضاده الظلمة والآله منزّه عن أن يكون له ضد الثالث أن النور برزول ويحصل له أقول واقفه منزّه عن الاقول والزوال وأما قوله تعالى نور السموات والارض فجوابه ان هذه الآية من المتشابهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية وأيضافه تعالى قال عقيب هذه الآية مثل نوره فأضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى ماله كما فهذا يدل على انه في ذاته ليس بنور بل هو خالق النور بئى أن يقال فما المقضى لحسن اطلاق لفظ النور عليه فنتقول فيه وجوه الاول قرأ بعضهم لله نور السموات والارض وعلى هذه القراءة فاشبهه زائلة الثاني انه سبحانه منور الانوار ومبدعها وخالقها فلذلك التأويل حسن اطلاق النور عليه والثالث ان بحكمته حصلت مصالح العالم وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة ومن كان ناظما للمصالح وساعيا في الخير ان فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذه البلد اذا كان موصوفا بالصفة المذكورة والرابع انه هو الذي تفضل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذا الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القرآن والاخبار أما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية نور على نور

أعلم أي ربي فوضع كفه بين كفتي فوجدت برد ما فعملت ما في السموات والارض واعلم ان العلماء ذكروا في تأويل هذه الاخبار وجوها الاقول ان قوله ان الله خلق آدم على صورته الضمير عائد الى المضروب يعني أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب فوجب الاحتراز عن تقييد وجه ذلك المضروب الثاني ان المراد أن الله خلق آدم على صورته التي كان في آخر أمره يعني انه ما تولد عن نقطة ودم وما كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة الثالث ان المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الامر كذا أي صفتيه فنقله خلق الله آدم على صورة الرحمن أي خلقه على صفتيه في كونه خليفة له في أرضه متصرفا في جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم (المسئلة الثامنة) الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يتشنعون منه أما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغنى عن المحل والموضوع والله تعالى كذلك فوجب أن يكون جوهر أو أيضا فالجوهر فوعلى واشتقاقه من الجوهر وهو الظهور فسمى الجوهر جوهرًا لكونه ظاهرًا بسبب شخصيته وجميته فكونه جوهرًا عبارة عن كونه ظاهر الوجود وأما جميته فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهرًا وهو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده فكان أولى الاشياء بالجوهريه هو هو وأما المتكلمون فقالوا أجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه (المسئلة التاسعة) أطلق أكثر الفلاسفة لفظ الجسم على الله تعالى فقالوا لا يريد به كونه مركبًا مؤلفًا من الاعضاء وانما يريد به كونه موجودًا قائمًا بالنفس غنيًا عن المحل وأما سائر الفرق فتند أطبقوا على انكار هذا الاسم ولنا مع الكرامة مقامان المقام الاول أما لانسلم انهم أرادوا بكونه جسمًا معنى غير الطول والعرض والعمق وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون انه أعظم من العرش وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبي العرش الى الجانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا فكان جسمًا بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا ثبت أن قواهم انما أردنا بكونه جسمًا معنى غير هذا المعنى كذب محض وزور صرف المقام الثاني أن نقول لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلا ولا يس في القرآن والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه لاسيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب أن يكون لفظ الجسم يفيد أصل هذا المعنى (المسئلة العاشرة) في اطلاق لفظ الانية على الله تعالى اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب أصل اللغة ان لفظه أن في لغة العرب يفيد التاكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تمام الوجود وفي قوة الوجود لا جرم أطلقت الفلاسفة به هذا التأويل لفظ الانية عليه (المسئلة الحادية عشر) في اطلاق لفظ الماهية عليه اعلم أن لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب أصل اللغة بل الرجل اذا أراد أن يبال عن حقيقة من الحقائق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول أرنا الاشياء كما هي فلما كثرت السؤالات عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جعلوا يحجروا قولها ما هي كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازااء الحقيقة فقالوا ما هي الشيء أي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة (المسئلة الثانية عشر) في اطلاق لفظ الحق اعلم ان هذا اللفظ ان أطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودا وجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو المعلوم قال لبيد لا كل شيء ما خلا الله باطل فلما كان مقابل الحق هو المعلوم وجب أن يكون الحق هو الموجود وأما ان أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد ان ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه وانما سمى هذا الاعتقاد بالحق لانه اذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والابقاء وأما ان أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد ان ذلك الاخبار صدق مطابق لانه اذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير والابقاء اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى هو المسحق لاسم الحق أما بحسب ذاته فلا نه هو الموجود الذي يتشنع عدمه

وزواله وأما بحسب الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة وأما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر أحق الاخبار بكونه صدقا وأوجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات وانفهوماته والله الموفق الهادي (القسم الثاني من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود) اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بقرينة عقلية (المقدمة الاولى) اعلم ان كونه تعالى أزليا أبديا لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له وذلك لاننا نقول كون الشيء دائم الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان أو لا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو المقصود لان على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة الى القول بوجود زمان آخر وأما ان يتوقف عليه فنقول ذلك الزمان اما أن يكون أزليا أو لا يكون فان كان ذلك الزمان أزليا فالتقدير هو ان كونه أزليا لا يتكرر الاسباب زمان آخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الى زمان اخر فيلزم التسلسل وأما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس أزليا فحينئذ قد كان الله أزليا موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا يفتر الى وجود زمان آخر وهو المطلوب فثبت ان كونه تعالى أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا (المقدمة الثانية) ان الشيء كلما كان أزليا كان باقيا ساكنا لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه أزليا واغفل الباقى ورد في القرآن قال الله تعالى ويبقى وجه ربك وأيضاً قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي لا يصرح هالك يكون باقيا لا محالة وأيضاً قال تعالى هو الاول والاخر فجمع له أول والآخر وما كان أول والآخر ماسواً امتنع ان يكون له أول اذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولاً لا اول نفسه ولو كان له آخر لامتنع كونه آخر الاخر نفسه فلما كان أول والآخر ماسواً وكان آخر الكل ماسواً امتنع أن يكون له أول وآخر فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليا لا أول له أبدياً لا آخر له (المقدمة الثالثة) لو كان مانع العالم محدثاً لانتقرا الى صانع آخر ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم واذا ثبت انه قديم وجب أن يتسع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اذا ثبت هذه المقدمات فانشرع في تفسير الاسماء (الاسم الاول القديم) واعلم ان هذا اللفظ يفيد في أصل اللغة طول المدة ولا يفيد في الاولية يقال دار قديم وبناء قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك اني ضلالك القديم (الاسم الثاني الازلي) وهذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فهذا يؤهم ان الازل شيء حصل ذات الله فيه وهذا باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذات الله ممتدة الى ذلك الشيء ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا أول له البتة (الاسم الثالث قولنا لا أول له) وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلفوا في ان قولنا لا أول له صفة ثبوتية أو عدمية قال بعضهم ان قولنا لا أول له اشارة الى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا أول له وان كان بحسب اللفظ عدماً الا انه في الحقيقة ثبوت وقال آخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشيء مسبوقاً بالعدم وفريق بين العدم وبين كونه مسبوقاً بالعدم فهو مسبوقاً بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا أول له سلب لئلا تكون الكيفية الثبوتية فكان قولنا لا أول له مفهوم ما عدمياً وأجاب الاولون عنه بأن كونه مسبوقاً بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة فكانت مسبوقة بالعدم فكان كونها كذلك صفة أخرى ولزم التسلسل وهو محال (الاسم الرابع الايدي) وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل (الاسم الخامس السرمدي) واشتهق هذه اللفظة من السرد وهو التوالي والتعاقب قال عليه السلام في صفة الانهر الحرم واحد فرد وثلاثة سرمد أي متعاقبة ولما كان الزمان انما يتبع بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى * اذا عرفت هذا فنقول الاصل في لفظ السرمدي ان لا يقع الاعلى الشيء الذي تحدثت أجزاؤه بعضها عقب البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالاً كان اطلاق لفظ السرمدي عليه مجازاً فان ورد في الكتاب والسنة أطلقناه والا فلا (الاسم السادس المستقر) وهذا بناء الاستفعال وأصله المرور والذهاب ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقب البعض لاجرم أطلقوا المستقر الآن هذا انما يصدق في حق

فوله عليهم اى على علماء خراسان
كلما سألني النص على ذلك بأبسط ما
هنا في تفسير قوله تعالى وان كان
دوعبرة اذ قال النصر الهوري

الحقيقية الصفة التي تكون مغايرة للوجود وليكفييات الوجود واعلم ان هذا البحث مبنى على انه هل يجوز
قيام هذه الصفات بذات الله تعالى فاعتزلة والفلاسفة ينكرونه أشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه
(الاول) ان تلك الصفة اتمان تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات
وانما قلنا انه يتنوع كونها واجبة لذاتها الوجهين الاول انه ثبت في الحقيقة ان واجب الوجود لذاته
لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه والصفة هي التي تكون مفتقرة
الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة لاغير محال وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون ممكلا لذاته
لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز أن يكون غير ذات الله لان تلك الذات لما
امتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم ~~كون تلك الذات مفتقرة الى الغير وما كان~~
كذلك كان ممكلا لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكلا لذاته وهو محال ولا يجوز أن يكون هو ذات الله
تعالى لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيه لزم كون الشيء لواحد بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا
وقابلا معا وهو محال لما ثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد والفعل والقبول أثران مختلفان
الثاني ان اثر مفتقرة الى المؤثر فافتقاره اليه اتمان يكون بعد حدوثه أو حال حدوثه أو حال عدمه والاول
باطل والالكان تأثير ذلك المؤثر في ايجاد خصمه لا للعاصل وهو محال فبقى القسمان الاخيران وذلك يقتضي
أن يكون كل ما كان الشيء اثر الغيرة كان حادثا فوجب أن يقال الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون أثرا
للغير فثبت ان القول بالصفات باطل (الحجة الثانية على نفي الصفات) قالوا ان تلك الصفات اتمان تكون
قديمة أو حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية
للصفات في القدم ويكون كل واحد منهما ما محال لا آخر بخصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به
المخالفة فيكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبا من جزئين ثم نقول ويجب أن يكون كل واحد من
ذلك الجزئين قديما لان جزء ماهية القديم يجب أن يكون قديما وحينئذ يكون ذلك الجزآن يتشاركان في
القدم ويختلفان بالخصوصية فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزئين وذلك محال لانه يلزم أن يكون حقيقة
الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من أجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يتنوع
كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث بذات الله محال لان تلك الذات ان كانت كافية
في وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة أو دوام عدمها بدوام تلك الذات وان لم
تكن كافية فيه فحينئذ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة أو عدمها وذلك الوجود والعدم
يكونان موقوفين على شيء منفصل والموقوف على الموقوف على الغير وموقوف على الغير والموقوف على الغير
ممکن لذاته ينتج ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت
قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته فحينئذ يلزم كون تلك القابلية أزلية لاجل كون تلك الذات أزلية لكن
يتنوع كون قابلية الحوادث أزلية لان قابلية الحوادث مشروط بإمكان وجود الحوادث وإمكان وجود
الحوادث في الأزل محال فكان وجود قابليتها في الأزل محالا الثالث ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان
الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى
عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اتمان تكون حادثة أو قديمة وثبت فسادهما فثبت
امتناع وجود الصفة (الحجة الثالثة) ان تلك الصفات اتمان تكون بحيث يتم الالهية بدورها ولا يتم فان
كان الاول كان وجودها فضلا لانه فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مفتقرة في تحصيل صفة الالهية
الى شيء آخر والمحتاج لا يكون الها (الحجة الرابعة) ذاته تعالى اتمان ~~كون كاملة في جميع الصفات~~
المعتبرة في المدايح والكمالات واما أن لا تكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثاني
كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية (الحجة الخامسة)
لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله مجزأ مبعضا منقسم وذلك بعيد عن العقل لان

كل مركب ممكن لا واجب (الحجة السادسة) ان الله تعالى كفر النصراني في التثايب فلا يخلو ما أن يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة أولانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا يقوله النصراني فيمنع أن يقال ان الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقي الثاني وذلك يوجب أن يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه تمسك بها نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمنع أن يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به (المسئلة الثانية في دلائل مثبتة القول بالصفات) اعلم انه ثبت ان الله العالم يجب أن يكون عالما قادرا حيا فنقول بمنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ويدل عليه وجوه الاول ان ادرك تفرقة ضرورية بديهية بين قوا ذات الله ذات وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثاني انه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذلول عن كونه قادرا وعالما وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادرا مع الذلول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثالث أن كونه عالما عام التعلق بالنسبة الى الواجب والمنع والممكن وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالخاصة فقط ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة والالما كان كذلك الرابع أن كونه تعالى قادرا يؤثر وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر لولا المغايرة والالما كان كذلك الخامس ان قوا لنا موجود يناقضه قولنا ليس بوجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على أن المعنى بقولنا ليس بوجود مغاير للمعنى بقولنا ليس بعالم وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلائل واضحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي أن يقال لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية واضافية فالمعنى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه الابدان وتلك الصفة معللة بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية واضافية وتلك النسبية الحاصلة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة السابعة) انا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة وهي مثل العلم والقدرة فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بايجاد المقدور فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها الوازم من باب النسب والاضافات * أما الصفة الحقيقية المغايرة عن النسبة والاضافة في حق الله تعالى فليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول قالت الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال الا أن الدراك صفة نسبية والفعالية أيضا كذلك وحيث لا تكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون انهم اضافة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بأن الذات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصفة فلا بد وأن تكون تلك الذات مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب أن تكون صحيحة لاجل صفة زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا الدليل وأيضا الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب أن يكون صحة قبول الحياة لصفة أخرى ولزم التسلسل والاجواب عنه الآن يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذا ذكرنا هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم ثالث معنى كونه حيا انه لا يمنع أن يتدرج علمه فهذه عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدم فنفية يكون عدم ما لادم فيكون ثبوتها فيقال لهم هذا مسلم لكن لم لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة فان قالوا الدليل عليه اننا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية فوجب أن يكون كونها حية مغايرة لتلك الذات فيقال لهم قد دللنا على اننا لا نعقل ذات الله تعالى تعلقا ذاتيا وانما نعقل تلك الذات تعلقا عرضيا وعند هذا يقطع هذا الدليل فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الرابعة) لفظ الحى وارد في القرآن قال الله تبارك وتعالى لا اله الا هو الحى القيوم وقال وعزت الوجوه للحى القيوم وقال هو الحى لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين فان قيل الحى معناه الدراك الفعال أو الذى لا يمنع أن يعلم ويقدر وهذا المقدور ليس فيه مدح عظيم فما السبب في أن ذكره الله تعالى في معرض المدح العظيم فالجواب

ان المدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه حيا قويا وذلك لان القيوم هو القائم باصلاح حال كل
 ما سواه وذلك لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحى هو الدراك الفعال فقوله الحى يعنى كونه دراك
 فعلا وقوله القيوم يعنى كونه دراكا لجميع الممككات فعلا لجميع المحدثات والممككات فحصل المدح من
 هذا الوجه

الباب الخامس فى الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

اعلم ان الكلام فى هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهى أن التكوّن ~~هو~~ هل هو نفس
 المكوّن أم لا قالت المعتزلة والاشعرية التكوّن نفس المكوّن وقال آخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوه
 (الجهة الاولى) ان الصفة المسماة بالتكوّن ~~هو~~ كون اما أن تؤثر على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب فان كان
 الاول فتلک الصفة هى القدرة لا غير وان كان الثانى لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فعلا بالاختيار
 (الجهة الثانية) ان تلك الصفة المسماة بالتكوّن ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الاثار وان كانت
 محدثة افتقرت كونها الى تكوين آخر ولزم التسلسل (الجهة الثالثة) ان الصفة لمسماة بالقدرة اما أن
 يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة أو ليس لها هذه الصلاحية فان كان
 الاول فحينئذ تكون القدرة كافية فى خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى
 اثبات صفة أخرى وان كان الثانى فحينئذ القدرة لا تكون لها صلاحية التأثير فوجب أن لا تكون القدرة
 قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتو قدم الصفة بأن القادر على الفعل قد يوجد وقدر لا يوجد ألا ترى
 ان الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقر على هذه السماء الا انه ما وجد وجده وصحة هذا النفي والاثبات يدل
 على ان المعقول من كونه موجودا مغايرا للمعقول من كونه قادرا ثم نقول كونه موجودا اما أن يكون معناه
 دخول الاثر فى الوجود أو يكون أمرا زائدا والاول باطل لاننا نعلم دخول هذا الاثر فى الوجود ~~هو~~ كون
 الفاعل موجودا ألا ترى انه اذا قيل لم وجد العالم قلنا لا اجل ان الله أوجده فلو كان كون الموجود موجودا له
 معناه نفس هذا الاثر لكان تعليل وجود الاثر بالموجدية يقتضى تعليل وجوده بنفسه ولو كان معالا بنفسه
 لا ممتنع اسناده الى الغير فثبت ان تعليل الموجدية بوجود الاثر يقتضى نفي الموجدية وما أفضى ثبوته الى
 نفسه كان باطلا فثبت ان تعليل الموجدية بوجود الاثر كلام باطل فوجب أن يكون ~~هو~~ كون الموجود
 موجودا أمرا مغايرا لكونه فاعلا قادر الوجود الاثر فثبت أن التكوّن ~~هو~~ غير المكوّن * اذا عرفت هذا
 الاصل فنقول القائلون بأن التكوّن نفس المكوّن قالوا معنى كونه تعالى خالق ارازا محييا بمقتضى اننا فعلا
 عبارة عن نسبة مخصوصة وازدادة مخصوصة وهى تأثير قدرة الله تعالى فى حصول هذه الاشياء وأما
 القائلون بأن التكوّن ~~هو~~ كون غير المكوّن قالوا معنى كونه خالق ارازا فليس عبارة عن الصفة الاضافية
 فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية واعلم ان الصفات الاضافية على أقسام
 (أحدها) كونه معلوما ~~هو~~ كورا مسجها مجدا فيقال يا أيها المسبح سبح بكل اسنان يا أيها الممدوح عند
 كل انسان يا أيها المرجوع اليه فى كل حين وأوان كان هذا النوع من الاضافات غير متناه كانت
 الاسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية (وثانيها) ~~هو~~ كونه تعالى فاعلا
 للافعال صفة اضافية محضة بناء على ان تكوين الاشياء ليس بصفة زائدة اذا عرفت هذا فان خبر عنه اما
 أن يكون مجرد ~~هو~~ كونه موجودا أو المخبر عنه كونه موجودا للنوع الفلانى لاجل الحكمة الفلانية أما
 القسم الاول وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجودا فها هنا ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل
 الموجد والمحدث والمكوّن والمذنب والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارى فهذه ألساظ
 عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل أما الاسم الاول وهو الموجد فعنا ذثر فى الوجود وأما المحدث
 فعنا الذى جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا أخص من مطلق اليجاد وأما المكوّن فيقرب من أن
 يكون مراد بالوجود وأما المذنب فاشتقاقه من النشوء والنمى وهو الذى يكون قلبه لا قلبه لا على التدرج

وأما المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة وهما كنوعين تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدع
وأما الصانع فيقرب أن يكون اسمان يأتي بالفعل على سبيل التكلف وأما الخالق فهو عبارة عن التقدير
وهو في حق الله تعالى يرجع إلى العلم وأما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ويشبه أن يكون معناه هو
الاحداث دفعة وأما البارئ فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة يقال برئ القلم إذا أصلحه
وجعله موافقا للغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجداعلى سبيل العموم أما الانقضاء
الدالة على إيجاد شيء بعينه فتكاد أن تكون غير متناهية ويجب أن تذكر في هذا الباب أمثلة *
فالمثال الأول انه اذا خلق النافع سمي نافعا واذا خلق المؤلم سمي ضارا * والمثال الثاني اذا خلق الحياة
سمي محييا واذا خلق الموت سمي مميتا * والمثال الثالث اذا خصهم بالاكرام سمي بزا الطيفا واذا خصهم
بالقهر سمي قهارا جبارا * والمثال الرابع اذا قلل العطاء سمي قابضا واذا كثره سمي باسطا * والمثال
الخامس ان جازى الذنوب بالعقاب سمي منتقما وان ترك ذلك الجزاء سمي عفوا غفورا رحيمًا *
المثال السادس ان حصل المنع والاعطاء في الاموال سمي قابضا باسطا وان حصل في الجاه والحشمة سمي خافضا
رافعا اذا عرفت هذا فنقول ان أقسام مقدرات الله تعالى بحسب الانواع والاجناس غير متناهية
فلا جرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار واذا عرفت هذا فنقول هاهنا
دقائق لا بد منها (فالدقيقة الاولى) أن مقابل الشيء تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه فقولنا المعز المذل
وقولنا الهى المميت يتقابلان تقابل الضدين وأما قولنا التابض الباسط الخافض الرافع فيقرب من أن
يكون تقابلهما تقابل العدم والوجود لان القبض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة
عن أن لا يعطيه الجاه الكبير أما الاعزاز والاذلال فهما متضادان لانه فرق بين أن لا يعزّه وبين أن يذله *
(والدقيقة الثانية) انه قد تكون الالفاظ تقرب من أن تكون مترادفة وليكن التأمل التام يدل على الفرق
اللطيف وله أمثلة * المثال الاول الرؤف الرحيم يقرب من هذا الباب لأن الرؤف أميل إلى جانب إيصال
المنع والرحيم أميل إلى جانب دفع الضرر * والمثال الثاني الفاتح والفتاح والنافع والنفاع والواهب
والوهاب فالفاتح يشعربا حداث سبب الخير والواهب يشعربا إيصال ذلك الخير اليه والنافع يشعربا إيصال
ذلك النفع اليه بقصد أن يتفقد ذلك الشخص به واذا وقفت على هذا القانون المعترفى هذا الباب أمكنك
الوقوف على حقائق هذا النوع من الاسماء

الباب السادس في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

واعلم ان القرآن مملوء منه وطريق الضبط فيه أن يقال ذلك السلب إما أن يكون عائدا إلى الذات أو إلى
الصفات أو إلى الأفعال أما السلوب العائدة إلى الذات فهي قولنا انه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا
انه ليس جوهر ولا جسم ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا واعلم اننا قد دللنا على ان ذاته محالفة
لسائر الذوات والصفات لعين ذاته الخصوصية لكن أنواع الذوات والصفات المتغيرة لذاته غير متناهية فلا
جرم يحصل هاهنا سلوب غير متناهية ومن جملتها قوله تعالى والله العفى وأنتم الفقراء وقوله وربك العنى
ذو الرحمة لان كونه غنيا انه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية إلى شيء غيره ومنه
أيضا قوله لم يلد ولم يولد وأما السلوب العائدة إلى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص فانه يجب
تنزيه الله تعالى عنها فاما ما يكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة ومنها ما يكون من
باب اضداد الاستغناء ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة أما ما يكون من باب اضداد العلم فأقسام
أحدها نفي النعم قال تعالى لا تأخذ منه سنة ولا نوم وثانيها نفي النسيان قال تعالى وما كان ربك نسيا وثالثها
نفي الجهل قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ورابعها ان علمه ببعض المعلومات
لا يغيبه عن العلم بغيره فانه تعالى لا يشغل شأن عن شأن وأما السلوب العائدة إلى صفة القدرة فأقسام أحدها
انه منزّه في أهله عن التعب والنصب قال تعالى وما مننا من لغوب وثانيها انه لا يحتاج في فعله إلى الآلات

والادوات وتقدم المادة والمدة قال تعالى انما امرنا بشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثالثها انه لا تفاوت في قدرته بين فعل الكثير والقليل قال تعالى وما امر الساعة الا كلح البصر او هو اقرب ورابعها نفي اتهام القدرة وحصول الفسق قال تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء واما السلوب العائدة الى صفة الاستغناء فكقوله وهو بطعم ولا بطعم وهو يجير ولا يجار عليه واما السلوب العائدة الى صفة الوحدة وهو مثل نفي الشركاء والاضداد والانداد فالقرآن ملو منه واما السلوب العائدة الى الافعال فهو انه لا يفعل كذا وكذا والقرآن ملو منه أحدها انه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى حكاية عن المؤمنين ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وثانيها انه لا يخلق للعاب قال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا لعبين ما خلقناهما الا بالحق وثالثها لا يخلق العيب قال تعالى اخسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم اليها ترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لا يرضى بالكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها انه لا يريد الظلم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وسادسها انه لا يحب الفساد قال تعالى والله لا يحب الفساد وسابعها انه لا يعاقب من غير سابقة جرم قال تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وثامنها انه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فالها وتاسعها انه ليس لاحد عليه اعتراض في أفعاله وأحكامه قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقال تعالى فعال لما يريد وعاشرها انه لا يخلف وعده ووحيده قال تعالى ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس أيضا أقسام غير متناهية من الاسماء اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة لهذا الباب فمنها القدوس والسلام ويشبهه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي هي نقائص في أنفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشئ من صفات النقص فالقدوس سلب عائد الى الذات والسلام سلب عائد الى الصفات وثانيها العزيز وهو الذي لا يوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ومع ذلك فانه لا يمنع من ائصال الرحمة وخامسها الواحد ومعناه انه لا يشاركه أحد في حقيقته الخصوصية ولا يشاركه أحد في صفة الالهية ولا يشاركه أحد في خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه أحد في نظم العالم وتدبير أحوال العرش مع الذرة وسادسها الغنى ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو الذي لا يعاقب المسمى مع القدرة عليه والحليم هو الذي يكون كذلك مع انه لا ينعمه من ائصال نعمته اليه وقس عليه البواقي والله الهادي

الباب السابع في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافة وفيه فصول

(الفصل الاول في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة) والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة * الاول القادر قال تعالى قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم وقال في أول سورة القیامة أيجيب الانسان ان لن نجوع عظامه بل قادرين على أن نسوي بنانه وقال في آخر السورة ليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى الثاني القدير قال تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شئ قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا الثالث المقتدر قال تعالى وكان الله على كل شئ مقتدرا وقال في معة صدق عند مليك مقتدر الرابع عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى فقد رنا قديم القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة أيضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جاء في القرآن على وجوه مختلفة فالاول المالك قال الله تعالى مالك يوم الدين الثاني المالك قال تعالى فتعالى الله الملك الحق وقال هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك في القرآن

أكثر من ورود لفظ الممالك والسبب فيه ان المالك أعلى شأن من الممالك الثالث ممالك الملك قال تعالى قل
 اللهم مالك الملك الرابع المليك قال تعالى عند ملك مقدر الخامس لفظ الملك قال تعالى الملك يومئذ الحق
 للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ
 في القرآن على وجوه مختلفة الاول القوى قال تعالى ان الله لقوى عزيز الثاني ذو القوة قال تعالى ان
 الله هو الرزاق ذو القوة المتين (الفصل الثاني في الاسماء الحاملة بسبب العلم وفيه ألفاظ) الاول العلم وما
 يشتمل منه وفيه وجوه الاول اثبات العلم لله تعالى قال تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه وقال تعالى ولا تضع
 الا بعلمه وقال تعالى قد احاط بكل شئ علما وقال تعالى ان الله عنده علم الساعة * الاثم الثاني العالم قال تعالى
 عالم الغيب والشهادة * الثالث العليم وهو كثير في القرآن * الرابع العلام قال تعالى حكاية عن عيسى
 عليه السلام انك انت علام الغيوب * الخامس الاعلم قال تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته * السادس
 صيغة الماضي قال تعالى علم الله انكم كنتم تحتانون أنفسكم * السابع صيغة المستقبل قال تعالى وما
 تفعلوا من خير فان الله يعلمه وقال والله يعلم ما تسمرون وما تعلنون * الثامن لفظ علم من باب التفعيل قال
 تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال في حق الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم
 وقال الرحمن علم القرآن واعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله معكم مع كثرة هذه الالفاظ لان لفظ العلم مشعر
 بنوع نقيصة * التاسع لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله تعالى لانها وان افادت المبالغة لكنها تفيد ان
 هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعناء وذلك في حق الله محال (اللفظ الثاني) من ألفاظ هذا الباب لفظ
 الخبر والخبرة وهو كما مراد في العلم حتى قال بعضهم في حد العلم انه الخبر اذا عرفت هذا فنقول ورد لفظ الخبر
 في حق الله تعالى كثيرا في القرآن وذلك أيضا يدل على العلم (النوع الثالث) من الالفاظ الشهود والمشاهدة
 ومنه الشهيد في حق الله تعالى اذا فسره فانه يشاهد لها عالمها بما أفاضل فسره بال شهادة كان من
 صفة الكلام (النوع الرابع) الحكمة وهذه اللفظة قد يراد بها العلم وقد يراد بها أيضا ترك ما لا ينبغي
 وفعل ما ينبغي (النوع الخامس) اللطيف وقد يراد به العلم بالدقائق وقد يراد به ايصال المنافع الى العباد
 بطرق خفية عجيبة (الفصل الثالث في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه) (اللفظ
 الاول) الكلام وفيه وجوه الاول لفظ الكلام قال تعالى وان أحد من المشركين استجار لك فأجره
 حتى يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال ولما جاء
 موسى لمقاتلنا وكلمه ربه الثالث صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا (اللفظ
 الثاني) القول وفيه وجوه الاول صيغة الماضي قال تعالى واذا قال ربك للملائكة ونظائره كثيرة في القرآن
 الثاني صيغة المستقبل قال تعالى انه يقول انه ابقرة الثالث القيل والقول قال تعالى ومن أصدق من الله
 قيلا وقال تعالى ما يتدل القول لدى (اللفظ الثالث) الامر قال تعالى الله الامر من قبل ومن بعد وقال الاله
 انخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام ان الله يأمركم أن تذبوا بقرة (اللفظ الرابع) الوعد
 قال تعالى وعدا عليه حق في التوراة والانجيل والقرآن وقال تعالى وعد الله حقا انه سيدخل خلقه نعمه
 (اللفظ الخامس) الوحي قال تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا وقال فأوحى الى عبده ما أوحى
 (اللفظ السادس) كونه تعالى شاكرا لعباده قال تعالى فأولئك كان سعيهم مشكورا وكان الله شاكرا عليهما
 (الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها) (اللفظ الاول) الارادة قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر (اللفظ الثاني) الرضى قال تعالى وان نشاء ربنا يرزقكم قال ولا يرضى لعباده الكفر
 وقال لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال في صفة السابقين الاولين رضى الله عنهم
 ورضوا عنه وقال حكاية عن موسى وبعلت البك رب لترضى (اللفظ الثالث) المحبة قال يحبهم
 ويحبونه وقال ويحب المتطهرين (اللفظ الرابع) الكراهة قال تعالى كل ذلك كان سعيه عند ربك مكروها وقال
 ولكن كره الله ابعائهم فنبهناهم قالت الاشعرية الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل وقامت المعتزلة بل هي

صفة أخرى سوى الإرادة والله أعلم (الفصل الخامس في السمع والبصر) قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال تعالى لثبته من آياته أنه هو السميع البصير وقال تعالى اني معكم أسمع وأرى وقال لم تعب دما لا يسمع ولا يبصر وقال تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار فهذا جملته الكلام في الصفات الحقيقية مع الإضافة (الفصل السادس في الصفات الإضافية مع السلبية) اعلم ان (الأول) هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على غيره إضافة وقولنا أنه لا يسبقه غيره فهو سلب فلفظ الأول يفيد حالة مركبة من إضافة وسلب و(الآخر) هو الذي يبقى بعد غيره ولا يبقى بعده غيره والحال فيه كما تقدم أما لفظ (الظاهر) فهو إضافة محضة لأن معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل وأما لفظ (الباطن) فهو سلب محض لأن معناه كونه خفيا بحسب الماهية ومن الأسماء الدالة على مجموع إضافة وسلب القيوم لأن هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع أمرين أحدهما أن لا يكون محتاجا إلى شيء سواء البتة وذلك لا يحصل إلا إذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته والثاني أن يكون كل ماسوا محتاجا إليه في ذواتها وفي جملة صفاتها وذلك بأن يكون مبدءا لكل ماسوا فالأول سلب والثاني إضافة ومجموعهما هو القيوم (الفصل السابع في الأسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والإضافية والسلبية) فمنها قولنا الاله وهذا الاسم يفيد الكل لأنه يدل على كونه موجودا وعلى كونه كليات ذلك الوجود أعنى كونه أزليا بديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه وعلى الصفات الإضافية الدالة على الإيجاد والتكوين واختلفوا في أن هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى أما كفارق برش فكانوا يطلقونه في حق الأصنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور أنه لا يجوز وقال بعضهم انه يجوز لأنه ورد في بعض الأذكار يا اله الالهة وهو بعيد وأما قولنا الله فسيأتي بيان انه اسم علم لله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شأن لأسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار إليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ثم اختلفوا في أن الاشارة الى الذات الخصومة هل تناول الصفات القائمة بتلك الذات فان قلنا انها تتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لا يدل عليها لفظ الله قلنا الاشارة في حق الله اشارة عقلية منزوعة عن العلائق الحسية والاشارة العقلية قد تتناول السلب (الفصل الثامن في الأسماء التي اختلف العقلاء فيها انها هل هي من أسماء الذات أو من أسماء الصفات) هذا البحث انما يظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه وذلك لأن أهل التشبيه يقولون الموجودات إما أن يكون متخيزا وإما أن يكون حاليا في المتخيز أما الذي لا يكون متخيزا ولا حاليا في المتخيز فكان خارجا عن القسمين فذلك محض العدم وأما أهل التوحيد والتفديس فيقولون أما المتخيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج فكل متخيز هو محتاج فما لا يكون محتاجا امتنع أن يكون متخيزا وأما الحال في المتخيز فهو أولى بالاحتياج فواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون متخيزا أو حاليا في المتخيز اذا عرفت هذا الأصل فنقول ما هنا ألفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فهذا العظيم وذلك لأن أهل التشبيه قالوا معناه ان ذاته أعظم في الجملة والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير وما يشق منه وهو لفظ الأكبر ولفظ الكبير ولفظ المتكبر واعلم اني ما رأيت أحدا من المحققين بين الفرق بينهما إلا أن الفرق حصل في التحقيق من وجوه الأول انه جاء في الاخبار الالهية انه تعالى يقول الأكبر رداً على والعظمة ازارى فجعل الأكبر قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء أرفع درجة من الازار فوجب أن يكون صفة الكبير أرفع حالا من صفة العظمة والثاني ان الشريعة فرقت بين الحالين فان المعتاد في دين الاسلام أن يقال في تحريم الصلاة الله أكبر ولم يقل أحد الله أعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة الثالث ان الالفاظ المشتملة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى كالأكثر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المتعظم غير مذكور في حق الله واعلم ان الله تعالى أقام كل واحدة

من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤده - فظهما وهو الـ"العظيم" وقال في آية أخرى حتى اذا فرغ
عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو الـ"الكبير" اذا عرفت هذا فالبحث السابعة مشعرة
بالفرق بين العظيم وبين الكبير وهاتان الايتان مشعرتان بأنه لا فرق بينهما فلهذه العقدة يجب البحث عنها
فنعول ومن الله الارشاد والتعليم يشبه أن يكون الكبير في ذاته كبير اسواء استكبره غيره أم لا وسواء عرف
هذه الصفة أحد أو لا وأما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة
الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي أعلى وأشرف من العرضي فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم
عند الله ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشقة من العلو فها قوله تعالى العلي ومنها قوله
سبح اسم ربك الاعلى ومنها المتعالى ومنها اللفظ المذكور وعند الكل على سبيل الاطباق وهو انهم كلما ذكره
أردفوا ذلك المذكور بقوله تعالى في أول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا
فالقائلون بأنه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق ثم هؤلاء منهم من قال انه
جالس فوق العرش ومنهم من قاله انه مبين للعرش بـ"عدم تناء" ومنهم من قال انه مبين للعرش بـ"عدم تناء"
وكيف كان فان المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا لفظ العلي على العلو في المكان
والجهة وأما أهل التنزيه والتعديس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تنفذ الجسمية والمقدار فأحدها
انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه أزلى أبدي وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء
والدوام وثانيها انه عظيم في العلم والعمل وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال
القدرة وأما العلو فأهل التنزيه يحسمون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقائص والحاجات اذا
عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من أسماء الذات وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات
وأما لفظ العلي فعند الكل من أسماء الصفات الا انه عند المشبهة يفيد الحصول في الخبز الذي هو العلو الاعلى
وعند أهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب (الفصل
التاسع في الاسماء الحاصلة لله تعالى من باب الاسماء المنصورة) اعلم ان الاسماء المنصورة ثلاثة انا رأيت وهو
وأعرف الاقسام الثلاثة قوائنا أنا لان هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد الى نفسه وأعرف المعارف عند كل احد
نفسه وأوسط هذه الاقسام قوائنا أنت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا فلاجل كونه خطابا
للغير يكون دون قوله أنا ولاجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون أعلى من قوله هو فثبت ان
أعلى الاقسام هو قوله انا وأوسطها أنت وأدناها هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الالفاظ
أما لفظ أنا فنقال في أول سورة النحل أن أنذروا انه لا اله الا أنا وفي سورة طه اني أنا الله لا اله الا أنا وأما لفظ
أنت فقد جاء في قوله فتنادى في الظلمات أن لا اله الا أنت وأما لفظ هو فقد جاء كثيرا في القرآن أولها
في سورة البقرة في قوله والهمكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وآخرها في سورة المزمل وهو قوله رب
المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذ وكيدا وأما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم آخر سوى هذه الاربعة
فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون انه قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل ثم بين الله تعالى
ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فان ذكر أحكام هذه الاقسام فنقول أما قوله لا اله الا أنا فهذا
الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحد الا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله لان تلك الكلمة تقتضي
اثبات الاهمية لذلك القائل وذلك لا يليق الا بالله سبحانه واعلم ان معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله أنا
وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق سبحانه وتعالى لان علم كل أحد بذاته المخصوصة أكل
من علم غيره به لاسيما في حق الحق تعالى فثبت ان قوله لا اله الا أنا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق تعالى
وأما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا أنت فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضرا
لانما يكن هذه الحالة انما اتفق حصولها لبونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا
تنبيه على ان الانسان ما لم يصبر غائبا عن كل حظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة وأما الدرجة الثالثة وهي

قوله لا اله الا هو فهذا يصح من الغائبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكل البجل
ونقصانه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات
الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير متناهية فكانت درجات الحضور والغيبة
غير متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه انه غائب وبالعكس وعن هذا
قال الشاعر

أياماً بها حاضر في القواد * سلام على الغائب الحاضر

ويحكى أن السبلي لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله فقال

كل بيت انت حاضرة * غير محتاج الى السرج * وجهك المأمول حجتنا يوم تأتي الناس بالحج
واعلم ان لفظه فيه أمر راجعية وأحوال عالية فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانها وبعضها
لا يمكن قال مصنف الكتاب وأنا بنو في حق الله كتب فيه أسراراً لطيفة الا اني كلما أقابل ذلك
الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة هو أجد المكمات
بالنسبة الى تلك الاحوال المشاهدة حقيراً فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثير عجيب في القلب لا يصل
البيان اليه ولا ينتهي الشرح اليه فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول فيه أسرار الاقول ان الرجل اذا قال ياهو
فكانه يقول من أنا حتى أعرفك ومن أنا حتى أكون مخاطباً لك ومما للتراب ورب الارباب وأي مناسبة بين
المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن
علائق العقول والخصالات فلهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغائبين فقال ياهو والفائدة الثانية ان
هذا اللفظ كمدل على اقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم ففيه أيضاً دلالة على أنه أقرب بأن كل ماسوى الله
تعالى فهو محض العدم لان القائل اذا قال ياهو فلو حصل في الوجود شيئان لكان قوامها وحالها - ما
جاء فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله هو فلما قال ياهو فقد حكم على كل ماسوى الله تعالى بأنه عدم محض
وفنى صرف كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهذا ان المقامان في الفناء عن كل ماسوى الله مقامان في
غاية الجلال ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على أن يذكر الله بقوله ياهو والفائدة الثالثة أن العبد متى
ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغترفاً في معرفة الله تعالى لانه اذا قال يارحم فينبذ في رحمته فيميل
طبعه الى طلبها فيكون طالباً للخصلة وكذلك اذا قال يا كريم يا محسن يا غفار يا وهاب يا فتاح واذا قال
يا مالك فينبذ في ملكه وملكوته وما فيه من أقسام النعم فيميل طبعه اليه فيطلب شيئاً منها وفس عليه سائر
الاسماء أما اذا قال ياهو فانه يعرف انه هو وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة فينبذ يحصل في قلبه نور
ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غيره الله وهناك يحصل في قلبه النور التام والكشف
الكامل والفائدة الرابعة ان جميع الصفات المعلومة عند الخلق اما صفات الجلال واما صفات الاكرام
أما صفات الجلال فهي قولنا ليس بجسم ولا يجوز ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا فيه دققة لان
من خاطب السلطان فقال أنت لست أعشى ولست أصم ولست كذا ولا كذا وبعد أنواع المعاييب والنقصانات
فانه يستوجب الزجر والعجز والتأديب ويقال ان مخاطبته بنفي هذه الاشياء عنه اساءة في الادب وأما صفات
الاکرام فهي كونه خالقاً للخلوقات مرتباً لها على النظم الاكمل وهذا أيضاً فيه دققة من وجهين الاول
لاشأن كمال الخالق أعلى وأجل من كمال المخلوق براتب لانها باهاتها فاذا شرحتنا نعوت كمال الله وصفات
جلاله بكونه خالقاً لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق
وذلك يقتضي تعريف الكمال المتعالى بطريق في غاية الخساسة والدناءة وذلك سوء أدب والثاني ان الرجل
اذا أخذ يمدح السلطان القاهر بأنه أعطى الفقير الفلاني كسرة خبز او قطرة ماء فانه يستوجب الزجر والعجز
ومعلوم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى آخر الخلائق الذي لانها لاه الى ما في خزائن قدرة الله
أقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزائن الدنيا فاذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون

سواء أَدب فُتبت ان مدح الله وثناءه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات الآن ها هنا سببا برخص
 في ذكر هذه المدائح وهو أن النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالإنسان إذا أراد جذبها الى
 عتبة عالم القدس احتاج الى أن ينهها على كمال الحضرة المقدسة ولا يسبيل له الى معرفة كمال الله وجلاله
 الا بهذين الطريقين أعني ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فيو اطلب على هذين النوعين حتى نعرض
 النفس عن عالم الحس وتألف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنعم لما في ذينك
 النوعين من الذكركن الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الاذكار ويقول يا هو كان العبد يقول
 أجل حضرتك أن أمدحك وأثنى عليك بسبب نقائص الخلوقات عنك أو باسناد كالات الخلوقات اليك
 فان كمالك أعلى وجلالك أعظم بل لأمدحك ولا أثنى عليك الا بهويتك من حيث هي ولا أخاطبك أيضا
 بالفضة أنت لان تلك اللفظة تفيد التسميه والكبر حيث تقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر
 في حضرة راجب الوجود ولكني لأزيد على قولي هو لم يكون اقرارا بأنه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون
 اقرارا بأن حضرتك أعلى وأجل من أن يناسبه حضور الخلوقات فهذه الكلمة الواحدة تنبه على هذه
 الاسرار في مقامات التجلي والمكاشفات فلا جرم كان هذا الذكر أشرف الاذكار لكن بشرط التنبيه لهذه
 الاسرار (الفائدة الخامسة) في هذا الذكر أن المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق الى الله والشوق
 الى الله ألد المقامات وأكثرها جمعة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر توثق الشوق الى الله
 وذلك لان كلمة هو ضمير الغائب فالعبد اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غائب عن الحق ثم يعلم أن هذه الغيبة ليست
 بسبب المكان والجهة وانما كانت بسبب انه موصوف بنقصانات الحدوث والامكان ومعيبوب بعيب
 الكون في احاطة المكان والزمان فاذا تنبه العقل لهذه الحقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصله في جميع الممكنات
 والمحدثات فعندها يعلم أن كل المحدثات والابداعات غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وتعالى وعرف
 أن هذه الغيبة انما حصلت بسبب المفارقة في نقصان الكمال والحاجة والاستغناء فعندها يعتقده أن
 الحق موصوف بأنواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه الكمالات ومناسبة هذه المحدثات
 واعتقده أن تصور غائب عن العقل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعور بها من وجه دون وجه
 والشعور بها من بعض الوجوه يشوق الى الشعور بدرجاتها ومراتبها واذا كان لانهاية تلك المراتب والدرجات
 فكذلك لانهاية مراتب هذا الشوق وكلما كان وصول العبد الى مرتبة أعلى عما كان أسهل كان شوقه الى الترقى
 عن تلك الدرجة أقوى وأكمل فثبت ان لفظ هو يفيد الشوق الى الله تعالى وانما قلنا ان الشوق الى الله أعظم
 المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الآم ولذات متوالية متعاقبة لان بقدر ما يصل يلبث وبقدر ما يتنوع
 وصوله اليه يتألم والشعور باللذة حال زوال الألم يوجب مزيدا لا تذاد والابتهاج والسرور وذلك يدل على
 أن مقام الشوق الى الله أعظم المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو توثق الشوق الى الله تعالى
 وثبت أن الشوق الى الله أعظم المقامات وأكثرها جمعة وسعادة فيلزم أن يقال المواظبة على ذكر هذه
 الكلمة تفيد أعلى المناجات وأسمى الدرجات (الفائدة السادسة) في شرح جلالة هذا الذكر اعلم ان
 المقصود لا يتم الا بذكر مقدمتين (المقدمة الاولى) ان العلم على قسمين تصور وتصديق أما التصور فهو
 أن تحصل في النفس صورة من غير أن تتحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي وأما
 التصديق فهو أن يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تتحكم عليها اما بوجود شيء أو عدمه اذا
 عرفت هذا فنقول التصور مقام التوحيد وأما التصديق فانه مقام التكثير (المقدمة الثانية) ان التصور
 على قسمين تصور يتمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يتمكنه التصرف فيه * أما القسم الاول
 فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ماهيات أجزائها ذلك
 المركب وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه * وأما القسم الثاني فهو تصور
 الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه أن يعمل علانيته الى

استحضار تلك الماهية مثبت بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور
توحيد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصورا الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة
اذ عرفت هذا فنقول قولنا في الحق سبحانه وتعالى يا هو هذا تصور محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور
قد ورط حقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة
وهو أعظم المقامات (الفائدة السابعة) ان تعريف الشيء امانة أن يكون بنفسه أو بالأجزاء الداخلة فيه أو
بالأموال الخارجية عنه * أما القسم الأول وهو تعريفه بنفسه فهو محال لان المعترف سابق على المعترف
فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم به وذلك محال * وأما القسم الثاني وهو تعريفه
بالأموال الداخلة فيه فهذا في حق الحق محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال
وأما القسم الثالث وهو تعريفه بالأموال الخارجية عنه فهذا أيضا باطل محال لان أحوال الخلق لا يناسب شيء
منها شيئا من أحوال القديم الواجب لذاته لانه تعالى مخالف بذاته الخصوصية وبهويته المعينة لكل ماسواه
ولما كان كذلك امتنع أن يكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته الخصوصية فاذا كان كذلك
فقد انسدَّت أبواب التعريفات بالنسبة الى هويته الخصوصية وماهيته المعينة لم يبق طريق اليه الا من
جهة واحدة وهو أن يوجه الانسان حقيقة عقله وروحه الى مطلع نور تلك الهوية على رجاء انه ربما أشرق
ذلك النور وحال ما كانت حقيقة عقله متوجهة اليها فيستبعد بمطالعة ذلك النور فقول الذي اكره يا هو توجيه
لحقيقة العقل والروح الى الحضرة القدسية الى رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة (الفائدة الثامنة) أن
الرجل اذا دخل على الملك المهيّب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة
فقد يصير بحيث تستولى عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ماسواه حتى انه ربما كان جاثما
فينسى جوعه وربما كان به ألم شديد فينسى ذلك الألم في تلك الحالة وربما رأى أباه أو ابنه في تلك الحالة ولا
يعرفهما وكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه أذهله عن الشيء وبغيره فكذلك العبد اذا قال يا هو وتجلّى
لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب أن يستولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الخيرة وعلى
فكره الغفلة فيصير غائبا عن كل ماسوى تلك الهوية معزولا عن الالتفات الى شيء سواه وحينئذ لا يبقى معه
في تلك الحالة الا أن يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك
الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة فسال الله تعالى الكريم أن يسعدنا بها (الفائدة التاسعة) من
نوائد هذا الذكر العالي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل هو موهما واحدا كفاه
الله هموم الدنيا والآخرة فكان العبد يقول هو موحى في الدنيا والآخرة غير متناهية والحاجات التي هي غير
متناهية لا يقدر عليها الا المومنون بقدر غير متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى
هذا ان لا أقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل
تلك المهمات الا الله سبحانه وتعالى فأنأجعل همى مشغولا بذكره فقط واسانى مشغولا بذكره فقط فاذا
فعلت ذلك فهو برحمته يكفينى مهمات الدنيا والآخرة (الفائدة العاشرة) أن العقل لا يمكنه الاشتغال
بشيء حالة الاستغراق في العلم بشيء آخر فاذا وجه فكره الى شيء يبقى معزولا عن غيره فكان العبد يقول كلما
استحضرت في ذهني العلم بشيء فاتنى في ذلك الوقت العلم بغيره فاذا كان هذا لازما فالاولى أن أجعل لقلبي
وفكري مشغولا بعرفة أشرف المعلومات وأجعل لسانى مشغولا بذكر أشرف المذكرات فلهذا السبب
أواظب على قوله يا هو (الفائدة الحادية عشر) ان الذكر أشرف المقامات قال عليه السلام حكاية عن الله
تعالى اذا ذكرنى عبدى في نفسه ذكرته في نفسى واذا ذكرنى في ملائكتى ذكرته في ملائكتى واذا ثبت هذا
فبقول أفضل الا ذكر ذكر الله بالثناء الخالى عن السؤال قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى من شغلته
ذكرى عن مسألتى أعطيته افضل ما أعطى السائلين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول العبد فقير محتاج والفقير
ال محتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطنب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال فاذا قال الفقير للغنى

باكريم كان معناه اكرم واذ قال له يا نفاع كان معناه طلب النفع واذ قال يا رحمن كان معناه ارحم فكانت
 هذه الاذكار جارية بمجرى السؤال وقدينا ان الذكر انما يعظم شرفه اذا كان خالبا عن السؤال والطلب أما
 اذا قال ياهو كان معناه خالبا عن الاشعار بالسؤال والطلب فوجب أن يكون قولنا هو أعظم الاذكار ولتختتم
 هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب ياهو يامن لاهو الا هو يامن لا اله الا هو يا أزل يا أبد يا دهر
 يا ديار يا ديهو يامن هو المحي الذي لا يموت ومن لطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالي رحمة الله عليه
 كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص واقد استحسن هذا الكلام وقترته
 بالقرآن والبرهان أما القرآن فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو ثم قال بعده **كل شيء**
 هالك الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله الا هو بعد قوله لا اله فدل ذلك على ان غاية التوحيد هي هذه
 الكلمة وأما البرهان فهو أن من الناس من قال ان تأثير الفاعل ايس في تحقيق الماهية وتكوينها بل
 لا تأثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها فقلت فالوجود أيضا ماهية فوجب أن لا يكون الوجود واقعا بتأثيره
 فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنفى ذلك الموصوفية ان لم يكن
 مفهوما مغايرا لالماهية والوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المتغير
 لا بد وأن يكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فثبت ان القول بان المؤثر لا تأثير له في الماهيات ينفي التأثير
 والمؤثر وينفي الصنع والصابغ بالكلية وذلك باطل فثبت أن المؤثر يؤثر في الماهيات فكل ما بالغير فانه يرتفع
 بارتفاع الغير فلو لا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة فقدرته صارت الماهيات ماهيات وصارت
 الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعنده هذا يظهر صدق قولنا
 لاهو الا هو أي لا تقرر شيء من الماهيات ولا تخصص شيء من الحقائق لا بتقريره وتخصيصه فثبت انه
 لاهو الا هو والله أعلم

الباب الثامن في بنية المباحث عن أسماء الله تعالى وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اختلف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في القرآن والا حادith الصحيحة وقال آخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز الا فلا وقال الشيخ الغزالي ترجه الله عليه الاسم غير والصفة غير فاسمى محمد واسمك أبو بكر فهذا من باب الاسماء وأما الصفات فمثل وصف هذا الانسان بكونه طويلا فليحذفها كذا وكذا اذا عرفت هذا الفرق فيقال أما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند وروده في القرآن والخبر وأما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف واحتج الاقولون بأن قالوا ان العالم له أسماء كثيرة ثم ان انصف الله تعالى بكونه عالما ولا انصفه بكونه طيبيا ولا فقيها ولا انصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متينا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف وأجيب عنه فقيل أما الطبيب فقد ورد نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له فحضر الطبيب قال الطبيب أمرضني وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا القيد يمنع الثبوت في حق الله تعالى وأما المتيقن فهو مشتق من يقن الماء في الخوض اذا اجتمع فيه فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الامارات ~~الكثيرة~~ وترادفها حتى بلغ المحمود الى افادة الجزم وذلك في حق الله تعالى محال وأما التبيين فهو عبارة عن الظهور وبعد الخفاء وذلك لان التبيين مشتق من البينونة والابانة وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين فاذا حصل في القلب اشتباه صورة به صورة ثم انفصلت احدها عن الاخرى فقد حصلت البينونة فلهذا السبب سمي ذلك بياناً وتبيناً ومعلوم ان ذلك في حق الله تعالى محال واحتج القائلون بأنه لا حاجة الى التوقيف بوجوه (الاول) ان أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية وان شيأ منها لم يرد في القرآن ولا في الاخبار مع ان المسلمين أجمعوا على جواز اطلاقها (الثاني) ان الله تعالى قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الالذلاله على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان

اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تسميها هذه الآية (الثالث) انه لا فائدة في الالفاظ الارعابة المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اطلاق اللفظة المعينة عبثا وأما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمه الله عليه فحجته ان وضع الاسم في حق الواحد منها يعد سوء أدب في حق الله أولى أما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الباري تعالى (المسئلة الثانية) اعلم انه قد ورد في القرآن اللفاظ الدالة على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى ونحن نقدمها صوراً فاحدها الاستهزاء قال تعالى الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزاء جهل والدليل عليه أن القوم لما قالوا لموسى عليه السلام أتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين وثانيها المكر قال تعالى ومكروا ومكر الله وثالثها الغضب قال تعالى وغضب الله عليهم ورابعها التعجب قال تعالى بل عجب ويسخرون فين قرأ عجب بضم التاء كان التعجب منسوب الى الله والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء وخامسها التكبر قال تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم وسادسها الحياء قال تعالى ان الله لا يهتبي أن يضرب مثلاً والحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح واعلم ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ أن نقول لكل واحد من هذه الاحوال أمور توجد معها في البداية وأما تصدر عنها في النهاية مثاله ان الغضب حالة تحصل في القلب عند غلبان دم القلب ونخوة المزاج والاثار الحاصلة منها في النهاية ايصال الضرر الى المعضوب عليه فاذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقي عليه (المسئلة الثالثة) رأيت في بعض كتب التذكير ان الله تعالى أربعة آلاف اسم ألف منها في القرآن والاختبار الصحيحة وألف منها في التوراة وألف في الانجيل وألف في الزبور ويقال ألف آخر في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر وأقول هذا غير مستبعد فاني ان أفسام صفات الله بحسب السلاوب والاضافات غير متناهية ونهنا على تقرير هذا الموضوع وشرحه شراً بليغاً بل نقول كل من كان اطلاعه على آثار حكمه الله تعالى في تدبير العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل أكثر كان اطلاعه على أسماء الله تعالى أكثر ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم أكثر فرب طالع شريح بدن الانسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من أنواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة آلاف نوع من أسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرناه من أقسام الرحمة والحكمة في بدن الانسان صار ذلك منبهاً للعقل على ان الذي لم يعرفه من أقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن أكثر مما عرفه وذلك لما عرف ان الارواح الدماغية من العصب سبعة عرف لكل واحد منها فائدة وحكمة ثم لما عرف ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى ثلاثة أقسام أرابعة عرف بالجله السديدة وجه الحكمة في كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شطاي اربعة وكل واحدة من تلك الشطاي تنقسم الى أقسام أخرى وكل واحد من تلك الاقسام يتصل بعصوم عين اتصال معيناً ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو في مزمعين لانها ما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة آلاف تنبه العقل على ان أقسام حكمه الله تعالى في تخليق هذا البدن خارج عن التعديد والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكل من وقف على نوع آخر من أنواع تلك الحكمة فقد وصل الى معرفة اسم آخر من أسماء الله تعالى ولما كان لانهاية مراتب حكمه الله تعالى ورحمته فكذلك لانهاية لاسمائه الحسنى واصفاته العليها وذكر جالينوس في كتاب منافع الاعضاء انه لما صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع جميع النور قال وانما تركت كتبها ضنة بها اشرفها فرأيت في بعض الليالي كأن ملكاً نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم أخفيت حكمتي عن عبادهي قال فلما انتهت صنف في هذا المعنى كتاباً مفرداً وبالغت في شرحه فثبت بما ذكرنا انه لانهاية لاسماء الله الحسنى (المسئلة الرابعة) انزى في كتب الطلسمات والعزائم أذكاراً غير معلومة ورق غير مفهومة وكان تلك الالفاظ

غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة وأقول لاشك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان الالفاظ دالة على الصور الذهنية فقلنا الرقي ان لم يكن فيها دلالة على شيء أصلا لم يكن فيها فائدة وان كانت دالة على شيء فلا انها اما ان تكون على صفات الله ونعوت كبرياته واما ان تكون دالة على شيء آخر أما الثاني فانه لا يفيد لان ذكر غير الله لا يفيد الا الترغيب ولا التهيب فبقي أن يقال انها دالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء فبقول ولما كانت أقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان أحسن أحوال تلك الكلمات أن تكون من جنس هذه الادعية واما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب أن تكون هذه الاذكار المعلومة أدخل في التأثير من قراءة تلك الجمل ولا يمكن لقائل أن يقول ان نفوس أئمة الخلق ناقصة فاصرة فاذا قرأوا هذه الاذكار المعلومة وفهموا طواهرها وليست اهلهم نفوس قوية مشرقة الهية لم يقوت أثرهم عن الالهيات ولم تجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات فلا تحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التأثير أما اذا قرأوا تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهموا معناها شيئا وحصلت عندهم أوهاهم انها كلمات عالية استولى الخوف والفرع والرب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم وقوجه الى عالم القدس وحصل لهم بهذا السبب نفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير فهذا ما عندى في قراءة هذه الرقى المجهولة (المسئلة الخامسة) ان بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجيبية والعاقلة لا بد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى يتفهم بالذكر والكلام في شرح هذا الباب معنى على متانة عقلية وهي انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجوهر والماهية فبعضها الهية مشرقة حرة كريمة وبعضها سفلية ظلمانية مذلة خسيسة وبعضها رحمة عظيمة الرحمة وبعضها قاسية فاهرة وبعضها قلبية الحب اهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ومن اعتبر أحوال الخلق علم ان الامر كما ذكرناه ثم اننا نرى هذه الاحوال لازمة لجواهر النفوس وان كل من راعى أحوال نفسه علم ان له منها مجامعنا وطريقا مبينا في الارادة والكراهة والرياسة والرياسة والمجاهدة لا تتطلب النفوس عن أحوالها الاصلية ومنهجها الطبيعية وانما تأثير الرياسة في أن تضعف تلك الاخلاق ولا تستولى على الانسان فاما أن يتقلب من صفة الى صفة أخرى فذلك محال واليه الاشارة بقوله عليه السلام الناس معادن كعادن الذهب والفضة ويقول عليه السلام الارواح جنود مجندة اذا عرفت هذا فنقول الجنسية على الضم فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى معين فكل نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذلك الاسم اتفقت به سرعا وسعت أن الشيخ أبا النجيب البغدادي السهرودي كان يأمر المريدين بالاربعين مرة أو مرتين بقدر ما يراه من المصلحة ثم كان يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فان رآه عديم التأثير عند قراءتها عليه قال له اخرج الى السوق واشتغل بعهات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق وان رآه متأثرا عند سماع اسم خاص مزيد التأثير أمره بالمواطبة على ذلك الذكر وأقول هذا هو المعقول فانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة مخصوصة فاذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة الى الفعل سهلا هينا يسيرا وليكن هذا آخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء والله الهادي

الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم لله تعالى وانه ليس بمشتق البتة وهو قول الخليل وسيبويه وقول أكثر الاصوليين والفقهاء ويدل عليه وجوه وجميع (الحجة الاولى) انه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كاي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشرك فيه لان اللفظ المشتق لا يفيد الا انه شيء تام بهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المذهب لا يمنع من وقوع الشرك فيه بين كثيرين فثبت ان هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشرك فيه بين كثيرين ولو كان كذلك لما كان قولا لاله الا الله توحيدا حقا ما نعامن وقوع الشرك فيه بين كثيرين لان بتقدير أن يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا الله غير مانع من أن يدخل تحته

اشخاص كثيرة وحيث لا يكون قولنا لا اله الا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث أجمع العقلاء على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشتقة (الحجة الثانية) أن من أراد أن يذكر ذاتا معينة ثم يذكرها بالصفات فانه يذكر اسمها أولا ثم يذكر عقب الاسم الصفات مثل أن يقول زيد الفقيه النحوي الأصولي اذا عرفت هذا فنقول ان كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فانه يذكر أولا لفظة الله ثم يذكر عقبه صفات المدائح مثل أن يقول الله العالم القادر الحكيم ولا يعكسون هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على أن قولنا الله اسم علم فان قيل أليس الله تعالى قال في أول سورة ابراهيم العزيز الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض قلنا هاهنا قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع وحيثه نزيل السؤال لانه لما جعله مبدءا فقد أخرجه عن جعله صفة لما قبله وأما من قرأ بالجر فهو نظيرة ولنا هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى انه لما قال هذه الدار ملك للعالم الفاضل بقي الاشتباه في انه من ذلك العالم الفاضل فقبل عقبه زيد ليصير هذا مزيلا لذلك الاشتباه ولما لم يلزم هاهنا أن يقال اسم العلم صار صفة فكذلك في هذه الآية (الحجة الثالثة) قال تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم في هذه الآية الصفة والالكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب أن يكون المراد اسم العلم فكل من أثبت لله اسم علم قال ليس ذلك الا قولنا الله واحتج القائلون بانه ليس اسم علم بوجوده وحجج (الحجة الاولى) قوله تعالى وهو الله في السموات وقوله هو الله الذي لا اله الا هو فان قوله الله لا بد وأن يكون صفة ولا يجوز أن يكون اسم علم بدليل انه لا يجوز أن يقال هو زيد في البلد وهو بكر ويجوز أن يقال هو العالم الزاهد في البلد وهذا الطريق يعترض على قول النحويين ان الضمير لا يتبع موصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع أن يكون اسم علم (الحجة الثانية) ان اسم العلم قائم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة متمنعة في حق الله تعالى كان اسم العلم متمنعا في حقه (الحجة الثالثة) ان اسم العلم انما يصار اليه ليميز شخص عن شخص آخر يشبهه في الحقيقة والماهية واذا كان هذا في حق الله متمنعا كان القول باثبات الاسم العلم محالا في حقه والجواب عن الاول لم لا يجوز أن يكون ذلك جارا مجرى أن يقال هذا زيد الذي لا نظير له في العلم والزهد والجواب عن الثاني ان الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحس أم لا وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة (المسئلة الثانية) الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه فروعا (الاول) ان الاله هو المعبود وسواء عبد بحق أو بباطل ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها في الازل واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى هو النعم بجميع النعم أمواه وفروعها وذلك لان الموجودات ما راجب وانما يمكن والواجب واحد وهو الله تعالى وما سواه محكم والممكن لا يوجد الا بالمرجع فكل الممكنات انما وجدت بايجاده وتكون منه اما ابتداء واما بواسطة فجميع ما حصل لا بد من اقسام النعم لم يحصل الامن الله فثبت ان غاية الانعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم فاذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم لا يليق الا لمن صدرت عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للعبودية ليس الا الله تعالى * (الفرع الثاني) ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه الاول ان من عبد الله ليتوصل بعبادته الى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة هو ذلك الشيء فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب وكان الله تعالى وسيله الى الوصول الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم الثاني انه لو قال أصلى لطلب الثواب أو الخوف من العقاب لم تصح صلاته الثالث أن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الواسطة فمن عبد الله للاجر والثواب كان بحيث لو وجد الاجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا في عبادة الله وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الاول وهو أن يتشرف بخدمة الله لانه اذا شرع في الصلاة حصلت النية في القلب وتلك النية عبارة عن العلم بعبادة

الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان وحصلت الخدمة في الجوارح والاعضاء فيتشرف كل جزء
 من أجزاء العبد بخدمة الله فقصود العبد حصول هذا الشرف * (الفرع الثالث) من الناس من طعن
 في قول من يقول الاله هو المعبود من وجوه (الاول) ان الاوثان عسدت مع انها ليست آلهة (الثاني)
 انه تعالى اله الجادات والبهائم مع ان صدور العبادة منها محال (الثالث) انه تعالى اله المجانين والاطفال
 مع انه لا تصدر العبادة عنها (الرابع) ان المعبود ليس له بكونه معبودا صفة لانه لا معنى لـ بكونه معبودا
 لانه مذكور بذلك لان الانسان ومعلوم بعلمه ومرا د خدمته بآرادته وعلى هذا التقدير فلا تكون الالهية
 صفة لله تعالى (الخامس) يلزم أن يقال انه تعالى ما كان الهافي الازل (الفرع الرابع) من الناس من قال الاله
 ليس عبارة عن المعبود بل الاله هو الذي يستحق أن يكون معبودا وهذا القول أيضا يرد عليه أن لا يكون
 اله للجمادات والبهائم والاطفال والمجانين وأن لا يكون الهافي الازل ومنهم من قال انه القادر على أفعال
 لو فعلها لاستحق العبادة بمن يصح صدور العبادة عنه واعلم اننا انفسرنا الاله بالتفسيرين الاولين لم يكن الهافي
 في الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان الهافي الازل (التفسير الثاني) الاله مشتق من الهت الى فلان
 أي سكنت اليه فالحقول لا تسكن الا الى ذكره والارواح لا تعرج الا بعرفته وبيان من وجوه الاول ان
 الكمال محبوب لذاته وما سوى الحق فهو ناقص لذاته لان المممكن من حيث هو معدوم والعدم أصل
 النقصان والناقص بذاته لا يكمل الاستكمال الكمال بذاته فاذا كان الكمال محبوبا لذاته وثبت ان الحق
 كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته الثاني أن كل ماسواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه
 بل يبقى منه لقا غير لانه لا يوجد الا بوجود غيره فعلى هذا كل ممكن فنه لا يقف عند نفسه بل مالم يتعاق
 بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك في الوجود الخارجي وجب أن يكون كذلك في الوجود العقلي
 فالحقول مفرقة الى عتبة رحمة والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذا الوجهان عليه ما التعويل في
 تفسير قوله لا يذكر الله تطمئن القلوب (التفسير الثالث) انه مشتق من الوله وهو ذهاب العقل واعلم أن الخلق
 قسمان واصولون الى ساحل بحر معرفته ومحررومون فالمحرومون قد بقوا في ظلمات الحيرة وبيته الجهالة فكانهم
 فقدوا عقولهم وأرواحهم وأما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال فناموا
 في مبادين الصمدية وبادوا في عرصة الفردانية فنبت أن الخلق كله هم والهمون في معرفته فلا جرم كان الاله
 الحق للخلق هو وهو بعبارة أخرى هي أن الارواح البشرية تسابقت في مبادين التوحيد والتعجيد فبعضها
 تخللت وبعضها سبقت فأتى تخللت بقيت في ظلمات الغيار والتي سبقت وصلت الى عالم الانوار فالاولون
 بادوا في أودية الظلمات والآخرون طاشوا في أنوار عالم الكرامات (التفسير الرابع) انه مشتق من لاه
 اذ ارتفع والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكّنات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس
 الا هو والكامل لذاته ليس الا هو والاحد الحق في هويته ليس الا هو والموجد لكل ماسواه ليس الا هو وأيضا
 فهو وتعالى مرتفع عن أن يقال ان ارتفاعه بحسب المكان لان كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو والمكان
 بالذات ولله ممكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان وما بالذات أشرف مما بالعرض فلو كان هذا الارتفاع
 بسبب المكان لمكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه وتعالى
 أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان وأشرف من أن ينسب الى شيء مما حصل في عالم الامكان (التفسير
 الخامس) من اله في الشيء اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالحق اذا تفكر فيه تحير لان كل ما يتخيله الانسان ويتصوره
 فهو بخلافه فان أنكرك العقل وجوده كذبه نفسه لان كل ماسواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج
 اليه محال وان أشار الى شيء يضبطه الحس والخيال وقال انه هو كذبه نفسه أيضا لان كل ما يضبطه الحس
 والخيال فامارات الحدوث ظاهرة فيه فلم يبق في يد العقل الا أن يتزنا بوجود الكمال مع الاعتراف بالعجز عن
 الادراك فهانها العجز عن ادراك الادراك ولا شك أن هذا موقف عجيب تحير العقول فيه وتضطرب
 الابواب في حواشيه (التفسير السادس) من لاه يلوه اذا احتجب ومعنى كونه مخجبا من وجوه الاول انه بكنه

صمدية محجب عن العقول الشاني اننا لو قدرنا أن الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار باقية على الجدران غير زائلة عنها لخمئذ كان يحظر بالبال أن هذه الانوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها الا اننا لما شاهدنا أن الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فهذا الطريق علمنا أن هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس فكذلكها هنا الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات من جناب قدرة الله تعالى ~~كما~~ النور الواصل من قرص الشمس فلو قدرنا انه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبه والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكات لخمئذ كان يظهر أن نور الوجود منه لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالاً لا جرم خطر ببال بعض الناقصين أن هذه الاشياء موجودة بذواتها ولذواتها ثبت انه لا سبب لاحتجاب نوره الا كمال نوره فلهذا قال بعض المحققين سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية محجبة عن العقول ولا يجوز أن يقال محجوبة لان المحجوب مقهور والمقهور يليق بالعبد أما الحق فنفاه وصفة الاحتجاب صفة القهر فالحق محجب والخلق محجوبون (التفسير السابع) اشتقاقه من اله الفعيل اذا ولع بأتمه والمعنى ان العباد مولهون مولعون بالتضرع اليه في كل الاحوال ويدل عليه أمور (الاول) ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية فهناك ينسى كل شيء الا الله تعالى فيقول بقلبه ولسانه يارب يارب فاذا تخلص من ذلك البلاء وعاد الى منازل الآلاء والنعماء أخذ يضيف ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه ان كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء الى غير الله وان كان مصلح المهمات هو الله تعالى في وقت البلاء وجب أن يكون الحال كذلك في سائر الاوقات وأما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الراحة فلا يليق بأرباب الهدايات (والثاني) ان الخير والراحة مطلوب من الله (والثالث) أن المحسن في الظاهر اما الله أو غيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحسن الا اذا خالق الله في قلبه داعية الاحسان فالخلق سبحانه وتعالى هو المحسن في الحقيقة والمحسن مرجوع اليه في كل الاوقات والخلق مشغوفون بالرجوع اليه ~~هـ~~ شكاب بعض المريدين من كثرة الوسواس فقال الاستاذ كنت حداداً عشر سنين وقصارا عشرة أخرى وبواباً عشرة ثالثة فقالوا ما رأيك فقلت ذلك قال فعلت واكنتمكم ما رأيتم أماً عرفتم ان القلب كالحديد فكنت كالحديد اذ ألبسته بنار الخوف عشر سنين ثم بعد ذلك شرعت في غسله عن الاوضار والافذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة أخرى سال سيف لاله الا الله فلم أزل حتى يخرج منه حب غير الله ولم أزل حتى يدخل فيه حب الله تعالى فلما خلت عرصة القلب عن غير الله تعالى وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب في تلك القطرة وفنى عن الكل ولم يبق فيه الا محض سر لاله الا الله (التفسير الثامن) ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل يأله اذا فزع من أمر نزل به قاله أي أجاره والمجير اكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى اقله تعالى وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو المنعم اقله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو الماطم اقله تعالى وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد اقله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه وتعالى فهار لا عدم بالوجود والتحصيل جبارها بالقوة والفعل والتكميل فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه وها هنا طائفة وفوائد (الفائدة الاولى) عادة المديون انه اذا رأى صاحب الدين من البعد فانه يقرضه والله الكريم يقول عبادي أنتم غرماؤى بكثرة ذنوبكم واسكن لا تغرروا مني بل أقول فقرضوا الى الله فاني أنا الذي أقتضى ديونكم واغفر ذنوبكم وأيضاً المولوك يغلقون أبوابهم عن الفقر اعدون الاغنياء وانا أفعل ضد ذلك (الفائدة الثانية) قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى مائة درجة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والاهوام فهيا عاتفون ويتراحمون وآخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة وأقول انه صلى الله عليه وسلم انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والافجار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين

(الفائدة الثالثة) قال صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول يوم القيامة للمذنبين هل اُحسبتم لقاءى فيقولون نعم يا رب فيقول الله تعالى ولم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله تعالى انى قد اُوجبت لكم مغفرتى (الفائدة الرابعة) قال عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل ينشر على بعض عباد يوم القيامة سبعة وسبعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له هل تنكر من هذا شيئا هل ظلمت انكرام الكاسين فيقول لا يا رب فيقول الله تعالى فهل كان لك عذر فى عمل هذه الذنوب فيقول لا يا رب فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله تعالى ان لك عندى حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف تقع هذه البطاقة فى مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة فى كفة والسجلات فى كفة أخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا ينتقل مع ذكر الله شيء (الفائدة الخامسة) وقف صبي فى بعض الغزوات ينادى عليه فى من يزيد فى يوم صائف شديد الحر فبصرت به امرأة فعدت الى الصبي وأخذته وأصفتة الى بطنها ثم ألقت ظهرها على البطحاء وأجلسته على بطنها فقبسه الحر وقالت ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فأخبروه الخبر فقال أعجبتم من رحمة هذه بابنها فان الله تعالى أرحم بكم جميعا من هذه المرأة بابنها فتفرق المسلمون على أعظم أنواع الفرح والبشارة (المسئلة الثالثة) فى كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرانية أو سريانية فانهم يقولون الهارسانا وهر حيانا فلما عذب جعل الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن فى كون هذه اللفظة عربية أصلية والدليل عليه قوله تعالى وثبت سأتهم من خلق السموات والارض ائمة وان الله تعالى هل تعلم له سميا وأطبغوا على أن المراد منه لفظة الله وأما الاكثر فقولهم فقد سلموا كونها لفظة عربية أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلفوا عن هذه المباحث وأما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون أصل هذه اللفظة الاله فأدخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الاله الاله فحذفت الهمزة استئقالا لكثرة جريانها على الالف سنة فاجتمع لامان فأدغمت الاولى فقالوا الله وقال البصريون أصله لاه فألحقوا بها الالف واللام فقبيل الله وأنشدها

كحفة من أبى رباح * يسمعون الله الكبار

فأخرجه على الاصل (المسئلة الرابعة) قال الخليل أطبق جميع الخلق على أن قوائم الله مخصوص بالله سبحانه وتعالى وكذلك قوائم الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يباطقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال اله كذا أو ينكرونه فيقولون اله كما قال الله تعالى خبرا عن قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون (المسئلة الخامسة) اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لم توجد فى سائر أسماء الله تعالى ونحن نشير اليها (الخاصية الاولى) انك اذا حذفت الالف من قولك الله بقى الباقى على صورة الله وهو مختص به سبحانه كما فى قوله ولله جنود السموات والارض وخرائن السموات والارض وان حذفت عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما فى قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك وله الحد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هى قوائمنا وهو هو أيضا يدل عليه سبحانه كما فى قوله قل هو الله أحد وقوله هو الحى لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها فى التثنية والجمع فانك تقول هما هم فلا تبقى الواو فيه ما فهذه الخاصية موجودة فى لفظة الله غير موجودة فى سائر الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة وأما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات لأن الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التى لم تحصل لسائر الاسماء (الخاصية الثانية) ان كلمة الشهادة هى الكلمة التى بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلان الكافر قال

أنهم يدان لاله الا الرحمن والارحيم والا الملك والا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام أما اذا قال أشهد أن لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشرعية والله الهادي الى الصواب

الباب العاشر في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم

اعلم ان الاشياء على أربعة أقسام الذي يكون نافعاً وضرورياً معاً والذي يكون نافعاً ولا يكون ضرورياً * أما القسم الأول وهو الذي يكون نافعاً وضرورياً معاً فأنما أن يكون كذلك في الدنيا فقط وهو مثل النفس فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت وأما أن يكون كذلك في الآخرة وهو معرفة الله تعالى فانها ان زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب واستوجب عذاب الابد * وأما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعاً ولا يكون ضرورياً فهو كمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الآخرة * وأما القسم الثالث وهو الذي يكون ضرورياً ولا يكون نافعاً كما اضار التي لا بد منها في الدنيا كالأمرض والموت والنقر والهزم ولا نظير لهذا القسم في الآخرة فان منافع الآخرة لا يلزمها شيء من المضار * وأما القسم الرابع وهو الذي لا يكون نافعاً ولا ضرورياً فهو كالنقر في الدنيا والعذب في الآخرة اذا عرفت هذا فقول قد ذكرنا ان النفس في الدنيا نافع وضروري فلوا انقطع عن الانسان لحظة لمات في الحال وكذلك معرفة الله تعالى أمر لا بد منه في الآخرة فلوا زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الأول أسهل من الثاني لانه لا يتألم في الموت الأول الاسعاسة واحدة وأما الموت الثاني فانه يبقى ألمه أبد الابد وكما ان النفس له أثران (أحدهما) ادخال النسيم الطيب على القلب وابقاء اعتداله وسلامته (والثاني) اخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب كذلك الفكر له أثران (أحدهما) ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه (والثاني) اخراج الهواء الفاسد المتولد من الشهوات عن القلب وما ذاك الا بأن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية في مقاديرها منتهية بالآخرة الى الفناء بعد وجودها فمن وقف على هذه الاحوال بقي آمناً من الآفات واصلاً الى الخيرات والمسرات وكما ل هذين الامرين ينكشف لعقلك بان تعرف ان كل ما وجدته ووصلت اليه فهو قرة من بحار رحمة الله وذرة من أنوار احسانه فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحماً نارحماً فاذا أردت أن تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح وجسد (أما نفسك) فلا شأن بها كانت جاهلة في مبدأ الفطرة كما قال تعالى والله أخرجكم من بطون أمتها تكملون شيتاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تأمل في مراتب القوى الحساسة والحركة والمدركة والعاقلة وتأمل في مراتب المعقولات وفي جهاتها واعلم انه لانهاية لها البتة ولوان العاقل أخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريران البرق الخاطف والريح العاصف وبقي في ذلك السير أبد الابدين ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدراً متناهياً وكان المعلومات التي ما عرفها ولم يصل اليها أيضاً غير متناهية والمتناهية في جنب غير المتناهية قليل في كثير فعند هذا يظهر له أن الذي قاله الله تعالى في قوله وما أوتيت من العلم الا قليلاً حق وصدق (واما بدنك) فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة فتأمل كيفية تركيبتها ونشورها وتعرف ما في كل واحد من الاعضاء والاجزاء من المنافع العالية والاسرار الثمينة وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ ينبغي لك أن تأمل آثار رحمة الله في خلقك وهدايتك فتفهم شيئاً قليلاً من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل فهل لغير الله رحمة أم لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله ثم يتقيد بأن تكون لغير الله رحمة الا أن رحمة الله أكمل من رحمة غيره وهاهنا مقامان (المقام الاول) في بيان أنه لا رحمة الا لله فتقول الذي يدل عليه وجوه (الاول) ان الجود هو افادة ما ينبغي لالعوض فكل أحد غير الله فهو وانما يعطى لياخذ عوضاً الا ان الاعراض أقسام منها جسمانية مثل أن يعطى ديناراً لياخذ كرباساً ومنه اروحية وهي أقسام فأحدها انه يعطى

المال لطلب الخدمة وثانيها يعطى المال لطلب الاعانة وثالثها يعطى المال لطلب الشفاء الجليل ورابعها يعطى المال لطلب الثواب الجزيل وخامسها يعطى المال ليرى حب المال من القلب وسادسها يعطى المال لدفع الرقة الجنسية عن قلبه وكل هذه الاقسام أعراض روحانية وبالجملة فكل من أعطى فأنما يعطى ليعوز بواسطته ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية أما الحق سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته فيستحيل أن يعطى ليعتد به كما لا فيكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى (الحجة الثانية) ان كل من سوى الله فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد واجب الوجود لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله فهي اعتماد خلت في الوجود بايجاد الله فيكون الرحيم في الحقيقة هو الله تعالى (الحجة الثالثة) ان الانسان يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب وما ذاك الا الله تعالى فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى (الحجة الرابعة) هب أن فلانا يعطى الخنطة ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الخنطة وهب أنه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق أن خالق تلك الخنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله والحفاظ له عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشياء هو الله تعالى فوجب أن يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى (المتام الثاني) في بيان أن تقدير أن تحصل الرحمة من غير الله الا أن رحمة الله أكمل وأعظم وبيانه من وجوه الاول ان الانعام يوجب عاوق حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فقد اخبر من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثاني أن الله تعالى اذا أنعم عليك بنعمة طلب عند هامتك عملات توصل به الى استحقاق نعم الآخرة فكانت له تعالى بأمرك بأن تكتسب لنفسك سعادة الابد وأما غير الله فإنه اذا أنعم عليك بنعمة أمرك بالاستغفال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك أن الحالة الاولى أفضل الثالث أن المنعم عليه يصير ذا عبد للمنعم وعبودية الله أولى من عبودية غير الله الرابع ان السلطان اذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وأيضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وبجميع المراتد أما الحق تعالى فإنه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا ظهرت بك حاجة عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله فكان ذلك أفضل الخامس الانعام يوجب المنية وقبول المنية من الحق أفضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا أن الرحمن الرحيم هو الله تعالى وبقدير أن يحصل رحمن آخر فرحمته الله تعالى أكمل وأفضل وأعلى وأجل والله أعلم

الباب الحادى عشر فى بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم

(النكتة الاولى) مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكى الى الله تعالى فدلّه على عشب في المقبرة فأكل منه فعوفي بإذن الله تعالى ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يارب أكلته أولا فانتفعت به وأكلته ثانيا فإزداد مرضى فقال لانك في المرة الاولى ذهبت منى الى السكلا فحصل فيه الشفاء وفى المرة الثانية ذهبت منك الى السكلا فإزداد المرض أما علمت ان الدنيا كلها اسم قائل وترباها اسمى (الثانية) باق رابعة ليلة فى التهجيد والصلاة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها وقصد الباب فلم يمتد الى الباب فوضعهما فوجد الباب ففعل ذلك ثلاث مرات فنودى من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان (الثالثة) كان بعض العارفين يرى غنما وحضر فى قطع غنم الذئاب وهى لاتضر أغنامهم فزع عليه رجل وناداه متى اصطلح الذئب والغنم فقال الراعى من حين اصطلح الراعى مع الله تعالى (الرابعة) قوله بسم الله معناه ابدأ باسم الله فأسقط منه قوله ابدأ

تخفيفها فاذا قلت بسم الله فكانك قلت ابد بأبسم الله والمقصود منه التنبيه على أن العبد من أول ما شرع في العمل كان غداً أرمده على التسهيل والتخفيف والمساحة فكانه تعالى في أول كلمة ذكرها لك جعلها دليل على الصفح والاحسان (الخامسة) روى أن فرعون قبل أن يدعى الالهية بنى قصر أو أمر أن يكتب بسم الله على بابه الخارج فلما ادعى الالهية وأرسل اليه موسى عليه السلام ودعاه فلم يره أثر الرشد قال الهى كم أدعوه ولا أرى به خيراً فقال تعالى يا موسى اعلمك تريد اهلاكه أنت تنظر الى كفره وأنا أنظر الى ما كتبه على بابه والنكتة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمناً من الهلاك وإن كان كافراً فالذى كتبه على سويداء قلبه من أول عمره الى آخره كيف يكون حاله (السادسة) سمى نفسه رحماً نارحياً فكيف لا يرحم روى أن سائلاً وقف على باب رفيع فسأل شيئاً فأعطى قلبه لاجفاً في اليوم الثاني بفأس وأخذ يضرب الباب فقبل ولم تفعل قال أما أن يجعل الباب لا تقابله عتبة أو العتبة لا تقابله الباب الهنان بصر الرحمة بالنسبة الى رحمتك أقول من الذرة بالنسبة الى العرش فكما أقيمت في أول كتابك على عبادك لصفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك (السابعة) الله اشارة الى القهر والقدرة والعلو ثم ذكر عقيقه الرحمن الرحيم وذلك يدل على أن رحمته أكثر وأكمل من قهره (الثامنة) كثير ما يتفق لبعض عبید الملوك انهم اذا اشتروا شيئاً من الخيل والبغال والحمير وضعوا عليهم اسم الملوك لئلا يطمع فيها الاعداء فكانه تعالى يقول ان لطاعتك عدواً وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليه سمى وقل بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها (التاسعة) اجعل نفسك قرين ذكر الله تعالى حتى لا تتعد عنه في الدارين روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه دفع خاتمه الى أبي بكر الصديق رضى الله عنه فقال أكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش وقال أكتب فيه لا اله الا الله محمد رسول الله فكتب النقاش فيه ذلك فأتى أبو بكر بالخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فرأى النبي فيه لا اله الا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق فقال يا أبا بكر ما هذه الزوائد فقال أبو بكر يا رسول الله ما رزيت أن أفرق اسمك عن اسم الله وأما الباقي فما قلته وبخل أبو بكر فخاف جبريل عليه السلام وقال يا رسول الله أما اسم أبي بكر فكتبته أنا لانه ماضى أن يفرق اسمك عن اسم الله فراضى الله أن يفرق اسمه عن اسمك والنكتة أن أبا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد صلى الله عليه وسلم عن اسم الله عز وجل وجد هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى (العاشرة) ان نوحاً عليه السلام لما ركب السفينة قال بسم الله مجراها ومرساها فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فن واطب على هذه الكلمة طول عمره كيف يتي محروماً عن النجاة وأيضاً ان سليمان عليه السلام نال ملكة الدنيا والآخرة بقوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو أن العبد اذا قاله فازعك الدنيا والآخرة (الحادية عشر) ان قال قائل لم تقدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى في قوله انه من سليمان فالجواب من وجوه (الأول) ان باقي من لما وجدت ذلك الكتاب موضوعاً على وسادتها ولم يكن لاحد اليها طريق ورأت الهدد واقفاً على طرف الجدار عت ان ذلك الكتاب من سليمان فأخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فكت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه من سليمان من كلام سليمان (الثاني) لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وفي داخل الكتاب ابتدأ بقوله بسم الله الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما أخذت بلقيس ذلك الكتاب قرأت ما في عنوانه فقالت انه من سليمان فلما فكت الكتاب قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم (الثالث) ان بلقيس كانت كافرة تخاف سليمان أن تشتم الله اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ليكون الشتم له لا لله تعالى (الرابعة عشر) الباء من بسم مشتق من البر فهو الباء على المؤمنين بأنواع الكرامات في الدنيا والآخرة وأجل بره وكرامته أن يكرمهم يوم القيامة برؤيته مرض لبعضهم جاريه روى قال فدخلت عليه للعبادة وقلت له أسلم فقال على ماذا قلت من خوف التارق قال لا أبالي بها فقلت للفوز بالجنة فقال لا أريد ما قالت فاذا تريد قال على أن يريني وجهه الكريم قالت أسلم على أن تجهد

هذا المطلوب فقال لي اكتب به هذا خطا فكتبته له بذلك خطا فاسلم ومات من ساعته فصلى عليه
ودفناه فرأيت في النوم كأنه يتختر فقلت له يا سمعون ما فعل بك ربك قال غفر لي وقال لي أسلمت شوفا لي
(وأما السنين) فهو مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش الى ما تحت الثرى • روى ان
زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا ونستريح فدخل
ونام زيد فأوثى المنافق زيدا وأراد قتله فقال زيد لم تقتلني قال لان محمد يحبك وأنا أبغضه فقال زيد
يا رجول أغثنى فسمع المنافق صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير أحدا فرجع وأراد
قتله فسمع صائحا اقرب من الاول يقول لا تقتله فظن فمجد أحدا فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتا قريبا
يقول لا تقتله فخرج فرأى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ودخل الخربة وحل وثاق زيد وقال
له أما تعرفني أنا جبريل حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله عز وجل ادرك عبيدي وفي الثانية
كنت في السماء الدنيا وفي الثالثة بلغت الى المنافق وأما الميم فعناء أن من العرش الى ما تحت الثرى
ملكه وملكه قال السدي أصاب الناس قط على عهد سليمان بن داود عليهم السلام فأوثوه فقالوا له
يا نبي الله لو خرجت بالناس الى الاستسقاء فخرجوا واذا بخله فأنعم على رجلكم باسطة يديها وهي تقول اللهم
انا خلق من خلقك ولا غنى لي عن فضلك قال فصب الله تعالى عليهم المطر فقال لهم سليمان عليه السلام
ارجعوا فقد استجب لكم بعداء غيركم أما قوله الله فاعلموا أيها الناس اني أقول طول حياتي الله فإذا مات
أقول الله وإذا استأثرت في القبر أقول الله وإذا جئت يوم القيامة أقول الله وإذا أخذت الكتاب أقول الله وإذا
وزنت أعمالي أقول الله وإذا جرت الصراط أقول الله وإذا دخل الجنة أقول الله وإذا رأيت الله قلت الله
(النكتة الثالثة عشر) الحكمة في ذكر هذه الاسماء الثلاثة ان الخطاطين في القرآن ثلاثة أصناف كما قال
تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقصد ومنهم سابق بالخيرات فقال انا الله للسابقين الرحمن للماقتصدين الرحيم
للظالمين وأيضا الله هو معطي العطاء والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء
ومن كمال رحمته كانه تعالى يقول أعلم منك ما لوعلمه أبو الفوارك ولوعلمته المرأة لحفك ولو علمته الامة
لا قدمت على افرا منك ولو علمه الجاراسعي في تخريب الدار وأنا أعلم كل ذلك وأستريح بكرى لتعلم اني الكريم
(الرابعة عشر) الله يوجب ولايته قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا والرحمن يوجب محبته قال الله تعالى ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وذا والرحيم يوجب رحمته وسكان بالمؤمنين رحيم
(الخامسة عشر) قال عليه السلام من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلاله
تعالى كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وان كانا مشركين وقصة بشر الحافي في هذا الباب
معروفة وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال يا باهريرة اذا توضأت فقل بسم الله فان حفظك
لا تبرح أن تكتب لك الحسنات حتى تفرغ واذا غشيت أهلك فقل بسم الله فان حفظك يكتبون لك
الحسنات حتى تغتسل من الجنابة فان حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك
الولد وبعدد أنفاس أعقابك ان كان له عقب حتى لا يبقى منهم أحدا يا باهريرة اذا ركبت دابة فقل بسم
الله والحمد لله يكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة واذا ركبت السفينة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك
الحسنات حتى تخرج منها وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستر ما بين أعين الجن
وعورات بني آدم اذا تزكوا ثيابهم أن يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه انه اذا صار هذا الاسم
حجابا بينك وبين أعدائك من الجن في الدنيا فلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية في العقب (السادسة عشر) كتب
قيصر الى عمر رضي الله عنه ان بي صدا لا يسكن فابعث لي دواء فبعث اليه عمر قنصوة فكان اذا وضعها
على رأسه يسكن صداعه واذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع فحبب منه ففقد في القنصوة فاذا فيها كاغد
مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم (السابعة عشر) قال صلى الله عليه وسلم من توضأ ولم يذكر اسم
الله تعالى كان طهورا لتلك الاعضاء ومن توضأ وذكر اسم الله تعالى كان طهورا لجميع بدنه فاذا كان الذكر

على الوضوء طهورا لكل البدن فذكره عن صميم القلب أولى أن يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة
 (الثامنة عشر) طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد فقال انك تدعى الاسلام فأرنا آية نسلم فقال اتتوني
 بالسم القاتل فأني بطاس من السم فأخذها بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم وأكل الكل وقام سالما باذن
 الله تعالى فقال الجوس هذا دين حق (التاسعة عشر) مر عيسى بن مريم عليه السلام على قبر فرأى ملائكة
 العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم اطباق من نور فتعجب
 من ذلك فصلى ودعا لله تعالى فأوحى الله تعالى اليه يا عيسى كان هذا العبد عاصيا ومذمما كان محبوسا
 في عذابي وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر فسلمته الى الكتاب فلما نمت المعلم بسم الله
 الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي أن أعذبه بناري في بطن الارض وولده يذكر اسمي على وجه الارض
 (العشرون) سئلت عمرة الفرغانية وكانت من كبار العارفات ما الحكمة في أن الحنوب والحنائض منهيان عن
 قراءة القرآن دون التسمية فقالت لان التسمية ذكر اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب (الحادية
 والعشرون) قيل في قوله الرحمن هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع في القبر وحشراته والقيامة وظلماته
 والميزان ودرجاته وقراءة الكتاب وفزعائه والصراط ومخفافاته والنار ودرجته (الثانية والعشرون)
 كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم وأوصى أن تجعل في كفه فقيل له أي فائدة لك فيه فقال أقول يوم
 القيامة الهي بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم فعاماني بعنوان كتابك (الثالثة والعشرون)
 قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وفيه فائدتان (احداهما) أن الزبانية تسعة عشر حرفا لله تعالى
 يدفع بأسهم بهذه الحروف التسعة عشر (الثانية) خلق الله تعالى الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة ثم فرض
 خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات
 التسعة عشر (الرابعة والعشرون) لما كانت سورة التوبة مشتملة على الامر بالاعتقال لم يكتب في أولها
 بسم الله الرحمن الرحيم وأيضاً السنة أن يقال عند الذبح باسم الله والله أكبر ولا يقال بسم الله الرحمن الرحيم
 لان وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما وفقك لذكر هذه الكلمة في كل يوم سبع عشرة مرة
 في الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب وانما خلقك للرحمة والفضل والاحسان
 والله تعالى الهادي الى الصواب

• (الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر اسماء هذه السورة وفيه أبواب) •

الباب الاول

اعلم أن هذه السورة لها أسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى (فالاول) فاتحة الكتاب سميت بذلك
 الاسم لانه يفتح بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلاة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة كل كلام
 على ما سيأتي تقريره وقيل لانها أول سورة نزلت من السماء (والثاني) سورة الحمد والسبب فيه أن أولها
 لفظ الحمد (والثالث) أم القرآن والسبب فيه وجوه (الاول) ان أم الشيء أصله والمقصود من كل
 القرآن تقرير أمور أربعة الالهيات والمعاد والنبوات واثبات لقضاء والقدر لله تعالى فقوله الحمد لله رب
 العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد وقوله اياك نعبد واياك نستعين
 يدل على نفى الجبر والقدر وعلى اثبات ان الكل بقضاء الله وقدره وقوله اهدها الصراط المستقيم صراط الذين
 أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل أيضا على اثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات وسيأتي
 شرح هذه المعاني بالاستقصاء فلما كان المقصد الاعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة وكانت هذه السورة
 مشتملة عليها قبلت بأمر القرآن (السبب الثاني لهذا الاسم) أن حاصل جميع الكتب الالهية يرجع الى أمور
 ثلاثة اما الثناء على الله باللسان واما الاشتغال بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفات والمشاهدات فقوله
 الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله ثناء على الله وقوله اياك نعبد واياك نستعين اشتغال
 بالخدمة والعبودية الا ان الابتداء وقع بقوله اياك نعبد وهو اشارة الى الحمد والاجتهاد في العبودية ثم قال

وياك نستعين وهو شارة الى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع الى الله وأما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو طلب لاهلكشافات والمشاهدات وأنواع الهدايات (السبب الثالث) لتسمية هذه السورة بأتم الكتاب ان المقصود من جميع العلوم اما معرفة عزة الربوبية أو معرفة ذلة العبودية وقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولى على كل احوال الدنيا والاخرة ثم من قوله اياك نعبد وياك نستعين الى آخر السورة يدل على ذل العبودية فانه يدل على ان العبد لا يتم له شيء من الاعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الاباعانة الله تعالى وهدايته (السبب الرابع) ان العلوم البشرية اما علم ذات الله وصفاته وأفعاله وهو علم الاصول واما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه وهو علم الفروع واما علم تصفية الباطن وظهور الانوار الروحية والمكاشفات الالهية والمقصود من القرآن بيان هذه الانواع الثلاثة وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده وجوده لوقفاته فقوله رب العالمين يجري مجرى اشارة الى انه لا سبيل الى معرفة وجوده الا بكونه رباً للعالمين وقوله الحمد لله اشارة الى كونه مستحقاً للحمد ولا يكون مستحقاً للحمد الا اذا كان قادراً على كل الممكنات عالم بكل المعلومات ثم وصفه بنهاية الرحمة وهو كونه رحماً نارحماً ثم وصفه بكمال القدرة وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يحل أمر المظلومين بل يستوفى حقوقهم من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع وهو الاشغال بالخدمة والعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم مزجه أيضاً بعلم الاصول مرة أخرى وهو أن أداء وظائف العبودية لا يكمل الاباعانة الربوبية ثم شرع بعده في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في أمور ثلاثة (أولها) حصول هداية النور في القلب وهو المراد من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم (وثانيها) أن يتجلى له درجات الارباب المظهرين من الذين أنعم الله عليهم بالجلال والقدسية والجواذب الالهية حتى تصير تلك الارواح القدسية كالمرايا الجاوة فينعكس الشعاع من شكل واحدة منها الى الاخرى وهو قوله صراط الذين أنعمت عليهم (وثالثها) أن تبقى مصونة معصومة عن أوصار الشهوات وهو قوله غير المغضوب عليهم وعن أوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت أن هذه السورة مشتملة على هذه الاسرار العلية التي هي أنثرف المطالب فلهذا السبب سميت بأتم الكتاب كما ان الدماغ يسمى أتم الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع (السبب الخامس) قال الشعبي سمعت أبا القاسم بن حبيب قال سمعت أبا بكر القفال قال سمعت أبا بكر بن دريد يقول الاتم في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر قال قيس بن الحطييم

نصبنا أمتنا حتى ابذعوا • وصاروا بعد الفتنم سلالا

فسميت هذه السورة بأتم القرآن لان مفزع أهل الايمان الى هذه السورة كما ان مفزع العسكر الى الراية والعرب تسمى الارض أتما لان معاد الخلق اليها في حياتهم ومماتهم ولانه يقال أتم فلان اذا قصده (الاسم الرابع) من أسماء هذه السورة السبع المثاني قال الله تعالى ولقد آتيناك سبعاً من المثاني وفي سبب تسميتها بالمثاني وجوه (الاول) أنها مثنى نصفها ثناء العبد للرب ونصفها عطاء الرب للعبد (الثاني) سميت مثاني لانها ثاني في كل ركعة من الصلاة (الثالث) سميت مثاني لانها مستفناة من سائر الكتب قال عليه السلام والذي نفسي بيده ما أنزل في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل هذه السورة وانها السبع المثاني والقرآن العظيم (الرابع) سميت مثاني لانها سبع آيات كل آية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن فنقرأ الفاتحة أعطاء الله ثواب من قرأ كل القرآن (الخامس) آياتها سبع وأبواب النيران سبعة فنقع لسانه بقراءتها غلقت عنه الابواب السبعة والدليل عليه ما روى ان جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت أخشى العذاب على أمتك فلما نزلت الفاتحة امتنت قال لم يا جبريل قال لان الله تعالى قال وان جهنم لم وعدهم أجمعين لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم وآياتها سبع

فمن قرأها صارت كل آية طبقاً على باب من أبواب جهنم فقتر أشك عليها منها سالمين (السادس) سميت مثاني لأنها تقرأ في الصلاة ثم انما اتنى بسورة أخرى (السابع) سميت مثاني لأنها آتية على الله تعالى ومدائح له (الثامن) سميت مثاني لأن الله أنزلها مرتين واعلم اننا قد بالغنا في تفسير قوله تعالى سبعاً من المثاني في سورة الحجر (الاسم الخامس) الواقعة كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الشعبي وتفسيرها انما لا تقبل التنصيف الا ترى أن كل سورة من القرآن لو قرأ نصفها في ركعة والنصف الثاني في ركعة أخرى بطاير هذا التنصيف غير جائز في هذه السورة (الاسم السادس) الكافية سميت بذلك لأنها تنكفي عن غيرها وأما غيرها فلا تنكفي عنها روى مجاهد بن الربيع عن عباد بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتم القرآن عوض عن غيرها وليس غيرها عوضاً عنها (الاسم السابع) الأساس وفيه وجوه (الأول) انما أول سورة من القرآن فهي كالأساس (الثاني) انما مشتقة على أشرف المطالب كبايناه وذلك هو الأساس (الثالث) ان أشرف العبادات بعد الإيمان هو الصلاة وهذه السورة مشتقة على كل ما لا بد منه في الإيمان والصلاة لا تتم الا بها (الاسم الثامن) الشفاء عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ومتر بهض العجاجة برجل مصروع فقرأ هذه السورة في أذنه فبرأ فذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هي أتم القرآن وهي شفاء من كل داء وأقول الامراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل عليه انه تعالى سمى الكفر مرضاً فقال تعالى في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتقة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات فهي في الحقيقة سبب لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة (الاسم التاسع) الصلاة قال عليه السلام يقول الله تعالى سميت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة (الاسم العاشر) السؤال روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه وتعالى انه قال من شغلته ذكرى عن سؤالى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين وقد فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث قال الذى خلقنى فهو يهدين الى ان قال رب هب لى حكماً والحقنى بالصالحين ففى هذه السورة أيضاً وقعت البداية بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهو قوله اياك نعبد وياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على ان أكمل المطالب هو الهداية في الدين وهو أيضاً يدل على ان جنة المعرفة خير من جنة النعيم لانه تعالى ختم الكلام هنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة (الاسم الحادى عشر) سورة الشكر وذلك لانها انشاء على الله بالفضل والكرام والاحسان (الاسم الثانى عشر) سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام فى شرح هذه الاسماء والله أعلم

الباب الثانى فى فضائل هذه السورة وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) ذكرنا فى كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال (الأول) انها مكية روى الشعبي باسناداه عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه انه قال نزات فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الشعبي وعليه أكثر العلماء وروى أيضاً باسناداه عن عمرو بن شرحبيل انه قال أول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسرى الى خديجة فقال لقد خشيت أن يكون خالطنى شئ فقلت وماذا قال انى اذا خلوت سمعت المدام باقراً ثم ذهب الى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة اذا أتاك النداء فاقب له فاتاه جبريل عليه السلام وقال له قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وباسناده عن أبي صالح عن ابن عباس قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش دق الله فاك (والقول الثانى) انها نزلت بالمدينة روى الترمذى باسناداه عن مجاهد انه قال فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم حقيرة وهذه حقيرة مجاهد لان العلماء على خلافه ويدل عليه وجهان (الأول) ان سورة الحجر مكية بالاتفاق ومنها قوله تعالى ولقد آتيناك سبعاً من المثاني وهي فاتحة الكتاب وهذا يدل على انه تعالى آناه هذه السورة فيما تقدم (الثانى) انه يبعد ان يقال انه

أقام بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب (القول الثالث) قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة أخرى فهي مكتبة مدنية ولهذا السبب سماها الله بالمثاني لانه نزلها وانما كان كذلك مباينة في تشريفها (المسئلة الثانية) في بيان فضلها عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم يبعث الله عليهم العذاب حتما متضيقا فيقرأ صبي من صبيانهم في المكتب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بسببه العذاب أربعين سنة وعن الحسين قال أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء فأودع علوم المائة في أربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم أودع علوم هذه الأربعة في الفرقان ثم أودع علوم الفرقان في الفصل ثم أودع علوم الفصل في الفاتحة فن علم تفسير الفاتحة كان مكن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والانجيل والزبور والفرقان قلت والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الالهية علم الاصول والفروع والمكاشفات وقديما أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة فلما كانت هذه المطالب العالمية الشريفة حاصلة فيها لاجرم كانت كل مشتملة على جميع المطالب الالهية (المسئلة الثالثة) قالوا هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي الشا والجايم والحاء والزاي والشين والطاء والقاف والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالشا تدل على الويل والثبور قال تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا والجايم أول حروف اسم جهنم قال تعالى وان جهنم اوعدهم أجعين وقال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وأسقط الخصال لانه يشعرب الخزي قال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وأسقط الزاي والشين لانهم أول حروف الزبور والشهيق قال تعالى لهم فيها زفير وشهيق وأيض الزاي تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم طعام الانيم والشين تدل على الشقاوة قال تعالى فأما الذين شقوا في النار وأسقط الطاء لقوله انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغنى من اللهب وأيض يدل على اظى قال تعالى كلا انهم اظى نراعة للشوى وأسقط القاف لانه يدل على الفراق قال تعالى يومئذ يفتقر قون وأيض قال لا تتنروا على الله كذبا فيسحقكم بعذاب وقد خاب من افترى فان قالوا لاحرف من الحروف الا وهو مذكور في شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لماذا كرتم فائدة فتقول الفائدة فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم والله تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب تنبيهها على ان من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدركات السبع في جهنم والله أعلم

الباب الثالث في الامرار العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله **فصل** ان ما نلا يقول الحمد لله منبجي عن أمرين (أحدهما) وجود الاله (والثاني) كونه مستحقا للحمد في الدليل على وجود الاله وما الدليل على انه مستحق الحمد ولما توجه هذان السؤالان لاجرم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين فأجاب عن السؤال الاول بقوله رب العالمين وأجاب عن السؤال الثاني بقوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين أما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان علمنا بوجود الشيء اتمان **يكون** ضروريا أو نظريا لاجاز أن يقال العلم بوجود الاله ضروري لاننا علم بالضرورة أننا لانعرف وجود الاله بالضرورة فبقي أن يكون العلم نظريا والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يديره وموجود يوجده ومربي يربيه ومبقي يبقيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم ثم فيه لطائف (اللايفة الاولى) ان العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى ان كل ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقاءه الى ابقائه فكان

هذا اشارة الى ان كل جزئ لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحد من احوال الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القادر القديم كما قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (الطيفة الثانية) انه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها الصكهم اختلفوا في انها حال بقائها هل تبقى محتاجة الى المبقى أم لا فقال قوم الشيء حال بقائه يستغنى عن السبب والمربى هو القائم بابقائه الشيء واصلاح حاله حال بقائه فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرة اليه في حال بقائهم والمقصود ان افتقارها الى الموجد في حال حدوثها أمر متفق عليه اما افتقارها الى المبقى والمربى حال بقائها هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالدكر تنبيه على ان كل ماسوى الله فانه لا يستغنى عنه لافي حال حدوثه ولا في حال بقائه (الطيفة الثالثة) ان هذه السورة مسموعة بأمر اقرآن فوجب كونها كالاصول والمعدن وأن يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه فقوله رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواء فانه دليل على الهيئته ثم انه تعالى افتتح سوراً أربعة بعد هذه السورة بقوله الحمد لله فأولها سورة الانعام وهو قوله الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واعلم ان المذكور هاهنا قسم من أقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالم يتناول كل ماسوى الله والسموات والارض والنور والظلمة قسم من أقسام ماسوى الله فالمد كورنى أول سورة الانعام كانه قسم من أقسام ما هو مد كورنى أول سورة الفاتحة وأيضاً فالمد كورنى أول سورة الانعام انه خلق السموات والارض والمذكور كورنى أول سورة الفاتحة كونه رباً للعالمين وقدينا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقائه الى ابقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث أولى ام لا يلزم من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبقى حال بقائه فثبت بهذين الوجهين ان المذكور كورنى أول سورة الانعام يجرى مجرى قسم من أقسام ما هو مد كورنى أول سورة الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب والمقصود منه تربية الارواح بالاعراف فان الكتاب الذى أنزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله نى أول سورة الفاتحة رب العالمين اشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والانس والجن والشیاطين والقريبة الجسمانية الحاصلة في السموات والارضين فكان المذكور كورنى أول سورة الكهف نوعاً من أنواع ما ذكره نى أول الفاتحة وثالثها سورة سبأ وهو قوله الحمد لله الذى له ما فى السموات وما فى الارض فبين نى أول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين نى أول سورة سبأ ان الاشياء الحاصلة فى السموات والارض له وهذا أيضاً قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور كورنى أول سورة الانعام كونه خالقها والخالق هو التقدير والمذكور كورنى هذه السورة كونه فاطراً لها ومحمد ثالثاؤها وهذا غير الاول الا انه أيضاً قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى لما ذكر فى سورة الانعام كونه خالقاً للسموات والارض ذكر كونه جاعلاً للظلمات والنور أمّا فى سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطراً للسموات والارض ذكر كونه جاعلاً للملائكة رسلاً فى سورة الانعام ذكر بعد تخلق السموات والارض جعل الانوار والظلمات وذكر فى سورة الملائكة بعد كونه فاطراً للسموات والارض جعل الروحانيات وهذه أسرار عجيبة واطراف عالية الا انها بأسرها تجرى مجرى الانواع الداخلة تحت البحر الاعظم المذكور وفى قوله الحمد لله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين يجرى مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم (المسئلة الثانية) ان هذه الكلمة كادت على وجود الاله فهى أيضاً مشتملة على الدلالة على كونه متعالياً فى ذاته عن المكان والحيز والجهة لاننا نلفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ماسوى الله المكان والزمان فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التى يحصل بسببها القبلية والبعدية فقوله رب العالمين يدل على كونه رباً

للمكان والزمان وخالف الله ما هو موجودا له ما ثم من المعلوم ان الخالق لا بد وأن يكون سابقا وجوده
 على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز
 متعالية عن الجهة والحيز فلو حصلت ذاته بعد حصول النضاء في جزء من أجزاء الفضاء لانقلب حقيقة
 ذاته وذلك محال فقوله رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهـذا الاعتبار (المسئلة
 الثالثة) هذه اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن المخلوق في المحل كما تقول النصارى والحلولية لانه لما
 كان رب العالمين كان خالقا لكل ما سواه والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل
 فكانت ذاته غنية عن كل محل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل (المسئلة الرابعة) هذه
 الآية تدل على ان الله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات
 لا يستحق على شيء من أهله الحمد والثناء والتعظيم ألا ترى ان الانسان اذا انتفع بسخونة النار أو ببرودة
 الجسد فانه لا يحمده النار ولا الجسد لما ان تأثير النار في التسخين وتأثير الجسد في التبريد ليس بالقدر
 والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا كونه فاعلا
 مختارا لانه لو كان موجبا للذات الاثر والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ولا منفع وقوع التغير فيها
 وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك
 لاجرم ثبت كونه مستحقا للحمد (المسئلة الخامسة) لما خلق الله العالم مطابقة لمصالح العباد موافقا
 لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلى والعالم الاسفل وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب
 أن يكون عالما فثبت بما ذكرناه ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان
 ويدل على كونه منزها عن المخلوق في المحل ويدل على كونه في نهاية القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم
 ويدل على كونه في نهاية الحكمة (وأما السؤال الثاني) وهو قوله سبحانه ثبت القول بوجود الاله القادر
 فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء والجواب هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب ان العبد
 لا يخلو حاله في الدنيا عن أمرين اما أن يكون في السلامة والسعادة واما أن يكون في الالم والفقر والمكاره
 فان كان في السلامة والكرامة فأسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله وتكوينه
 وایجاد فكل رحمانا رحما وان كان في المكاره والاتقات فلكل المكاره والاتقات اما أن تكون من العباد أو من
 الله فان كانت من العباد فخلق سبحانه وتعالى وعدا بأنه يتصف للمظلومين من الظالمين في يوم الدين وان كانت
 من الله فالله تعالى وعدا بانواب الخير والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده في الدنيا من المكروهات
 والنحاقات واذا كان الامر كذلك ثبت انه لا بد وأن يكون مستحقا للحمد الذي لانهاية له والثناء الذي لانهاية له
 فظهر بالبيان الذي ذكرناه ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن
 في العقل وجود كلام أكل وأفضل منه واعلم انه تعالى لما تم الكلام في الصفات المعبرة في الربوبية أردفه
 بالكلام المعبر في العبودية واعلم ان الانسان مركب من جسد ومن روح والمقصود من الجسد أن
 يكون آلة للروح في اكتساب الاشياء النافعة للروح فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال
 تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية وتلك الاعمال هي أن يكون الجسد آتيا بأعمال تدل
 على تعظيم العبود وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة فأحسن أحوال العبد في هذه الدنيا أن يكون
 مواظبا على العبادات وهذه أول درجات سعادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واطب على هذه
 الدرجة مدة فمده هذا يظهر له شيء من أنوار عالم الغيب وهو انه وحده لا يستقل بالاثبات بهـذه العبادات
 والطاعات بل ما لم يحصل له توفيق الله تعالى واعاينته وعصمته فانه لا يمكن الاثبات بشيء من العبادات
 والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكمالات وهو المراد من قوله واياك نستعين ثم اذا تجاوز عن
 هذا المقام لاح له أن الهداية لا تحصل الا من الله وأنوار المكاشفات والتجلي لا تحصل الا بهداية الله وهو
 المراد من قوله اهتدنا الصراط المستقيم وفيه لطائف (الطيفة الاولى) ان المنهج الحق في الاعتقادات

وفي الاعمال هو الصراط المستقيم اما في الاعتقادات فيبانه من وجوه (الاول) ان من توغل في التزبي
 وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسسية والمكان فهما طرفان
 معوجان والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل (الثاني) ان من قال فعمل العبد كله
 منه فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان والصراط المستقيم
 اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بأن الكل بقضاء الله وأما في الاعمال فنقول من بالغ في الاعمال الشهوانية
 وقع في النجور ومن بالغ في تركها وقع في الجود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وأيضاً من بالغ في
 الاعمال الغضبية وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع في الجبن والصراط المستقيم هو الوسط وهو
 الشجاعة (الطيفة الثانية) ان ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين اولاهما ايجابية والاخرى سلبية اما
 الايجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وأما
 السلبية فهي أن تكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا
 غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقيقية والمعارف
 الحقيقية (الطيفة الثالثة) قال بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط
 الذين أنعمت عليهم وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة
 الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغاليط والاضاليل وذلك لان النقص غالب
 على أكثر الخلق وعقولهم غير رافية بادر الحق وتميز الصواب عن الغلط فلا بد من كمال يقتدي به الناقص
 حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فينتهـذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج
 الكمالات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية
 المذكورين في قوله تعالى وأوفوا بهدي أوف بعهدكم (المسئلة الثانية) في تقرير مشرع آخر من لطائف
 هذه السورة اعلم ان احوال هذا العالم موزونة بالخير والشر والمحبوب والمكروه وهذه المعاني ظاهرة
 لاشك فيها الا اننا نقول الشر وان كان كثيراً الا ان الخير أكثر والمرض وان كان كثيراً الا ان الصحة
 أكثر منه والجوع وان كان كثيراً الا ان الشبع أكثر منه واذا كان الامر كذلك فكيف عاقل اعتبر احوال
 نفسه فانه يجد هادئاً في التغيرات والانتقال من حال الى حال ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة
 والكرامة والراحة والبهجة اما الاحوال المكروهة فهي وان كانت كثيرة الا انها أقل من احوال
 اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت هذا فنقول ان تلك التغيرات لا اجل انها تقتضي حدوث أمر بعد عدمه
 تدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير تدل على ان ذلك الاله رحيم بحسن
 كريم اتمام لالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بأن كل شيء وجد بعد عدمه فانه لا بد له
 من سبب ولذلك فانا اذا سمعنا بيتاً حدث بعد ان لم يكن فان صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى
 بناء ذلك البيت ولو ان انساناً شكك فيه لم تشكك فانه لا بد وأن يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة
 قادراً اذ لو كان موجبا بالذات لدام الازدياد وانه في حدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر وأما
 دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيماً بحسنا فلا ندين ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة
 والخير والبهجة والسلامة ومن كان غالب أفعاله راحة وخيراً وكرامة وسلامة كان رحيماً بحسنا ومن
 كان كذلك كان مستحقاً للعدم ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل أحد وحاضرة في عقل كل
 أحد عاقل كان موجب حمد الله وشأنه حاضر في عقل كل أحد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال
 الحمد لله والثناء عليه على هذا المقام آخر على وأعظم من الاول وكأنه قيل لا ينبغي أن نعتق ان
 الاله الذي اشتغلت بجمده هو الهك فقط بل هو اله كل العالمين وذلك لانك انما حكمت باقتدار نفسك الى
 الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قائمة في كل العالمين فانها محل
 الحركات والسكنات وأنواع التغيرات فتكون علته احتياجك الى الاله المدبر قائمة فيها واذا حصل الاشتراك

في العلة وجب أن يحصل الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي كونه رباً للعالمين والها للسموات والارضين ومدبراً
لخلق الخلائق أجمعين ولما تقرر هذا المعنى ظهر ان الوجود الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمته
ويقدر على خلق العرش والكرسي والسموات والكواكب لا بد وأن يكون قادراً على اهلاكلها ولا بد وأن
يكون غنياً عنها فهذا القادر والقاهر الغني يكون في غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد أني مع
نهاية ذلتي وحضارتي كيف يمكنني أن أتقرب اليه وبأي طريق أتوسل اليه فعند هذا ذكر الله ما يجري مجرى
العلاج الموافق لهذا المرض فكانه قال أيها العبد الضعيف أنا وان كنت عظيم القدرة والهيبة والالهية
الاني مع ذلك عظيم الرحمة فأنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين فادمت في هذه الحماة الدنيا لا تخلفك عن
أقسام رحمتي وأنواع نعمتي واذا مت فأنا مالك يوم الدين لا أضيع علاماً من أعمالك فان أتيتني بالخير قابلت الخير
الواحد بما لا نهاية له من الخيرات وان أتيتني بالمعصية قابلتها بالصبح والاحسان والمغفرة ثم لما قرأ من الربوبية
بهذا الطريق أمره بثلاثة أشياء (أولها) مقام الشريعة وهو أن يواظب على الاعمال الظاهرة وهو قوله
ابا لنعبد (وثانيها) مقام الطريقة وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة
كالمخضر اعالم الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شيء من الاعمال الظاهرة الا بعد بصل اليه من عالم الغيب وهو قوله
وابا لنستعين (وثالثها) انه يشاهد عالم الشهادة معزولاً بالكليّة ويكون الامر كله لله وحينئذ يقول اهدنا
الصراط المستقيم ثم ان هاهنا دقيقة وهي ان الروح الواحد يكون أضعف قوة من الارواح الكثيرة المجتمعة
على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ علم العبد ان روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المقصود فعند هذا أدخل
روحه في زمرة الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية والانوار الربانية حتى
اذا فصل بها وانخرط في سلكها صار الطالب أقوى والاستعداد أتم فحينئذ يفوز في تلك الجمعية بما لا يقدر على
الفوز به حال الوحدة فلهذا قال صراط الذين أنعمت عليهم ثم لما بين ان الاتصال بالارواح المطهرة يوجب
مزيد القوة والاستعداد بين أيضاً ان الاتصال بالارواح الخبيثة يوجب الخساسة والخسران والخذلان
والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفساق ولا الضالين وهم الكفار ولما تمت هذه الدرجات
الثلاث وكملت هذه المقامات الثلاثة أعني الشريعة المدلول عليها بقوله ايا لنعبد والطريقة المدلول عليها
بقوله وايا لنستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم لما حصل الاستعداد بالاتصال
بأرباب الصفا والاستكمال بسبب المساعدة عن أرباب الحفا والشفا فعند هذا كملت المعارج البشرية
والكجالات الانسانية (المسئلة الثالثة) في تقرير مخرج آخر من لطائف هذه السورة اعلم ان الانسان خلق
محمّلاً الى جبر الخيرات والذات ودفع المكروهات والخسافات ثم ان هذا العالم عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل
الخيرات والذات الابواسطة أسباب معينة ولا يمكنه دفع الآفات والخسافات الابواسطة أسباب معينة ولما
كان جباب النفع ودفع الضرر محبوساً بالذات وكان استقراء أحوال هذا العالم يدل على انه لا يمكن تحصيل الخير
ولا دفع الشر الا بتلك الاسباب المعينة ثم تقرر في العمول ان ما لا يمكن الوصول الى المحبوب الابواسطة
فهو محبوب صار هذا المعنى سبباً لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة واذا علم انه لا يمكن الوصول
الى الخيرات والذات الابواسطة خدمة الامير والوزير والاعوان والانصار في الانسان متعلق القلب بهذه
الاشياء شديد الحب لها عظيم الميل والرغبة اليها ثم قد ثبت في العلوم الحكيمية ان كثرة الافعال سبب لحدوث
الملكات الراسخة وثبت أيضاً ان حب التشبه غالب على طباع الخلق (أما الاول) فكل من واطب على صناعة
من الصنائع وحرفة من الحرف مدّة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت
المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ * (وأما الثاني) فهو ان الانسان اذا اجالس الفساق مال
طبعه الى الفسق وما ذل الا لان الارواح جبت على حب المحاسنة واذا عرفت هذا فنقول انما بينا ان
استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب الظاهرة التي يمكن التوصل اليها جبراً بالمنافع ودفع
المضار وبيننا انه كلما كانت مواظبة الانسان عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه أقوى وأثبت

وأية أثار أهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة وبينان النفوس مجبولة على حب المحسنة وذلك أيضا يوجب استحكام هذه الحالة فقد ظهر بالبيانات التي ذكرناها ان الاسباب الموجبة لحب الدنيا والمرغبة في التماثل بأسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول انه اذا اتفق للانسان هداية الهية تهديه الى سواء السبيل وقع في قلبه أن يتأمل في هذه الاسباب تأملا شافيا وافيا فيقول هذا الامير المستولى على هذا العالم استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته أم لا (الاول) باطل لان ذلك الامير ربما كان أكثر الناس مجزوا أقلهم علة فاعند هذا يظهر له ان تلك الامارة والرياسة ما حصلت له بقوته وما هيئت له بسبب حكمته وانما حصلت تلك الامارة والرياسة لاجل قسمة تقسام وقضاء ~~حكمة~~ عليم علام لا دافع لحكمه ولا مراد اقضائه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار أنواع أخرى من الاعتبارات تعاضدها وتقوم افعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة وينتقل منها الى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى مسبب الاسباب ومفتح الابواب ثم اذا انوارت هذه الاعتبارات وتوارت هذه المكاشفات صار الانسان بحيث كلما وصل اليه نفع وخير قال هو النافع وكلما وصل اليه شر ومكروه قال هو الضار وعند هذا لا يحمد أحدا على فعل الا الله ولا يوجه قلبه في طلب أمر من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله لله والشكر كله لله فعند هذا يقول العبد الحمد لله واعلم ان الاستقراء المذكور يدل العبد على أن أحوال هذا العالم لا تنتظم الا بتقدير الله ثم يتفرق من العالم الصغير الى العالم الكبير فيعلم انه لا تنتظم حاله من أحوال العالم الاكبر الا بتقدير الله وذلك هو قوله رب العالمين ثم ان العبد يتأمل في أحوال العالم الاسفل وأحوال العالم الاعلى فيشاهد أن أحوال العالمين متفاوتة على الرصف الاتقن والترتيب الاقوم والكمال الاعلى والمنهج الاسنى فيرى الذرات ناطقة بالاقرار بكل رحمة وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم فعند هذا يظهر للعبد ان جميع مصالحه في الدنيا انما هيأت برحمة الله وفضله واحسانه ثم يبقى العبد متعلقا بالقلب بسبب انه كيف يكون حاله بعد الموت فكأنه يقال ما لك يوم الدين ايسر الا الذي عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم حينئذ ينشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم ان المتعبد ~~فذل~~ بما لا صلاح له من ماله في الدنيا والآخرة ليس الا الله وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ثم ان العبد حين كان متعلقا بالقلب بالامير والوزير كان مشغولا بخدمة ما وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بهم ما وكان يطلب الخير منهم فاعند زوال ذلك التعلق يعلم انه لما كان مشغولا بخدمة الامير والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان أولى فعند هذا يقول اياك نعبد والمعنى اني كنت قبل هذا أعبد غيرك وأما الآن فلا أعبد أحدا سواك ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالامير والوزير فلان يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المرادات كان أولى فيقول واياك نستعين والمعنى اني كنت قبل هذا استعين بغيرك وأما الآن فلا أستعين بأحد سواك ولما كان يطلب المال والجاه الذين هم على شفا حفرة الانقراض والانقضاء من الامير والوزير فلان يطلب الهداية والمعرفة من رب السماء والارض أولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان أهل الدنيا فریقان (أحدهما) الذين لا يعبدون أحد الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الا غراض والمقاصد الا من الله (والفرقة الثانية) الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم فلا جرم العبد يقول الهى اجعلنى في زمرة الفرقة الاولى وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الانوار الربانية والجلال النورية ولا تجعلنى في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون فان متابعة هذه الفرقة لا تقيد الا الخسار والهلاك كما حال ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا والله أعلم

الباب الرابع في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

(المسئلة الاولى) أجمع الاكثرون على ان القراءة واجبة في الصلاة وعن الاصم والحسن بن صالح انها لا تجب لثبوت كل دليل نذكره في بيان ان قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان أصل القراءة واجب وزيد هاهنا وجوها (الاول) قوله تعالى أقم الصلاة لذلو الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والمراد بالقرآن

القراءة والتقدير أقم قراءة الفجر وظاهر الامر للوجوب (الثاني) عن أبي الدرداء ان رجلا سأل النبي
 صلى الله عليه وسلم فقال في الصلاة قراءة فقال نعم فقال السائل رجبت فأقر النبي صلى الله عليه وسلم
 ذلك الرجل على قوله وجبت (الثالث) عن ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل أيقرا في الصلاة
 فقال عليه السلام أتكون صلاة بغير قراءة وهذا الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبي حامد الاسفرايني
 (حجة الاصم) قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي جعل الصلاة من الاشياء المربية والقراءة ليست
 بمربية فوجب كونها خارجة عن الصلاة والجواب ان الرؤية اذا كانت متعديّة الى مفعولين كانت بمعنى العلم
 (المسئلة الثانية) قال الشافعي رحمه الله قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة فان تركها حرقا واحدا وهو
 يحسبها لم تصح صلاته وبه قال الاكثرون وقال أبو حنيفة لا تجب قراءة الفاتحة لنا وجوه (الاول) انه عليه
 السلام واظبط طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله
 فليحذر الذين يخالفون عن أمره ولقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله والى الحجج من أبي حنيفة انه تسلك في
 وجوب مسح النامية بغيرها - ودذلك ما رواه المغيرة بن شعبه رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 أتى سبابة قوم فقال ونوضاً ومسح على ناصيته وخفيه في انه عليه السلام مسح على النامية فجعل ذلك القدر
 من المسح شرطاً لصحة الصلاة وهما نقل أهل العلم نقلًا متواترًا انه عليه السلام واظبط طول عمره على
 قراءة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلاة غير موقوفة عليها وهذا من المجانب (الحجة الثانية) قوله تعالى أقيموا
 الصلاة والصلاة لفظة مفردة محلولة بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين
 معهود سابق من لفظ الصلاة الا الاعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي بها واذا كان كذلك كان
 قوله أقيموا الصلاة جارية مجرى قوله أقيموا الصلاة التي كان يأتي بها الرسول والتي أتى بها الرسول عليه السلام
 هي الصلاة المستقلة على الفاتحة فيكون قوله أقيموا الصلاة أمراً بقراءة الفاتحة وظاهر الامر للوجوب ثم ان
 هذه اللفظة تكررت في القرآن أكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلاً قاطعاً على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة
 (الحجة الثالثة) ان الخلفاء الراشدين واظبطوا على قراءتها طول عمرهم ويدل عليه أيضاً ما روى في الصحيحين
 ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضى الله عنهم كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين واذا
 ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولقوله
 عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر والعجب من أبي حنيفة رضى الله عنه انه تسلك في مسئلة
 طلاق الفار بأثر عثمان مع ان عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يحالفانه ونص القرآن أيضاً بوجوب عدم
 الارث فلم لم يتسلك بعمل كل الصحابة على سبيل الاتفاق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا
 القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول (الحجة الرابعة) ان الامة وان اختلفت في انه هل تجب قراءة
 الفاتحة أم لا لا يمكنهم اتفقوا عليه في العمل فانك لا ترى أحداً من المسلمين في المشرق والمغرب الا يقرأ
 الفاتحة في الصلاة اذا ثبت هذا فنقول ان من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان ناركاً بسبيل المؤمنين فيدخل تحت
 قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصه له جهنم وساءت مصيراً فان قالوا ان الذين اعتقدوا انه
 لا يجب قراءتها قرأوها لا على اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءتها
 فنقول اعمال الجوارح غير اعمال القلوب ونحن قد بينا اطلاق الكل على الاتيان بالقراءة فمن لم يأت بالقراءة
 كان تاركاً طريقة المؤمنين في هذا العمل فدخل تحت الوعيد وهذا القدر يكفي في الدليل ولا حاجة بنا
 في تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب (الحجة الخامسة) الحديث المشهور وهو انه
 سبحانه وتعالى قال قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله
 تعالى حمدى عبدى الى آخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد
 نصفين ثم بين ان هذا التنصيف لم يحصل الا بسبب آيات هذه الوردة فنقول الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف
 وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب هذه السورة ولازم اللازم لازم فوجب ~~كون~~ هذه السورة من لوازم

الصلاة وهذا لازم لا يحصل الا اذا قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة (الحجة السادسة) قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب قالوا حرف النبي دخل على الصلاة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من أحكام الصلاة وليس صرفه الى العصة أولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه (الاول) انه جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة وانما دخل على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعها بها وخروجها عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير فانه يمكن اجراء حرف النبي على ظاهره (الثاني) من اعقود ان قراءة الفاتحة جزء من اجزاء ما هيبة الصلاة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ما هيبة الصلاة لان ما هيبة يمنع حصولها حال عدم بعض اجزائها واذا ثبت هذا فقولهم انه لا يمكن ادخال حرف النبي على معنى الصلاة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة ليست جزءا من الصلاة وهذا هو أول المسئلة فنثبت ان على قولنا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره (الثالث) هو انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره لانهم أجعوا على انه حتى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للعقيدة مجازان أحدهما أقرب الى الحقيقة والثاني أبعد فانه يجب حمل اللفظ على الجواز الاقرب اذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعلوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا أتم من المشابهة بين المعلوم وبين الموجود الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا فلا يمكن حمل هذا اللفظ على نفي العصة أولى (الوجه الرابع) ان الحمل على نفي العصة أولى لوجوه أحدها ان الاصل ابتداء ما كان على ما كان الثاني ان جانب الحرمة راجع والثالث ان هذا أحوط (الحجة السابعة) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلاة قائم والاصل في الثابت البقاء ما قلنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الاتيان به على سبيل النقصان وجب أن لا يخرج عن العهدة والذي يتوهم هذا ان عند أبي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب أن لا يفيد هذا القضاء والخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام (الحجة الثامنة) نقل الشيخ أبو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه روى بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب (والحجة التاسعة) روى رفاعه بن مالك ان رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر الى ان قال الرجل علمني الصلاة يا رسول الله فقال عليه السلام اذا توجهت الى القبلة فكبر واقرأ بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا أمر والامر للوجوب وأيضا الرجل قال علمني الصلاة فكل ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن يكون من الصلاة فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب أن تكون قراءة الفاتحة جزءا من اجزاء الصلاة (الحجة العاشرة) روى ان النبي عليه السلام قال ألا أخبركم بسورة ليس في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلهما قالوا نعم قال فما تقرأون في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين فقال هي هي وجه الدليل انه عليه السلام لما قال ما تقرأون في صلاتكم فقالوا الحمد لله وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي أحد الا بهذه السورة فكان هذا اجماعا عاما لوما عندهم (الحجة الحادية عشر) التمسك بقوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن وجه الدليل ان قوله فاقرأ وأمر والامر للوجوب فهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة والمراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي أن تكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي أن تكون قراءة غير الفاتحة واجبة عينيا وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي ان يكون المكاف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه

تعالى انما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة لكل * وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة لكل (الحجة الثانية عشر) الامر بالصلاة كان ثابتاً والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الايمان بالصلاة المستقلة على قراءة الفاتحة لان الاخبار تدل على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ولأن المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الاصل (الحجة الثالثة عشر) قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليتين فكانت أحوط فوجب القول بوجودها للنص والمعقول أما النص فقوله عليه السلام دع ما يرييك الى ما لا يرييك وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فان قالوا فلما اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا محطتين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضاً فنتأهل هذان الضرران * وأما في العمل فان القراءة لا توجب الخوف أما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل (الحجة الرابعة عشر) لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز لكمم أجمعوا على ان الصلاة بهذه السورة أولى فثبت ان الصلاة بغير هذه السورة غير جائزة (الحجة الخامسة عشر) أجمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب أن لا يجوز ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط (الحجة السادسة عشر) الاصل بقاء التكليف فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة أما أن يعرف بالنص أو القياس أمّا الأول فباطل لان النص الذي يتمسكون به هو قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا وأما القياس فباطل لان التعبدات غالبية على الصلاة وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس (الحجة السابعة عشر) لما ثبت ان النبي عليه السلام واظب على القراءة طول عمره فحينئذ تكون قراءة غير الفاتحة ابتداء وتركه لا يتابع وذلك حرام لقوله عليه السلام اتبعوا ولا تبدعوا واقلوه عليه السلام وأحسن الهدى هدى محمد ونبينا الامور محدثاتها (الحجة الثامنة عشر) الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة أما أن يتساويا في الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل والأول باطل بالاجماع لانه عليه السلام واظب على الصلاة بالفاتحة فعين الثاني فتقول الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب أن لا يجوز المصير اليه لانه قبيح في العرف فيكون قبيحاً في الشرع واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وأما الخبر فصاروى أبو عثمان النهدي عن أبي هريرة انه قال قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وأنادي لصلاة الا بقراءة ولو بفساتحة الكتاب والجواب عن الاول اما بينا أن هذه الآية من أقوى الدلائل على قولنا وذلك لان قوله فاقروا ما تيسر من القرآن أمر والا امر للوجوب فهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فتقول المراد بما تيسر من القرآن اما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها فالاول يقتضي أن يكون الفاتحة عينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها وهو باطل بالاجماع والثالث يقتضي أن يكون المكلف مخيراً بين قراءة الفاتحة وبين غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم أبو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة لكل * وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة لكل وعن الثاني انه معارض بما نقل عن أبي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وأنادي لصلاة الا بفساتحة الكتاب وأيضاً لم لا يجوز أن يقال المراد من قوله لا صلاة الا بقراءة ولو بفساتحة الكتاب هو انه لو اقتصر على الفاتحة لكني واذا ثبت التعارض فالترجيح معنا لانه أحوط

ولانه أفضل والله أعلم (المسئلة الثالثة) لما كان قول أبي حنيفة وأصحابه ان قراءة الفاتحة غير واجبة لاجرم اختلافوا في مقدار القراءة فقال أبو حنيفة اذا قرأ آية واحدة كفت مثل قوله ألم وحم والطور ومد هاتمان وقال أبو يوسف ومحمد لا بد من قراءة ثلاث آيات قصاراً وآية واحدة طويلة مثل آية الدين (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة وتجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعي انه ليس من القرآن الا في سورة النمل ولا يقرأ لاسر ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه يقرأها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انه آية من أول السورة أم لا قال يعلني سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين قرآن قال قلت فلم تسره قال فلم يجبي وقال الكرخي لا أعرف هذه المسئلة بعينها المتقدمة أصحابنا الا أن أمرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض فقهاء الحنفية نوزع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة لان الخوض في اثبات أن التسمية من القرآن اولست منه أمر عظيم فالاولى السكوت عنه واعلم ان هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل (احداها) ان هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الاحاد اولست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية (وثانيها) ان يتقدروا بانهم من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها (وثالثها) الكلام في انها تقرأ بالاعلان أو بالامرار فتسلكم في هذه المسائل الثلاث (المسئلة الخامسة) في تقرير ان هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية وزعم القاضي أبو بكر انها من المسائل القطعية قال والخطأ فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا أقل من التفسير واحتج عليه بان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباتها المتواتر والاحاد والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بأنهم من القرآن ولو كان كذلك لا تمتنع وقوع الخلاف فيه بين الامة والشافعي أيضاً باطل لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن فلو جعلناه طريقاً الى اثبات القرآن لطرح القرآن عن كونه حجة يقينية واصار ذلك ظنياً ولو جاز ذلك لما زاد دعاء الروافض في ان القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتعريف وذلك يطل الاسلام واعلم ان الشيخ الغزالي عارض القاضي فقال نبي كون التسمية من القرآن ان ثبت بالتواتر لزم أن لا يبق الخلاف وان ثبت بالاحاد فحينئذ يصير القرآن ظنياً ثم أورد على نفسه سؤالاً وهو انه لو قال قائل ليس من القرآن عدم فلا حاجة في اثبات هذا الغم الى النقل لان الاصل هو العدم أما قولنا انه قرآن فهو وثبوت فلا بد فيه من النقل ثم أجاب عنه بأن قال هذا وان كان عدمه الا ان كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوجب كونها من القرآن فها هنا لا يصح كتمان الحكم بأنهم ليست من القرآن الا بدليل منفصل وحينئذ يعود التقسيم المذكور من ان ذلك الطريق اما أن يكون تواتراً أو احاداً فنثبت ان الكلام الذي أوردته القاضي لازم عليه فهذا آخر ما قيل في هذا الباب والذي غنني فيه ان النقل المتواتر ثابت بأن بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمد وبأنه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر انه لم يبق قولنا انه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة الا انه حصل فيها أحكام شرعية هي من خواص القرآن مثل انه هل يجب قراءتها في الصلاة أم لا وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا وهل يجوز للمحدث مسها أم لا ومعلوم ان هذه الاحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام وعدمها أمور اجتهادية فظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تمويل القاضي (المسئلة السادسة) في بيان ان التسمية هل هي من القرآن وانها آية من الفاتحة قال قراء المدينة والبصرة وقفها الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز انها آية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه (الحجة الاولى) روى الشافعي رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة انها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعذب بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية اياك نعبد واياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب

عليهم ولا الضالين آية وهذا نص صريح (الجمعة الثانية) روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات وأولهن بسم الله الرحمن الرحيم (الجمعة الثالثة) روى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال بأى نبي تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن (الجمعة الرابعة) روى الثعلبي بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول إذا قلت إلى الصلاة قال أقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى أيضا بإسناده عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى أيضا بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وروى أيضا بإسناده عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس في قوله ولقد آتيناك تسبيحا من المثنى قال فاتحة الكتاب فقبل لابن عباس فأبى السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وبإسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا قرأتم أم القرآن فلاتدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانما إحدى آياتها وبإسناده أيضا عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى سمعت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدني عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تبارك وتعالى مجدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل أني على عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض إلى عبدي وإذا قال اباك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وبإسناده عن أبي هريرة قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلي فاتفتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يارجل قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منها ومن ترك آية منها فقد قطع صلاته فانه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله وأعلم أني نقلت جملة هذه الأحاديث من تفهيم الشيخ أبي اسحاق الثعلبي رحمه الله (الجمعة الخامسة) قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها بيان الأول قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز أن يقال البسملة زائدة لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة وإذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتحا باسم ربك وظاهر الأمر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلاة فوجب اثباته في القراءة في الصلاة صونا للنص عن التعطيل (الجمعة السادسة) التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن ألا ترى أنهم ممنوعون من كتابة أسامي السور في المعحف ومنعوا من العلامات على الأعمار والأخماس والغرض من ذلك كله أن يمنعوا أن يحتاط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوا بخط القرآن ولما أجمعوا على كتبها بخط القرآن علمنا أنها من القرآن (الجمعة السابعة) أجمع المسلمون على أن ما بين المقتسين كلام الله والتسمية موجودة بين المقتسين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا السبب حكينا أن يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بن سكاكا وأعلم أن مذهب أبي بكر الرازي أن التسمية من القرآن ولكنهم ليست آية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها اظهار الفصل بين السور وهذا دليلان لا ييطان قول أبي بكر الرازي (الجمعة الثامنة) أطبق الاكثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي رضي الله تعالى عنه قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة وقوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فانه

قال بسم الله ليس بآية منها لكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المقصود عليهم ولا الضالين آية
 أخرى وسنبين في مسئلة مفردة ان قول أبي حنيفة مرجوح ضعيف فحينئذ يتيقن ان الآيات لا تكون سبعة
 الا اذا اعتقدنا ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة (الحجة التاسعة) أن نقول قراءة التسمية قبل
 الفاتحة واجبة فوجب أن تكون آية منها بيان الاول ان أبا حنيفة يـ لم ان قراءتها أفضل واذا كان كذلك
 فالظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت
 وجوب قراءتها ثبت انها من السورة لانه لا فائز بالفرق (الحجة العاشرة) قوله عليه السلام كل أمر ذي بال
 لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر أو أجذم وأعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلاة فقراءة الفاتحة فيه أبتر دون قراءة
 بسم الله فوجب كون هذه الصلاة بترأ ولفظ البتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره
 في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا للرسول عليه السلام فقال ان شأنك هو البتر فلزم أن يقال الصلاة
 الخالية عن قراءتها بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من أتى بهذا الخلل والنقصان
 قال بفساد هذه الصلاة وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه يجب قراءتها (الحجة الحادية عشر) ما روى ان
 النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يـ بن كعب ما أعظم آية في كتاب الله تعالى فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصداقه
 النبي عليه السلام في قوله وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على ان هذا القدر آية تامة ومعلوم انها
 ليست آية تامة في قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية فلا بد وأن يكون آية تامة
 في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انه آية تامة في أول سورة الفاتحة (الحجة الثانية عشر) ان
 معاوية قدم المدينة فعلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرأ أم القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى
 صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن
 فأعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة رضي الله عنهم على انه
 من القرآن ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها (الحجة الثالثة عشر) ان سائر الانبياء عليهم
 السلام كانوا عند الشروع في أعمال الخير يبتدون بذكر بسم الله فوجب أن يجب على رسولنا ذلك واذا ثبت
 هذا الوجوب في حق الرسول ثبت أيضا في حقنا واذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت انه آية من سورة الفاتحة
 أما المقدمة الاولى فللدليل على ان نوحا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال ركبوا فيها بسم الله
 مجراها ومرساها وان سليمان لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان قالوا ليس ان قوله تعالى
 انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا ما اذ الله
 أن يكون الامر كذلك وذلك لان الطير أتى بكتاب سليمان ووضعها على صدر بلقيس وكانت المرأة في بيت
 لا يقدرا أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعملت بلقيس ان ذلك الطير
 هو الذي أتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت باسم سليمان فلما أخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من
 سليمان فلم تفتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقامت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء عليهم
 السلام كلما شرعوا في عمل من أعمال الخير ابتدؤا بذكر بسم الله الرحمن الرحيم (والمقدمة الثانية) انه
 لما ثبت هذا في حق سائر الانبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم
 اقتده واذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءته
 علمنا ثبت انه آية من الفاتحة لانه لا فائز بالفرق (الحجة الرابعة عشر) انه تعالى متقدم بالوجود على وجود
 سائر الموجودات لانه تعالى قديم وخالق وغير محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على
 المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر
 غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل الا اذا كان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الأذكار
 والقرآن واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقدم حسن في القول وجب أن يكون معتبرا في الشرع
 لقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضا انها آية من

الفاتحة لانه لا قائل بالفرق (الحجة الخامسة عشر) ان بسم الله الرحمن الرحيم لاشك انه من القرآن
 في سورة النمل ثم اننا نراه مكررا بخط القرآن فوجب أن يكون من القرآن كما اننا لما رأينا قوله تعالى
 فبأى-الامر بكما تكذبان وقوله تعالى ويل يوءم ذلكم كذبين مكررا في القرآن بخط واحد وصورة واحدة قلنا
 ان الكل من القرآن (الحجة السادسة عشر) روى انه صلى الله عليه وسلم كان يكتب في أول الامر على
 رسم قريش باسم الله حتى نزل قوله تعالى اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها فكتب بسم الله فنزل قوله
 قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن
 الرحيم كتب منها وجه الاستدلال ان أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن وبمجوعها من القرآن ثم انه ثبت
 في القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن اذ لو جازاخر اوجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع
 الشهرة بما اخرج سائر الآيات كذلك وذلك يوجب الطعن في القرآن (الحجة السابعة عشر) قد بينا انه
 ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه السلام وكان يأمر بكتبه بخط المصحف وفيما
 ان حاصـل الخلاف في انه هل هو من القرآن فرجع الى أحكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته وهل يجوز
 للجنب قراءته وللمحدث منه فنقول ثبوت هذه الأحكام أسـوط فوجب المصير اليه لقوله عليه السلام دع
 ما يريـك الى ما لا يريـك واحجـج الخـالف بأشياء (الاول) نعلقوا خبر أبي هريرة وهو ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال يقول الله تعالى قيمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله
 تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أثني على عبدي واذا قال مالك يوم الدين
 يقول الله تعالى مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي
 والاستدلال بهذا الخبر من وجهين (الاول) انه عليه السلام لم يذكر التسمية ولو كانت آية من الفاتحة
 لذكرها (والثاني) انه تعالى قال جعلت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلاة الفاتحة
 وهذا التفسير انما يحصل اذا قلنا ان التسمية ليست آية من الفاتحة لان الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون
 فيها ثلاث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبـد ثلاث آيات ونصف وهي من قوله
 واياك نستعين الى آخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات
 ونصف وللعبـد آيتان ونصف وذلك يبطل التفسير المذكور (الحجة الثانية) روت عائشة رضي الله تعالى
 عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان
 التسمية ليست آية من الفاتحة (الحجة الثالثة) لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة لزم
 التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل والجواب عن الحجة الاولى من وجوه (الاول) اننا قلنا
 ان الشيخ أبا-هـاق الثعالبي روى بإسناداه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عذب بسم الله
 الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ولما عارضت الروايتان فالترجيح مع الان رواية الاثبات مقدمة
 على رواية النفي (الثاني) روى أبو داود السجستاني عن الشعبي عن مالك عن الامـلا بن عبد الرحمن عن
 أبيه عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال واذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني
 عبدي وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا فنقول قوله في مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعنى
 في القسم وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعده وانما يحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية
 آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه (الثالث) ان لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد
 الآيات فهو أيضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه السلام الفرائض نصف العلم سماء بالنصف من حيث انه
 بحث عن أحوال الاموات والموت والحياة قسمان وقال شريح أصبحت ونصف الناس على غضبان سماء
 نصفان من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساهـطون (الرابع) ان دلائلنا في ان بسم الله الرحمن الرحيم
 آية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي
 من الفاتحة أم لا لكن المقصود منه بيان ثبوتها فكانت دلائلنا أقوى وأظهر (الخامس) اننا

بينا ان قولنا أقرب الى الاحتياط والجواب عن حجتهم الثانية ما قال الشافعي فقال لعل عائشة
 جعلت الحمد لله رب العالمين اسم هذه السورة كما يقال قرأ فلان الحمد لله الذي خلق السموات
 والمراد انه قرأ هذه السورة فكذلكها هنا وتتمام الجواب عن خبر أنس سيبأقي بعد ذلك والجواب
 عن الحجة الثالثة ان التكرار لا جيل التأكيده كذا في القرآن وتأكيده كذا في القرآن وتأكيده كذا في القرآن
 أعظم المهمات والله أعلم (المسئلة السابعة) في بيان عدد آيات هذه السورة رأيت في بعض الروايات
 الشاذة أن الحسن البصري كان يقول هذه السورة ثمان آيات فأما الرواية المشهورة التي أطبق
 الاكثرون عليها ان هذه السورة سبع آيات وفيه فسر واقوله تعالى واقد أتيناك سبعاً من المثاني اذ انبت
 هذا فنقول الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا ان قوله صراط الذين أنعمت عليهم
 غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة وأما أبو حنيفة فإنه لما سقط التسمية من السورة لاجرم قال قوله
 صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى اذا عرفت هذا فنقول الذي
 قاله الشافعي أولى ويدل عليه وجوه (الأول) ان مقطع قوله صراط الذين أنعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات
 المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم لانا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومنشأ كلمة فالتقاربة
 كما في سورة ق والمشاكلة كما في سورة القمر وقوله أنعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع
 (الثاني) انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا أول الآية فلفظ غير وهذا اللفظ أما ان
 يكون صفة لما قبله أو استثناء عما قبله والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد وكذلك الاستثناء مع المستثنى
 منه كالشيء الواحد وبايقاع الفصل بينهما ما على خلاف الدليل أما اذا جعلنا قوله صراط الذين أنعمت عليهم
 الى آخر السورة آية واحدة فكذلك جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاهما واحداً
 وآية واحدة وذلك أقرب الى الدليل (الثالث) ان المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الآية اهدنا
 صراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم الله عليهم لا يجوز الا بشرطين ان يكون ذلك
 المنعم عليه غير مغضوب عليه ولا ضالاً فاننا لو أسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به والدليل عليه قوله تعالى
 ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وهذا يدل على انه قد أنعم عليهم الا أنهم اساروا من زمرة المغضوب
 عليهم ومن زمرة الضالين لاجرم لم يجز الاهتداء بهم فثبت انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين أنعمت عليهم
 عن قوله غير المغضوب عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بأنه آية واحدة فان قالوا ليس ان
 قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة وقوله الرحمن الرحيم آية ثانية مع ان هذه الآية غير مستقلة بنفسها
 بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلا يجرم
 لم يتنع أن يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ولا كذلك هذا لما بينا ان مجرد قوله اهدنا الصراط
 المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاماً تاماً بل ما لم يضم اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين
 لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم فظهر الفرق (المسئلة الثامنة) ذكر بعض
 أصحابنا قولين للشافعي في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من أوائل سائر السور أم لا أم الحقيقة من
 الأصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قرآن من سائر السور وجعلوا القولين في انها هل هي آية تامة وحدها
 من أول كل سورة أو هي وما بعدها آية وقال بعض الحنفية ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المسئلة
 لان أحداً من قبله لم يقل ان بسم الله آية من أوائل سائر السور ودليلنا ان بسم الله مكتوب في أوائل السور
 بخط القرآن فوجب كونه قرآناً واحتج المخالف بما روى أبو هريرة ان النبي عليه السلام قال في سورة الملك
 انها ثلاثون آية وفي سورة السجدة ثلاث آيات ثم أجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب
 أن لا تكون التسمية آية من هذه السور والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة
 فهذا الاشكال زائل فان قالوا لما اعترفتم بأنها آية تامة من أوائل الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا انها بعض
 آية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد ألا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ثم صار مجموع قوله وآخر

دعواهم أن الحمد لله رب العالمين آية واحدة فكذا ههنا وأيضاً فقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعني ما هو خاصة
هذه السورة ثلاث آيات وأما التسمية فهي كالثنى المشترك فيه بين جميع السور فسقط هذا السؤال (المسئلة
التاسعة) يروي عن أحمد بن حنبل أنه قال التسمية آية من الفاتحة إلا أنه يسر بها في كل ركعة وأما
الشافعي فإنه قال إنما آية منها ويحجر بها وقال أبو حنيفة ليست آية من الفاتحة إلا أنها يسر بها في كل ركعة
ولا يحجر بها أيضاً فقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه وحجج (الحجة الأولى) قد دللنا على أن التسمية آية من
الفاتحة وإذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتمامها سرية أو جهرية
فأما أن يكون بعضها سرية وبعضها جهرية فهذا موقوف في جميع السور وإذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية
مشرعاً في القراءة الجهرية (الحجة الثانية) أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لا شك أنه ثناء على الله وذكره
بالتعظيم فوجب أن يكون الإعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذا كروا لله كذا كرم آباءكم أو أشد ذكرا ومعلوم
أن الإنسان إذا كان مفتخراً بأبيه غير مستنكف منه فإنه يعلن بذكره ويبالغ في إظهاره أما إذا خفي ذكره
أو أسر به دل ذلك على كونه مستنكفاً منه فإذا كان المنفخر بأبيه يبالغ في الإعلان والإظهار وجب أن يكون
إعلان ذكر الله أولى عمل بقوله فاذا كروا لله كذا كرم آباءكم أو أشد ذكرا (الحجة الثالثة) هي أن الجهر
بذكر الله يدل على كونه مفتخراً بذلك المذكور غير مبال بالإنكار من ينكره ولا شك أن هذا مستحسن في العقل
فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رأاه المسلمون حذافه وعند الله حسن ومما يقوى هذا الكلام
أيضاً أن الإخفاء والسر لا يليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره لئلا يتكشف ذلك العيب
أما الذي يفيد أعظم أنواع النحر والفضيلة والمنفعة فكيف يليق بالعقل إخفاؤه ومعلوم أنه لا منقبة للعبد
أعلى وأكمل من كونه ذا كرامة بالتعظيم ولهذا قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه وطب من ذكر الله
وكان على بن أبي طالب عليه السلام يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن
يسمى في إخفائه ولهذا السبب نقل أن علياً رضي الله عنه كان مذهبه الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في جميع
الصلوات وأقول إن هذه الحجة قوية في نفسى راسخة في عقلى لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين (الحجة
الرابعة) ما رواه الشافعي بإسناده أن معاوية قدم المدينة فصرى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكن
عند الخفض إلى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية مرق من الصلاة أين
بسم الله الرحمن الرحيم وأين الكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير قال
الشافعي إن معاوية كان سلطاناً عظيم القوة شديد الشوك فلولا أن الجهر بالتسمية كان كالامرء المتقرر عند
كل الصحابة من المهاجرين والانصار والامقادروا على إظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية (الحجة
الخامسة) روى البيهقي في السنن الكبير عن أبي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلاة
بسم الله الرحمن الرحيم ثم إن الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمرو وابن الزبير
وأما علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن
أبي طالب فقد اهتدى والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم أدر الحق مع علي حيث دار (الحجة السادسة)
أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم يتعلق بفعل لا بتم من أضماره والتقدير براءة اسم الله أشروعوا في الطاعات
أو ما يجري مجرى هذا المنع ولا شك أن استماع هذه الكلمة ينبه العقل على أنه لا حول عن معصية الله
إلا بهمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله وينبه العقل على أنه لا يتم شيء من الخيرات والبركات
إلا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ومن المعلوم أن المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه
المعاني في العقول فإذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا
القائل تحت قوله كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لأن هذا القائل
بسبب إظهار هذه الكلمة أمر بها وأحسن أنواع الأمر بالمعروف وهو الرجوع إلى الله بالكلمة
والاستعانة بالله في كل الخيرات وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل أن يقول أنه بدعة وأصح

المخالف بوجه وجميع (الجزء الاول) روى البخاري باسناده عن أنس انه قال صليت خلف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى
 مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لم يذكروا بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية أخرى ولم أسمع أحدا منهم
 قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية زائدة فلم يجهر أحد منهم بسم الله الرحمن الرحيم (الجزء الثانية)
 ما روى عبد الله بن المغفل انه قال سمعت أبي وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال يا بني أياك والحدث في
 الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وخلف عمر وعثمان فابتدؤا القراءة
 بالحمد لله رب العالمين فاذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين وأقول ان أنسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم
 الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ولم يذكرا عليا وذلك يدل على اطلاق الكل على ان عليا كان يجهر بيسم الله
 الرحمن الرحيم (الجزء الثالثة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية واذكرك ربك في نفسك تضرعا
 وخفية وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة مستنبطها الفقهاء واعتقادهم على
 الكلامين الاولين والجواب عن خبر أنس من وجوه (الاول) قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني
 روى عن أنس في هذا الباب ست روايات أما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات (احداها) قوله
 صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله
 رب العالمين (وثانيها) قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم (وثالثها) قوله لم أسمع
 أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية وثلاث أخرى تناقض
 قولهم (احداها) ما ذكرنا ان أنسا روى ان معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة أنكر
 عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة أنكر
 (وثانيها) روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بيسم الله
 الرحمن الرحيم (وثالثها) انه سئل عن الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال لا أدري هذه
 المسألة وثبت ان الرواية عن أنس في هذه المسألة قد عظم فيها الخطب والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب
 الرجوع الى سائر الدلائل وأيضا ففيها تهمة أخرى وهي ان عليا عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما
 وصلت الدولة الى بني أمية بالغوا في المنع من الجهر معها في ابطال آثاره على عليه السلام فاعل أنسا خاف منهم
 فل هذا السبب اضطربت أقواله فيه ونحن وان شئنا أن نثبت في ثبوتنا لانشكائه مهما وقع التعارض بين
 قول أنس وابن المغفل وبين قول علي بن أبي طالب عليه السلام الذي بقي عليه طول عمره فان اخذ بقول
 علي أولى فهذا جواب قاطع في المسألة ثم نقول هب انه حصل التعارض بين دلائلنا ان
 الترجيح معنا ويانه من وجوه (الاول) ان راوى أخباركم أنس وابن المغفل وراوى قوائنا علي بن أبي
 طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وهؤلاء كانوا أكثر علما وقربا من رسول الله من أنس
 وابن المغفل (والثاني) ان مذهب أبي حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل وهذا
 السبب فانه لم يقبل خبر المصرة مع انه لا يظن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس يخالفه اذا ثبت
 هذا فنقول قد بينا ان سريح العقل ناطق بأن اظهار هذه الحكمة أولى من اخفائها فلا يوجب رجح قول
 أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي (والثالث) ان من المعلوم بالضرورة ان النبي عليه
 السلام كان يقدم الاكبر على الاصغر والعلماء على غير العلماء والاشرف على الاعراب لاشك ان عليا
 وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالا في العلم والاشرف وعلو الدرجة من أنس وابن المغفل والغالب على
 الظن ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله وكان أنس وابن المغفل يبتعدان بالبعد
 منه وأيضا انه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امتثال لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وأيضا
 فالانسان أول ما يشرع في القراءة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة
 فهذه أسباب ظاهرة في أن يكون علي وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله

صلى الله عليه وسلم وان أنسا وابن المغفل ما سمعاه (الرابع) قال الشافعي لعل المراد من قول أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه فجعل هذه اللفظة اسماء هذه السورة (الخامس) لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها (السادس) الجهر كيفية ثبوتية والاختفاء كيفية عدمية والرواية المثبتة أولى من النافية (السابع) ان الدلائل العقلية موافقة لما عمل على بن أبي طالب عليه السلام معنا ومن اتخذ علما ما لم يدنه فقد استسك بالعبادة والخضوع فكان الجهرية أولى (المسئلة العاشرة) في تفاريع التسمية وفيه فروع (الفرع الاول) قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلاة الجهرية أو السرية وجهور الفقهاء يخالفونهم فيه (الفرع الثاني) الذين قالوا التسمية ليست آية من أوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في المصحف في أول كل سورة وفيه قولان (الاول) ان التسمية ليست من القرآن وهو لا يرى بان منهم من قال انها كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم تكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب اثباتها في المصاحف ولا يجوز تركها أبدا (والقول الثاني) انها من القرآن وقد أنزلها الله تعالى ولكن آية مستقلة بنفسها وليست آية من السورة وهو لا يضافه بان منهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في أول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل أنزلها مرة واحدة وأمر بآياتها في أول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى أنزلها وعلى انها من القرآن ما روى عن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة وعن ابراهيم بن يزيد قال قلت لعمر بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن فقال سبحان الله ما أجزأ هذا الرجل سمعت سعيد بن جبيرة يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية وروى مثله عن ابن عمر وأبي هريرة (الفرع الثالث) القائلون بأن التسمية آية من الفاتحة وان الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لاشك انهم يوجبون قراءة التسمية أما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا فقال أبو حنيفة وأتباعه والحسن بن صالح بن جني وسفيان الثوري وابن أبي ليلى يقرأ التسمية سرا وقال مالك لا ينبغي أن يقرأها في المكتوبة لاسرا ولا جهرها وأما في النافلة فان شاء قرأها وان شاء ترك (الفرع الرابع) مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات أما أبو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثهم جميعا عن أبي حنيفة انه قال اذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها قال وان قرأها مع كل سورة فحسن (الفرع الخامس) ظاهر قول أبي حنيفة انه لما قرأ التسمية في أول الفاتحة فانه لا يعيدها في أوائل سائر السور وعند الشافعي ان الأفضل اعادتها في أول كل سورة لقوله عليه السلام **كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو أبت** (الفرع السادس) اختلفوا في انه هل يجوز للعائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز (الفرع السابع) أجمع العلماء على ان تسمية الله على الوضوء مندوبة وعامة العلماء على انها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم **توضأ كما أمرك الله به والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء** وقال أهل الظاهر انها واجبة فلوتر كما عدا أو لم يوتر كما عدا ان تركها عامدا لم يجز وان تركها ساهيا جاز (الفرع الثامن) متروكة التسمية عند التذكية هل يحل أكله أم لا المسئلة في غاية الشهرة قال الله

تعالى فاذا كروا اسم الله عليها موافق وقال تعالى ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (الفرع التاسع)
أجمع العلماء على انه يستحب أن لا يشرع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا
قام من مقامه قال بسم الله واذا قصد العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار قال بسم الله وأخرج منها قال
بسم الله واذا اكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال بسم الله ويستحب للقبالة اذا أخذت الولد من الام أن
تقول بسم الله وهذا أول أحواله من الدنيا واذا مات وأدخل القبر قيل بسم الله وهذا آخر أحواله من الدنيا
واذا قام من القبر قال أيضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله فتباعد عنه النار ببركة قوله بسم الله
(المسئلة الحادية عشر) قال الشافعي ترجمة القرآن لا تنكفي في صحة الصلاة لافي حق من يحسن القراءة
ولا في حق من لا يحسنها وقال أبو حنيفة انها كافية في حق القادر والعاجز وقال أبو يوسف ومحمد انها
كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب أبي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جدا
ولهذا السبب فان الفقيه أبا الليث السمرقندي والقاضي أبا زيد الدبوسي صرحا بتركه لانا حجت وجوه (الحجة
الاولى) انه صلى الله عليه وسلم اعماصلى بالقرآن المنزل من عند الله تعالى باللفظ العربي وواظب عليه طول
عمره فوجب أن يجب علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه والعجب انه احتج بأنه عليه السلام مسح على فاصيته
مرّة على كونه شرطاً في صحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربي
(الحجة الثانية) ان الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربي فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام
اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر ولقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ (الحجة الثالثة) ان الرسول وجميع الصحابة ما قرؤوا في الصلاة الا هذا القرآن
العربي فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام سنة فتقرق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار
الا فرقة واحدة قيل ومن هم يارسل الله قال ما أفعاليه وأصحابي وجه الدليل انه عليه السلام هو
وجميع أصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلاة بهذا القرآن العربي فوجب أن يكون الفاري بالفارسية
من أهل النار (الحجة الرابعة) ان أهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن في الصلاة كما أنزل
الله تعالى في عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين (الحجة الخامسة) ان
الرجل أمر بقراءة القرآن في الصلاة ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن فوجب أن لا يخرج عن العهدة انما
قلنا انه أمر بقراءة القرآن لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولقوله عليه السلام للاعرابي ثم اقرأ بما
تيسر معك من القرآن وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه (الاول) قوله تعالى
وانه لننزل رب العالمين الى قوله بلسان عربي مبين (الثاني) قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان
قومه (الثالث) قوله تعالى ولوجه علماء قرآنا أعجميا وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وهذا يدل على
انه تعالى ما جعله قرآنا أعجميا فيلزم أن يقال ان كل ما كان أعجميا فهو ليس بقرآن (الرابع) قوله تعالى قل ان
اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا ببئس هذا القرآن لا يأتون ببئس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا
الكلام المنظوم بالفارسية اما أن يقال انه عين الكلام العربي أو مثله أو لا عينه ولا مثله والاول معلوم
البطلان بالضرورة والثاني باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثالا لذلك الكلام العربي لكان الاتي به
آتيا بمثل القرآن وذلك يوجب تكذيب الله سبحانه في قوله لا يأتون ببئس وهذا الكلام المنظوم
بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت ان فارسيه لم يكن فارسيه لالقرآن وهو المطلوب فثبت ان المكلف أمر
بقراءة القرآن ولم يأت به فوجب أن يبقى في العهدة (الحجة السادسة) ما رواه ابن المنذر عن أبي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فتقول هذه الكلمات المنظومة
بالفارسية اما أن يقول أبو حنيفة انها قرآن أو يقول انها ليست بقرآن والاول جهل عظيم وخروج عن
الاجماع وبنيانه من وجوه (الاول) ان أحدا من العقلاء لا يجوز في عقله ودينه أن يقول ان قول
القائل دوستان در پشت قرآن (الثاني) يلزم أن يكون القادر على ترجمة القرآن آتيا بقرآن مثل

الاول وذلك باطل (الحجة السابعة) روى عبد الله بن أبي أوفى ان رجلا قال بارسول الله انى لا أستطيع
 أن أحفظ القرآن كما يحسن في الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذي
 وجه الدليل ان الرجل لما سأله عما يحجزه في الصلاة عند العجز عن قراءة القرآن العربي أمره الرسول عليه
 السلام بالتسبيح وذلك يطل قول من يقول انه يكفيه أن يقول دوستان درهم شئت (الحجة الثامنة) يقال ان
 أول الانجيل هو قوله بسم الاهارحانا و مر حيانا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة
 القرآن نفس القرآن لقاتل النصارى ان هذا القرآن انما أخذته من عين الانجيل ولما لم يقل أحد هذا
 علما ان ترجمة القرآن لا تكون قرآنا (الحجة التاسعة) انما اذا ترجمنا قوله تعالى فابعثوا أحدكم بورقكم
 هذه الى المدينة فليظروا فيها أركى طعاما فليأتكم برزق منه كان ترجمته بفرستيد بكي از شما باقره بشهر پسر
 بنكر دكه كدام طعام بهترست پاره ازان بياورد ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس افظا ومعنى
 فوجب أن لا تجوز الصلاة بقوله عليه الصلاة والسلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس
 واذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة سائر الآيات لانه لا قائل بالفرق وأيضا فهذه الحجة جارية
 في ترجمة قوله تعالى هماره شاء بنجم الى قوله عتل بعد ذلك زعيم فان ترجمتها تكون شيئا من جنس كلام الناس
 في اللفظ والمعنى وكذلك قوله تعالى ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من ثمرها وقنا ثمرها فان ترجمة هذه
 الآية تكون من جنس كلام الناس افظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه الالفاظ لانها
 بحسب تركيبتها المعجز ونظمها البديع تتماز عن كلام الناس والعجب من المصوم انهم قالوا انه لو ذكر في آخر
 انشده دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع ان
 ترجمتها عين كلام الناس افظا ومعنى (الحجة العاشرة) قوله عليه الصلاة والسلام أنزل القرآن على
 سبعة أحرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآنا لكان قد أنزل القرآن على
 أكثر من سبعة أحرف لان على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة وحينئذ لا يصح حصر
 حروف القرآن في السبعة (الحجة الحادية عشر) ان عند أبي حنيفة نصح الصلاة بجميع الآيات ولا شك
 انه قد حصل في التوراة آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر الآخرة وتقصي
 الدنيا فلي قول المصم ~~تكون~~ الصلاة صحيحة بقراءة الانجيل والتوراة وبقراءة زيد وانسان ولو انه
 دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفا من القرآن بل كان مواظبا على قراءة زيد وانسان فانه يلحق الله
 تعالى مطيعا ومعلوما بالضرورة ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين (الحجة الثانية عشر) انه لا ترجمة
 للفاتحة الا أن نقول الثناء لله رب العالمين ورحمان المتعجبين والقادر على يوم الدين أنت المعبود وأنت
 المستعان اهنا الى طريق أهل العرفان لا الى طريق أهل الخذلان واذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا
 القدر او ما يقرب منه فعلوم انه لا خطبة الا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب أن يقال الصلاة صحيحة بقراءة
 جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا علما فساد هذا القول (الحجة الثالثة عشر) لو كان هذا جائزا لكان قد
 أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لاسلمان الفارسي في أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي به او لكان قد أذن
 لصهيبي في أن يقرأ بالرومية ولبلال في أن يقرأ بالحبشية ولو ~~كان~~ هذا الامر مشروعا لاشتهر جوازه
 في الخلق فانه يعظم في اجماع أرباب اللغات بهذا الطريق لان ذلك يزيل عنهم اتعاب النفس في تعلم اللغة العربية
 ويحصل لكل قوم نفع عظيم في أن يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجريزه يفرض الى اندراس
 القرآن بالكلمية وذلك لا يقوله مسلم (الحجة الرابعة عشر) لو جازت الصلاة بالقراءة بالفارسية لما جازت
 بالقراءة بالعربية وهذا جائز والغير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئا لم يفهم
 من القرآن العربي شيئا البته أما اذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى وأحاط بالمقصود وعرف ما فيه من
 الثناء على الله ومن الترفع في الآخرة والتفكير عن الدنيا ومعلوم ان المقصد الاقصى من اقامة الصلوات
 حصول هذه المعاني قال تعالى أقم الصلاة لذكري وقال تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفلها

فثبت ان قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة القرآن باللفظ العربي تمنع من حصول هذه
 الفوائد فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم ان القراءة بالفارسية تفيد
 هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية ممانعة منها لوجب أن تكون القراءة بالعربية محرمة وحيث لم يكن
 الامر كذلك علمنا ان القراءة بالفارسية غير جائزة (الحجة الخامسة عشر) المقتضى لبقاء الامر بالصلاة
 قائم والفارق ظاهر اما المقتضى فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء واما الفارق فهو ان
 القرآن العربي كما انه يطلب قراءته لمعناه كذلك يطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين (الاول) ان
 الاجاز في فصاحته وفصاحته في لفظه (والثاني) ان توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ
 تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصونا عن التحريف وذلك يوجب
 تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله ان نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون اما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلاة على
 قراءة هذا النظم العربي فانه يحتمل هذا المقصود فثبت ان المقتضى قائم والفارق ظاهر واحتج المخالف على
 صحة مذهبه بأنه أمر بقراءة القرآن وقراءة الترجمة قراءة القرآن ويدل عليه وجوه (الاول) روى ان
 عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القرآن فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل أعجميا فكان
 يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس الخطأ في القرآن أن يقرأ مكان العليم
 الحكيم بل أن يضع آية الرمة مكان آية العذاب (الثاني) قوله تعالى وانه في زبر الاولين فأخبر ان
 القرآن كان في زبر الاولين وقال تعالى ان هذا اني الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم أجمعنا على انه
 ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية (الثالث) انه تعالى قال وأوحى
 الى هذا القرآن لندركم به ثم ان الحجة لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكرنا تلك المعاني لهم بلسانهم ثم انه تعالى
 سماه قرآنا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قرآن والجواب عن الاول أن نقول ان احوال هؤلاء عجيبة جدا
 فان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول أنا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن أحد من الصحابة المبالغة في نصرة
 هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا تلتفت الى هذا بل تقول ان القائل به شاك في دينه
 والشاك لا يكون مؤمنا فان كان قول ابن مسعود حجة فلم يقبلوا قوله في تلك المسئلة وان لم يكن حجة فلم
 عولوا عليه في هذه المسئلة ولعمري هذه المناقشات عجيبة وأيضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين
 وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا احسان الفقيه وأن نقول انه رجع عن هذه المذاهب وأما قوله
 تعالى وانه في زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله تعالى لندركم به فالمعنى
 لندركم بمعناه وبهذا القدر القليل من المجاز يجوز تحميله لاجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها
 (المسئلة الثامنة عشر) قال الشافعي في القول الجدي يجب القراءة على المقتدى سواء أسر الامام
 بالقراءة أو جهر بها وقال في القديم يجب القراءة اذا أسر الامام ولا يجب اذا جهر وهو قول مالك وابن
 المبارك وأحمد وقال أبو حنيفة تكرم القراءة خلف الامام بكل حال لنا وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى
 فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهذا الامر يتناول المنفرد والمأموم (الحجة الثانية) انه صلى الله عليه وسلم
 كان يقرأ في الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه الا أن يقال ان كونه مأموما يمنع منه الا انه
 معارضة (الحجة الثالثة) انما بينا ان قوله تعالى وأقربوا الصلاة أمر بجمع وع الافعال التي كان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم لم يفعلها ومن جلة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله أقربوا الصلاة يدخل فيه
 الامر بقراءة الفاتحة (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقد ثبت تقرير وجه
 الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى
 صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل الا أن يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه (الحجة
 الخامسة) قوله عليه الصلاة والسلام لا اعرابي الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن
 وهذا يتناول المنفرد والمأموم (الحجة السادسة) روى أبو عيسى الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن

الربيع عن عبادة بن الصامت قال قرأ النبي عليه السلام في الصبح ففتحت عليه القراءة فلما انصرف قال
 مالي أراكم تقرؤون خلف إمامكم قلنا لا والله قال لا تفعلوا إلا بآثم القرآن فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها قال
 أبو عيسى الترمذي هذا حديث حسن (الحجة السابعة) روى مالك في الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن
 أنه سمع أبا السائب مولى هشام يقول سمعت أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى
 صلاة لم يقرأ فيها بآثم القرآن فهي خداج غير تمام قال فقلت يا أبا هريرة اني أكون احباً فإخلف الإمام قال
 اقرأها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين (الأول) ان صلاة المقتدي بدون القراءة
 براءة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص (الثاني) ان السائل أورد الصلاة خلف الإمام
 على أبي هريرة وافق أبو هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة وذلك يؤيد المطلوب (الحجة الثامنة)
 روى أبو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى يقول سمعت الصلاة بيني وبين عبدتي نصفين
 بين ان التنصيف من لوازم الصلاة ويزان هذا التنصيف انما يحصل بسبب القراءة فوجب أن تكون قراءة
 الفاتحة من لوازم الصلاة وهذا التنصيف قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي (الحجة التاسعة)
 روى الدارقطني بإسناد عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات
 التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف أدل علينا بوجهه الكريم فقال هل تقرؤون اذا جهرت بالقراءة فقال
 بعضنا نالاهم صنع ذلك فقال وأنا أقول - لي أنارع القرآن لانفروا شيئا من القرآن اذا جهرت بقراءة في الا
 ثم القرآن فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها (الحجة العاشرة) ان الاحاديث الكثيرة دالة على ان قراءة القرآن
 توجب الثواب العظيم وهي متارة لا منفردة والمقتدي فوجب أن تكون قراءتها في الصلاة خلف الإمام
 حرجية للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها (الحجة الحادية عشر) وافق أبو حنيفة
 رضي الله عنه على ان القراءة خلف الإمام لا تبطل الصلاة وأما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة
 ثبت ان اقراءة أحوط فكانت واجبة لقوله عليه السلام دع ما يريه لك الى ما لا يريك (الحجة الثانية
 عشر) اذ بقي المقتدي ساكناً عن القراءة مع أنه لا يسمع قراءة الإمام في معطلا فوجب أن يكون حال
 القارئ أفضل منه لقوله عليه السلام أفضل الاعمال قراءة القرآن واذ ثبت ان القراءة أفضل من
 السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا فائز بالفرق (الحجة الثالثة عشر) لو كان الاقتداء
 مانعاً من القراءة لكان الاقتداء حراماً لان قراءة القرآن عبادة عظيمة والمنايع من العبادة الشريعة محرم
 فيلزمه أن يكون الاقتداء حراماً وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع من القراءة واحتج أبو حنيفة
 بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا واعلم أناينا في تفسير هذه
 الآية انها لا تدل على قولهم وبإغنا فليطالع ذلك الموضع من هذا التفسير وأما الاخبار فقد ذكرنا أخباراً
 كثيرة والشيخ أحمد البيهقي بين ضعفها ثم نقول هب انما صحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد
 من الترجيح وهو معناه وجوه (الأول) ان قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن وهو من أعظم
 الطاعات وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله ولا شك ان قولنا أولى (الثاني) ان قولنا أحوط
 (الثالث) ان قولنا يوجب شغل جميع أجراء الصلاة بالطاعات والاذكار الجبلية وقولهم يوجب تعطيل
 الوقت عن الطاعة والذكر (المسئلة الثالثة عشر) قال الشافعي رضي الله عنه قراءة الفاتحة واجبة في كل
 ركعة فان تركها في ركعة بطلت صلاته قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني وهذا القول يجمع عليه بين الصحابة
 قال به أبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود واعلم ان المذاهب في هذه المسئلة ستة (أحدها) قول الاصم
 وابن عليه وهو ان القراءة غير واجبة أصلاً (والثاني) قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن جني
 ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة لقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والاستثناء من ذلك
 اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلاة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء (والثالث)
 قول أبي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاوالتين واجبة وهو في الاخبار بين بالخيار ان شاء قرأ وان شاء

سبح وان شاء سكت وذكر في كتاب الاستحباب ان القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين (والرابع)
نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن صفيان انه قال تجب القراءة في الركعتين الاولىين وتكره في الاخرين
(والخامس) وهو قول مالك ان القراءة واجبة في أكثر الركعات ولا تجب في جميعها فان كانت الصلاة
أربع ركعات كفت القراءة في ثلاث ركعات وان كانت مغرباً كفت في ركعتين وان كانت صباحاً وجبت
القراءة فيهما معاً (والسادس) وهو قول الشافعي وهو ان القراءة واجبة في كل الركعات ويدل على
صحته وجوه (الحجة الاولى) انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى
واتبعوه (الحجة الثانية) ان الاعرابي الذي علمه عليه السلام الصلاة أمره أن يقرأ بالقرآن ثم قال وكذلك
فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل في كل ركعة راجع الى الانهال الى الاقوال قلنا
القول فعل اللسان فهو داخل في الافعال (الحجة الثالثة) نقل الشيخ أبو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل عن
أبي سعيد الخدري انه قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقرأ فاتحة الكتاب في كل ركعة فربضة
كانت أو نأفله (الحجة الرابعة) القراءة في كل الركعات أحوط ووجب القول بوجوبها (الحجة الخامسة) أمر
بالصلاة والاصل في الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لاجل ان هذه
الصلاة أكل فعند عدم القراءة في الكل وجب أن يبقى في العهدة واحتج الخالف بما روى عن عائشة انها
قالت فرضت الصلاة في الاصل ركعتين فأقرت في السور وزيدت في الحضر واذنبت هذا فتقول الركعتان
الاوليان اصل والاخرتان تبع ومدار الامر في التبع على التخفيف ولهذا المعنى فانه لا يقرأ لسورة الزائدة
فيهما ولا يجزى بالقراءة فيهما والجواب ان دلالتنا أكثر وأقوى ومذهبنا أحوط فيكون أرجح (المسئلة
الرابعة عشر) اذ ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع (الفرع الاول) قد بينا انه
لو ترك قراءة الفاتحة أو ترك حرفاً من حروفها عدا بطلت صلاته أما لو ترك كلها هو قال الشافعي في القديم
لاتفسد صلاته واحتج بما روى أبو سرة بر عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه المغرب
فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له تركت القراءة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا احسننا قال فلا
بأس قال الشافعي فلما وقعت هذه الواقعة بحضور من الصحابة كان ذلك اجماعاً ورجع الشافعي عنه في الجديد
وقال تفسد صلاته لان الدلائل المذكورة عامة في العموم والسموم ثم أجاب عن قصة عمر من وجهين (الاول)
ان الشعبي روى ان عمر رضى الله عنه أعاد الصلاة (والثاني) انه له ترك الجهر بالقراءة لانفس القراءة
قال الشافعي هذا هو الظاهر بعد (الفرع الثاني) تجب الرعاية في ترتيب القراءة فلو قرأ النصف الاخير
ثم النصف الاول يحسب له الاول دون الاخير (الفرع الثالث) الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة
امان يحفظ بعضها واما أن لا يحفظ شيئاً منها أما الاول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ست آيات على
الوجه الاقرب وأما الثاني وهو أن لا يحفظ شيئاً من الفاتحة فها هنا ان حفظ شيئاً من القرآن لزمه قراءة
ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاترؤا ما ينسر من القرآن وان لم يحفظ شيئاً من القرآن فها هنا يلزمه أن يأخذ
بالذكر وهو التكبير والتحميد وقال أبو حنيفة لا يلزمه شيء حجة الشافعي ما روى رفاعه بن مالك ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال اذا قام أحدكم الى الصلاة فليستوضأ كما أمره الله ثم يكبر فان كان معه شيء من القرآن
فليقرأ وان لم يكن معه شيء من القرآن فليحمد الله وليكبر بقى ها هنا قسم واحد وهو أن لا يحفظ الفاتحة
ولا يحفظ شيئاً من القرآن ولا يحفظ أيضاً شيئاً من الاذكار العربية وعندى انه يؤمر بذلك الله تعالى بأى لسان
قدر عليه تمسك بقوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم (المسئلة الخامسة عشر) نقل
في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان يتكبر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان يتكبر كون المعوذتين من
القرآن واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لاننا قلنا ان النقل المتواتر كان حاصله في عصر الصحابة بكون
سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالماً بذلك فانكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل وان
قلنا ان النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصله في ذلك الزمان فهذا يقتضى أن يقال ان نقل القرآن ليس

بمتواز في الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاغاب على الخلق ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل ~~كاذب~~ باطل وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وما هنا آخر الكلام في المسائل الفقهية المفترضة على سورة الفاتحة والله الهادي للصواب

الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

(الفصل الاول) في تفسير قوله تعالى الحمد لله وفيه وجوه (الاول) ما هنا ألفاظ ثلاثة الحمد والمدح والشكر فنفق الفرق بين الحمد والمدح من وجوه (الاول) ان المدح قد يحصل للحي وغير الحي ألا ترى ان من رأى لؤلؤة في غابة الحسن أو يافونة في غابة الحسن فانه قد مدحها ويسخيل أن يحمد مدحها فثبت ان المدح أعم من الحمد (الوجه الثاني) في الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده أما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان (الوجه الثالث) في الفرق ان المدح قد يكون منها بغيره قال عليه الصلاة والسلام احذوا اترايب في وجوه المداحين أما الحمد فانه مأثور به مطلقا قال صلى الله عليه وسلم من لم يحمد الناس لم يحمد الله (الوجه الرابع) ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من أنواع الفضائل وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وفي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح أعم من الحمد وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو ان الحمد يعم ما اذا وصل ذلك الانعام اليك او الى غيرك وأما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي وغير الحي وللفاعل المختار وغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا أما ما قال الحمد لله فويل على كونه مختارا فقول الحمد لله يدل على كون هذا القائل مقرا بأن الله العالم ليس موجبا بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو فاعل مختار وأيضا فقول الحمد لله أولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب كل انعام صدر منه ووصل الى غيره وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القائل ولا شك ان الاول أفضل لان التقدير كان العبد يقول سواء اعطيتني أو لم تعطني فانه ما لك واصل الى كل العالمين وأنت مستحق للحمد العظيم وقبل الحمد على ما دفع الله من البلاء والشكر على ما أعطى من النعماء فان قبل النعمة في الاعطاء أكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا اترك الاكثر وذكر الاقل قلنا فيه وجوه (الاول) كما يقول أنا شاكر لادنى النعمتين فكيف لا نعلاهما (الثاني) المنع غير ثناء والاعطاء ثناء فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لانهاية له أولى (الثالث) ان دفع الضرر أهم من جلب النفع فلهذا قدمه (الفائدة الثانية) انه تعالى لم يقل أشمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه (أحدها) انه لو قال أشمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده أما ما قال الحمد لله فقد أفاد ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهو لا يمدوا أولم يحمدوا وسواء شكر أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الازل الى الابد بحمده القديم وكلامه القديم (وثانيها) ان قولنا الحمد لله معناه ان الحمد والثناء حق لله وما دكه فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أباديه وأنواع آلائه على العباد فقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق لله يستحقه لانه لو قال أشمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد أولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا حمده (وثالثها) انه لو قال أشمد الله لكان قد حمد لكن لا حمدا يليق به وأما اذا قال الحمد لله فيمكنه قال من أنا حتى أشمده لكنه محمود بجميع حمد الحامدين مثاله ما لو سئلت هل فلان عالم نعمة فان قلت نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا ولوقات في الجواب بل نعمه على كل الخلائق فقد حمدته بأكثر الحماد (ورابعها) ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفلا من ماسم مستحقا للتعظيم والاحلال فاذا تلفظ الانسان بقوله أشمد الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم الثلاثي يجلال الله كان كاذبا لانه أخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك أما اذا قال الحمد لله واء كان غافلا أو مستغفرا المعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان معناه ان الحمد حق لله ومملكه وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مستغفرا عن التعظيم والاحلال أو لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله أولى من قوله أشمد

الله ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا أشهد أن لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا في قوله أشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا السر أمر في الاذان بقوله أشهد ثم وقع الختم على قوله لا اله الا الله (الفائدة الثالثة) اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة (أحدها) الاختصاص اللائق كقولك الجمل للفرس (وثانيها) الملك كقولك الدار لزيد (وثالثها) القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على الاختصاص اللائق فمن المعلوم انه لا يليق الحمد الا به لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه وان حملته على الملك فمعلوم انه تعالى مالك لكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشغولين بحمده وان حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستلزم على الممكن لذاته فالحمد لله بمعنى ان الحمد لا يليق الا به وبمعنى ان الحمد ملكه وبمعنى انه هو المستولى على الكل والمستعمل على الكل (الفائدة الرابعة) قوله الحمد لله ثمانية أحرف وأبواب الجنة ثمانية فمن قال هذه الثمانية عن مفاصله استحق أبواب الجنة (الفائدة الخامسة) الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان (الأول) انه ان كان مسبوقا بمفعول سابق انصرف اليه والايحتمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال (والقول الثاني) انه لا يفيد العموم الا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الاول أفاد ان كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وملكه وحيثما يلزم أن يقال ان ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة وان قلنا بالقول الثاني كان معناه ان ماهية الحمد حق لله تعالى وملك له وذلك يبنى كون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله فثبت على القواين ان قوله الحمد لله يبنى حصول الحمد لغير الله فان قيل أليس ان المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية وقال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من أنعم على غيره بالنعمة فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى لانه لو لا انه تعالى خالق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم واللام يقدم على ذلك الانعام ولو لا انه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها وممكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى (الفائدة السادسة) ان قوله الحمد لله كادل على انه لا محمود الا الله فكذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه (الأول) انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية (وثانيها) ان كل من أنعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اثمثا وبأ أو ثناءا ويحصل حق أو تخليصا للنفس من خلق البخل وطالب لعرض لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للنعمة في الحقيقة أما الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال فكأن عطاياه جودا محضوا واحسانا محضا فلا جرم كان مستحقا للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى (وثالثها) ان كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة لوجودها وكل ممكن الوجود فانه وجد بواجب الحق اما ابتداء واما بواسطة ينتج ان كل نعمة فهي من الله تعالى ويؤيد ذلك بآية قوله تعالى وما لكم من نعمة في الله والحمد لامعنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لانعام الامن الله تعالى وجب القطع بأن أحدا لا يستحق الحمد الا الله تعالى (ورابعها) النعمة لا تكون كاملة الا عند اجتماع أمرين أو ثلاثة (أحدهما) أن تكون منفعة والانتفاع بالشئ مشروط بكونه حيا مدركا وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بيجاد الله تعالى (وثانيها) ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم راخلاصا للمنافع عن شوائب الضرر لا يحصل الامن الله تعالى (وثالثها) ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت آمنة من خوف الانقطاع وهذا الامر لا يحصل الا من الله تعالى اذ ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل الا من الله تعالى فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل الا الله تعالى فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى الحمد لله (الفائدة السابعة) قد عرفت ان الحمد عبارة عن مدح الغير

بسبب كونه منعمًا متفضلاً ومالم يحصل شعور الإنسان بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر إذا عرفت هذا فنقول وجب كون الإنسان عاجزاً عن حمد الله وشكركم ويدل عليه وجوه (الاول) ان نعم الله على الانسان كثيرة لا يتقوى عقل الانسان على الوقوف عليها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها (الثاني) ان الانسان انما يمكنه القيام بحمد الله وشكركم اذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر واذا خلق في قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد والشكر واذا زال عنه العوائق والحوائط فكل ذلك انعام من الله تعالى فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى الا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه وتلك النعم أيضاً توجب الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان به مراراً لانهاية لها وذلك محال والموقوف على المحال محال فكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وبشكره على ما يليق به (الثالث) ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله بل معناه علم المنعم عليه بكرم المنعم موصوفاً بصفات الكمال والجلال وكل ما خطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك التخيل والمتصور واذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتياً بحمد الله وشكركم وبالثناء عليه (الرابع) ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه ان المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه (أحدها) ان نعم الله ~~كثيرة~~ لا تحصى لا حد لها فبقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذا اللفظة الواحدة في غاية البعد (وثانيها) ان من اعتقد ان حمده وشكره يساوي نعم الله تعالى فقد أشرك وهذا معنى قول الواسطي ~~الشكر شرك~~ (وثالثها) ان الانسان محتاج الى انعام الله في ذاته وفي صفاته وفي أحواله والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذه الشكر وبهذا الحمد ثبت بهذه الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احدوا الله بل قال الحمد لله لانه لو قال احدوا الله فقد كانوا ملا طاقة لهم به أما ما قال الحمد لله كان المعنى ان كمال الحمد لله ومملكه سواء قدر الخلق على الاتيان به أو لم يقدر واعليه ونقل ان داود عليه السلام قال يا رب كيف أشكرك وشكري لك لا يتم الابانعامك علي وهو أن توفقي لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت بعجزك عن شكري فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك (الفائدة الثامنة) عن النبي عليه السلام انه قال اذا أنعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدى اعطيته ما لا قدر له فأعطاني ما لا يقبله وتفسيره ان الله اذا أنعم على العبد كان ذلك الانعام أحد الاشياء المعتادة مثل انه كان جائعاً فأطعمه أو كان عطشاً فأناوله أو كان عرياناً فكساه أما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد أتى به أحد من الحامدين فهو لله وكل حمد يأتي به أحد من الحامدين وأممكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه جميع الحامد التي ذكرها ملائكة العرش والكروبي وسائر اطباق السموات وجميع الحامد التي ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد صلوات الله عليهم وجميع الحامد التي ذكرها جميع الاولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع الحامد التي سيذكرونها الى وقت قولهم دعواهم فيها سبحانه اللهم وتحيتهم فيها اسلام وآسر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه الحامد متناهية اما الحامد التي لانهاية لها هي التي سياتون بها أبداً ولا يبادر دهر الداهرين فكل هذه الاقسام التي لانهاية لها داخل تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال تعالى انظروا الى عبدى قد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فأعطاني من ~~الشكر~~ ما لا حد له ولا نهاية له أقول ها هنا دقيقة أخرى وهي ان نعم الله تعالى على العبد في الدنيا متناهية وقوله الحمد لله حمد غير متناه ومعروف ان غير المتناهي اذا سقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناه فيكونه تعالى يقول عبدى اذا قلت الحمد لله في مقابله تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الابدي والخير السرمدى فنبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لانهاية لها

(الفائدة التاسعة) لاشك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حتى فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك اذ ثبت هذا فنقول وجود كل شيء تماهى الله تعالى فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعلويات والسفليات الا والله عليه نعمة ورحمة واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قل العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الى بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان انعامه واصل الى كل ماسوا فاذ قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على انعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث أحدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسی وحنى وانسى وذات وصفة وجسم وعرض الى ابد الابد ودر الداهرين وأنا أنهدأ أنها بأمرها حقك وملكتك وليس لاحد معك فيها شركة ومنازعة (الفائدة العاشرة) لتسائل أن يقول التسبيح مقدم على التمجيد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب هاهنا في وقوع البداية بالتمجيد والجواب أن التمجيد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح يدل على كونه مبرا في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات والتمجيد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيمابهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتمجيد يدل على كونه تعالى فوق التمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتمجيد أولى وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية وأما الوجه الاخر بالقوانين الاصولية فهو ان الله تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ايعلم أصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا على كل التقدرات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنع عن دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن النقائص والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله أولى من الابتداء بقوله سبحان الله (الفائدة الحادية عشر) الحمد لله له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل أما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكره على النعم المنقذمة وأما تعلقه بالمستقبل فهو انه يوجب تجديد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى اني شكرتم لازيدنكم والعقل أيضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغل بالشكر انشغلت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى وأبواب معرفته ومحبته وذلك من أعظم النعم فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلق عنك أبواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك أبواب الجنان فتأثيره في الماضي سد أبواب الخراب عن الله تعالى وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ولما كان لانهاية لدرجات جلال الله فكذلك لانهاية للعبد في معارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قوانين الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة (الفائدة الثانية عشر) الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود منها قبل السرى السقطى كيف يجب الاتيان بالطاعة قال أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله فقبل كيف ذلك قال وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فأخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت ببقاء دكاني حال احتراق دكاكين الناس وكان حق الدين والمروءة أن لا أفرح بذلك فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على العبد كثيرة الا انها بحسب القسمة الاولى محصورة في نوعين نعم الدنيا ونعم الدين ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من أن يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب أن لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ثم نعم الدين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب والقسم الثاني أشرف ثم نعم الدنيا قسمان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم وتارة تعتبر من حيث انها عطية المنعم والقسم الثاني أشرف فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قوانين الحمد لله موافقا لوضعه لا نقابسيه (الفائدة الثالثة عشر) أول كلمة ذكرها أبو نوح

آدم هو قوله الحمد لله وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا الحمد لله أما الأول فلأنه لما بلغ الروح الى
سميته عطس فقال الحمد لله رب العالمين وأما الثاني فهو قوله تعالى وآخروا هم أن الحمد لله رب العالمين
فما تحق العالم مبنية على الحمد وخاتمة مبنية على الحمد فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا
بهذه الكرامة فإن الانسان عالم صغير فيجب أن تكون أحواله موافقة لأحوال العالم الكبير (الفائدة
لاربعة عشر) من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لأن الأضمار انما يصار
اليه ليصح الكلام وهذا الأضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه (الأول) ان قوله الحمد لله
خبر عن كون الحمد حقاً له وملاكه وهذا الكلام تام في نفسه فلا حاجة الى الأضمار (الثاني) ان قوله الحمد
لله يدل على كونه تعالى مستحقاً للحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله سواء حمدوه أو لم يحمده لأن ما بالذات
أعلى وأجل مما بالغير (الثالث) ذكرنا مثله في الواقعات رهي انه لا ينبغي للوالد أن يقول لولده اعمل
كذا وكذا لأنه يجوز أن لا يمثل أمره فيما ثم بل يقول ان كذا وكذا يجب أن يفعل ثم اذا كان اولد كريماً فانه
يجب عليه وبطبيعته وان كان عاقلاً يشافهه بالرّد فيكون اغم أقل فكذلك ههنا قال الله تعالى الحمد لله فمن كان مطعماً
حمده ومن كان عاصياً كان اغم أقل (الفائدة الخامسة عشر) تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله أما
الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه (الأول) ان كل من كان فعله أشرف وأكمل وكانت النعمة الصادرة عنه
أعلى وأفضل كان استحقاقه للحمد أكثر ولا شك ان أشرف المخلوقات هو الأيمان فلو كان الأيمان فعلاً للعبد
لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علماً ان الأيمان حصل بخلق
الله لا بخلق العبد (الثاني) أجمعت الأمة على قولهم الحمد لله على نعمة الأيمان فلو كان الأيمان فعلاً للعبد وما
كان فعلاً لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الأيمان باطلاً فان حمد النساء على ما لا يكون فعلاً باطل فقيح
اقوله تعالى ويحبون أن يحمداً وبالحمد يفتخروا (الثالث) انافقوا للنساء على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على
ان كل الحمد لله وان ليس لغير الله حمد أصلاً وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والأيمان أفضل
النعم فوجب أن يكون الأيمان من الله (الرابع) ان قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقيم
فما بين الخلق فلماذا كآبه بمدح النفس دل ذلك على ان حاله بخلاف حال الخلق وانه يحسن من الله ما يصح
من الخلق وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق فقد تنبج أشياء من العباد
ولا تنبج تلك الأشياء من الله تعالى وهذا يهدم أصول الاعتزال بالسكينة (والخامس) ان عند المعتزلة أفعاله
تعالى يجب أن تكون حسنة ويجب أن تكون لها صفة رائدة على الحسن والا كانت عبثاً وذلك في حق محال
والرائدة على الحسن اما ان تكون واجبة واما أن تكون من باب التنزل أما الواجب فهو مثل ايصال الثواب
والعوض الى المكلفين وأما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل انه يزيد على قدر الواجب على سبيل
الاحسان فنقول هذا قدح في كونه تعالى مستحقاً للحمد ويطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره أن نقول اما
أداء الواجبات فانه لا ينبغي استحقاق الحمد الا ترى ان من كان له على غيره دين ديناً فاداه فانه لا يستحق الحمد
فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصاً له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد وأما فعل التفضل فعند
الخصم انه يستحقه بذلك من يد له لانه لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان
ناقصاً لذاته مستكماً لا بغيره وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقاً للحمد والمدح (السادس) قوله الحمد لله يدل
على انه تعالى محمود فنقول استحقاقه للحمد والمدح اما أن يكون أمراً ثابتاً لذاته أو ليس ثابتاً لذاته فان
كان الأول امتنع أن يكون شيئاً من الأفعال موجبه الاستحقاق المدح لأن ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره
وامتنع أيضاً أن يكون شيئاً من الأفعال موجبه الاستحقاق الذم لأن ما ثبت لذاته امتنع ارتضاعه بسبب غيره
واذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه فوجب أن لا يجب للعباد عليه شيء من الاعراض
والثواب وذلك يهدم أصول المعتزلة وأما القسم الثاني وهو أن يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابتاً لذاته
فنقول فيلزم أن يكون ناقصاً لذاته مستكماً لا بغيره وذلك على الله محال أما المعتزلة فقالوا ان قوله الحمد لله

لا يتم الاعلى قولنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذى لا يقبح في فعله ولا جور في اقصيته ولا ظلم في احكامه وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لعظم المحامد والمدائح اما على مذهب الجبرية لا يقبح الا وهو فعله ولا جور الا وهو حكمه ولا عيب الا وهو صنعه لانه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويقول الحيوانات من غير ان يعرضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذى يستحقه الله تعالى بسبب الالهية اما ان يستحقه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يطل القول بالجبر وان كان الثاني كان معناه ان الله يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل قالوا فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الاعلى قولنا (الفائدة السادسة عشر) اختلفوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع اقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثابت قبل مجي الشريعة وبعد مجيته على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبينا من وجوه (الاول) ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه ومليكه على الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجي الشريعة (الثاني) انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معلا بذلك الوصف فهنا ثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه تعالى رب العالمين رحمانا رحيمهم ما لا يحاط به في القياسة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما يحصل لكونه تعالى مربيا لهم رحمانا رحيمهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الاوقات سواء كان قبل مجي النبي او بعده (الفائدة السابعة عشر) يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وما هيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار عن النعم مغاير للمغبر عنه فوجب ان يكون تحميد الله مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر به عظيم المنعم بسبب كونه منعم ما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح ما فعل القلب فهو ان يعتد فيه بكونه موصوفا بصفات الكمال والاجلال وما فعل اللسان فهو ان يذكر انفا ظاهرا على كونه موصوفا بصفات الكمال وما فعل الجوارح فهو ان يأتي بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والاجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم اختلفوا في هذا المقام فريقين * الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجزئ ان يامر الله عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان ذلك التمجيد اما ان يكون بناء على انعام وصل اليهم او لا بناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافأة وذلك يقدح في كمال الكرم فان الكريم اذا اُنعم لم يطلب المكافأة * واما الثاني فهو اتباع للتغير ابتداء وذلك يوجب الظلم (الثاني) قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للعامة وغير نافع للمعمود لانه كامل لذاته والكمال لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التمجيد عبث وضرر فوجب ان لا يكون مشروعا (الثالث) ان معنى الايجاب هو انه لو لم يفعل لاستحق العقاب فايجب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشغل بهذا الحمد اعانته وهذا الحمد لا تنفع له في حق الله فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لاحد ولو تركته لما ثبتك ابد الابد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم * الفريق الثاني قالوا الاشتغال بحمد الله سواء ادب من وجوه (الاول) انه يجري مجرى مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل (والثاني) ان الاشتغال بالشكر لا يتأتى الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب بالنعم ينم عن الاستغراق في معرفة المنعم (الثالث) ان الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على انه انما اتى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعمة وحظ النفس وذلك مقام نازل والله اعلم (الفصل الثاني) في تفسير قوله رب العالمين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) اعلم ان الموجود اما ان يكون

يكون واجب لذاته وأما أن يكون كمثال ذاته أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط وأما الممكن لذاته فهو كل
 ما سوى الله تعالى وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله وبسبب تسمية هذا القسم
 بالعالم ان وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بأنه
 عالم اذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله تعالى إما أن يكون متخيزاً وإما أن يكون صفة للمخيز وأما أن
 لا يكون متخيزاً ولا صفة للمخيز فهذه أقسام ثلاثة (القسم الأول) المتخيز وهو إما أن يكون قابلاً للتسمية
 أولاً يكون فإن كان قابلاً للتسمية فهو والجسم وان لم يكن كذلك فهو والجوهر الفرد أما الجسم فإما أن يكون
 من الاجسام العلوية أو من الاجسام السفلية أما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت
 بالشرع أشياء أخرى هذين القسمين مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة وأما
 الاجسام السفلية فهي إما بسيطة أو مركبة أما البسيطة فهي العناصر الاربعة واحدها كرة الارض بما
 فيها من الماء واليابس والجبال والبلاد المعصورة (وثانيها) كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه البحار الكبيرة
 الموجودة في هذا الربع المعصور وما فيه من الاودية العظيمة التي لا يعلم عددها الا الله تعالى (وثالثها) كرة
 الهواء (ورابعها) كرة النار وأما الاجسام المركبة فهي النبات والمعادن والحيوان على كثرة أقسامها
 وتباين أنواعها (وأما القسم الثاني) وهو الممكن الذي يكون صفة للمخيزات فهي الاعراض
 واشتراكها من ذلك وما يقرب من أربعين جنساً من أجناس الاعراض (أما الثالث) وهو الممكن الذي
 لا يكون متخيزاً ولا صفة للمخيز فهو الارواح وهي إما سفلية وإما علوية أما السفلية فهي اما خيرة وهم
 صالحو الجنات واما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين والارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي
 الارواح الفلكية واما غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح المطهرة المقدسة فهذا هو الاشارة الى تقسيم
 موجودات العالم ولوان الانسان كتب ألف ألف مجلد في شرح هذه الاقسام لما وصل الى أقل مرتبة من
 مراتب هذه الاقسام الا انه لما ثبت ان واجب الوجود لذاته واُحد ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته فيكون
 محتاجاً في وجوده الى ايجاد الواجب لذاته وأيضاً ثبت ان الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المتيقن والله تعالى
 اله العالمين من حيث انه هو الذي أخرجهما من العدم الى الوجود وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي
 يقيمها حال دوامها واستقرارها واذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين
 وكل من كان أكثر احاطة بأحوال هذه الاقسام الثلاثة كان أكثر وفراً على تفسير قوله رب العالمين
 (الفائدة الثانية) المربي الى قسمين (أحدهما) أن يربي شيئاً ليربح عليه المربي (والثاني) أن يربي
 ليربح المربي وتربية كل المخلوق على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليه اما ثواباً أو ثناء والقسم
 الثاني هو الحق سبحانه كما قال خالقكم تربيكم ليربحوا على لا ليربح عليكم فهو تعالى يربي ويحسن وهو بخلاف سائر
 المربين وبخلاف سائر المحسنين واعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره وبإياديه من وجوه (الاول)
 ما ذكرناه انه تعالى يربي عبده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيره
 (الثاني) ان غيره اذا ربي بقدر تلك التربية يظهر نقصان في خزانته وفي ماله وهو تعالى متعال عن
 النقصان والضرر كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم (الثالث) ان غيره
 من المحسنين اذا نال الفتيور عليه أبغضه وحرمه ومنعه والحق تعالى بخلاف ذلك كما قال عليه السلام ان الله
 تعالى يحب المهين في الدعاء (الرابع) ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط أما الحق تعالى
 فانه يعطي قبل السؤال ألا ترى انه رب النحال ما كنت جنيناً في رحم الام وحال ما كنت جاهلاً غير عاقل
 يحسن أن تسأل منه ووقاك وأحسن اليك مع انك ما سألته وما كان لك عقل ولا هداية (الخامس) ان
 غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما بسبب الفقر أو الغيبة أو الموت والحق تعالى لا ينقطع احسانه البتة
 (السادس) ان غيره من المحسنين يختص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم أما الحق تعالى فقد
 وصل تربيته واحسانه الى الكل كما قال ورحمتي وسعت كل شيء فنبت انه تعالى رب العالمين ومحسن الى

الخلائق أجمعين فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين (الفائدة الثامنة) ان الذي يحمد
 ويمجد ويعظم في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه أربعة اما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع
 النقائص والاتفات وان لم يكن منه احسان اليك واما لكونه محسنا اليك ومنعما عليك واما لانك ترجو
 وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته
 فهذه الحالات هي الجهات الموجبة للتعظيم فيكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم ممن تعظمون الكمال الذاتي
 فاحدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم ممن تعظمون الاحسان فانارب العالمين وان
 كنتم تعظمون للطامع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين
 (الفائدة الرابعة) وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر منها أمثلة (المثال الاول) لما
 وقعت قطرة النطفة من صلب الأب الى رحم الأم فانظر كيف انما صارت علقة أولا ثم مضغة ثانيا ثم بولدت
 منها أعضاء مختلفة مثل العظام والعصايف والرباطات والاوراق والاوردة والشرابين ثم اتصل ببعض
 البعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من أنواع القوى فحصلت القوة الباصرة في العين والسماعة
 في الاذن والناطقة في اللسان فسبحان من أسمع بعظم وبصر بشحم وأنطق بالحلم واعلم ان كتاب التشريح
 لبدين الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد (المثال الثاني) ان الحبة الواحدة اذا
 وقعت في الارض فاذا وصلت نداوة الارض التيها انتفخت ولا تنشق من ثنى من الجوانب الا من أعلاها
 وأسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب أما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء والصاعد من الشجرة
 وأما الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض وهو عروق الشجرة فأما الجزء الصاعد فيبعد
 صعوده يحصل له ساق ثم ينصل من ذلك الساق أغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الاغصان الانوار أولا ثم الثمار
 ثانيا ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالـ كنافه واللطافة وهي التشور ثم اللبوب ثم الادهان وأما
 الجزء الغائص من الشجر فان تلك العروق تنتهي الى أطرافها وتلك الاطراف تكون في اللطافة كاهاميا
 منعقدة ومع غاية لطافتها فانهم تغوص في الارض الصلبة الخشنة وأودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء
 اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء والادام
 والقواكه والاشربة والادوية كما قال تعالى انا صبينا الماء صبيبا ثم شققنا الارض شقا الايات (المثال
 الثالث) انه وضع الافلاك واليكواكب بحيث صارت أسسها بالحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون
 سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا
 وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا
 بها في ظلمات البر والبحر وافرأ قوله ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا الى آخر الآية واعلم انك اذا
 تأملت في عجائب أحوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى صريح
 عقلك بأن أسباب تربية الله كثيرة ودلائل رحمته لأئحة ظاهرة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار سرار قوله
 الحمد لله رب العالمين (الفائدة الخامسة) أضاف الحمد الى نفسه فقال تعالى الحمد لله ثم أضاف نفسه الى
 العالمين والتقدير اني أحب الحمد فسبقته الى نفسي بكونه مذكورا ثم اذكرت نفسي عزفت نفسي بكوني ربا
 للعالمين ومن عرفت ذانا بصفة قاته يحاول ذكر أحسن الصفات وأكملها وذلك يدل على ان كونه ربا للعالمين
 أكمل الصفات والامر كذلك لان كل المراتب ان يكون تاما وفوق التمام فقولنا الله يدل على كونه
 واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام وقوله رب العالمين معناه ان وجود كل ما سواه فائض عن
 تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام (الفائدة السادسة) انه يملك عبادا غير
 كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وأنت ايسر للرب سواء ثم انه يريك كانه ليس له عبد سواك وأنت تتخدمه
 كان لك ربا غيره فما أحسن هذه التربية أليس انه يحفظك في النهار عن الاقات من غير عوض وبالليل عن
 المخافات من غير عوض واعلم ان الحراس يحرسون الملك كل ليلة فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل

يحرسونه عن أن تنزل به البليات أما الحق تعالى فانه يحرسه من الآفات ويصونه من المخافات بعد أن كان قد
 زج أول الليل في أنواع المحظورات وأقسام المحرمات والمنكرات فبأ كبر هذه التريسة وما أحسنها أليس
 من التريسة أنه صلى الله عليه وسلم قال الادي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب فلهذا المعنى قال تعالى
 قل من يكأؤكم بالليل والنهار من الرحمن ما ذل إلا الملك الجبار والواحد القهار ومقلب القلوب ولا بصار
 والمطلع على الضمائر والأسرار (الفائدة السابعة) قالت القدريّة انما يكون تعالى بالاعمالين ومرييا
 لهم لو كان محسنا اليهم دافعا للمضار عنهم أما اذا خلق الكافر في الكافر ثم يعذبه عليه وبأمر بالايان ثم يعنه
 منه لم يكن رباً ولا مرييا بل كان ضاراً ومؤذياً وأهات الجسرية انما يكون رباً ومرييا لو كانت النعمة صادرة
 منه والاطاف فائضة من رحمته ولما كان الايمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله
 تعالى ليكون رباً للعالين ومحسنا اليهم بخلاف الايمان فيهم (الفائدة الثامنة) قولنا الله أشرف من
 قولنا رب على ما بيننا ذلك بالوجوه الكثيرة في تفسير أسماء الله تعالى ثم ان الداعي في أكثر الامور يقول
 يا رب يا رب والسبب فيه التثنية والوجوه المذكورة في تفسير أسماء الله تعالى فلان عيدها (الفصل الثالث)
 في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد (الفائدة الاولى) الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه
 من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد حكى عن ابراهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفاً
 لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب وسلب رغيفاً فاتبعته تعجباً فنزل في بعض التلال واذا هو برجل مقيد
 مشدود اليدين فألقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروى عن ذى النون انه قال كنت في البيت
 اذ وقعت ولولة في قاي وصرت بحيث ماملكت نفسي فخرجت من البيت واتهيت الى شط النيل فرأيت
 عقرباً قويا يعددو فاتبعته فوصل الى طرف النيل فرأيت ضفدعاً واقفاً على طرف الوادي فوثب العقرب
 على ظهر الضفدع وأخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة وبعته فوصل الضفدع الى الطرف الآخر
 من النيل ونزل العقرب من ظهره وأخذ يعدد فاتبعته فرأيت شاباً ناعماً تحت شجرة ورأيت افعى يقصده فلما
 قربت الافعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى الافعى فوثب العقرب على الافعى فلدغته والافعى أيضاً
 لدغ العقرب فمات ما وسلم ذلك الانسان منه ما ويحكى ان ولدا الغراب كما يخرج من قشر البيضة يخرج من
 غير ريش فيكون كانه قطعة لحم أحمر والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه
 قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واعتدى بها ولا يرال على هذه الحال الى أن
 يتقوى وينبت ريشه ويخفى لجمه تحت ريشه فعند ذلك تعود أمه اليه ولهذا السبب جاء في أدعية العرب
 يا رازق الغائب في عشه فظهر به هذه الامثلة ان فضل الله عام واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان
 الحوادث على قسمين منه ما يظن انه رحمة مع انه لا يكون كذلك بل يكون في الحقيقة عذاباً ونقمة ومنه ما يظن
 في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلاً واحساناً ورحمة * أما القسم الاول فالوالد اذا
 أهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة *
 وأما القسم الثاني كالوالد اذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم فهذا في الظاهر نقمة وفي الحقيقة رحمة
 وكذلك الانسان اذا وقع في يده الاكلة فاذا قطعت تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب وفي الباطن راحة ورحمة
 فالابله يغتر بالظواهر والعاقل ينظر في السرائر اذا عرفت هذا فكل مافي العالم من محنة وبلية وألم ومشقة
 فهو وان كان عذاباً وألماً في الظاهر الا انه حكمة ورحمة في الحقيقة وتحققة ما قيل في الحكمة ان ترك الخير
 الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمتقصد من التكليف تطهير الارواح عن العلائق الجسدانية كما قال
 تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشرا الى أعمال البرار وحبسها من
 دار القرار الى دار القرار كما قال تعالى ففدروا الى الله وأقرب منال لهذا الباب قصة موسى والخضر
 عليهما السلام فان موسى كان يبنى الحكم على ظواهر الامور فاستنبت كثر خبز بق السفينة وقتل الغلام
 وعسارة الحداد المائل وأما الخضر فانه كان يبنى أحكامه على الحقائق والأسرار فقال أما السفينة فكانت

لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبتها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا وآتيا الغلام فكان
أبواه مؤمنين فغضبنا أن يرهقه ما طغيا ناوكفرا فأردنا أن يبداهما ربهم ما خبر منه زكاة وأقرب رحما
وآتيا الجدار فكان لفلان فلان في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما
ويسخر جاكزهما ما رحمة من ربك فظهر بهم هذه القصة أن الحكيم المحقق هو الذي ينبغي أمره على الحقائق
لأعلى الظاهر فإذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم أن تحته أسرار خفية وحكما بالغة وأن
حكمته ورحمته اقتضت ذلك وعند ذلك يظهر لك أثر من بحار أسرار قوله الرحمن الرحيم (الفائدة الثانية)
الرحمن اسم خاص بالله والرحيم يطلق عليه وعلى غيره فإن قيل فلي هذا الرحمن أعظم فلم ذكر الأدنى بعد
ذكر الأعلى والجواب لأن الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الصغير اليسير حكى أن بعضهم ذهب إلى بعض
الأكابر فقال جئتكم لهم يسير فقال اطلب لهمم اليسير برجل اليسير كأنه تعالى يقول لو اقتصر على ذكر
الرحمن لاحتمت عني ولتعدر عليك سؤالات الأمور اليسيرة ولكن كما علمتني رحمانا تطلب مني الأمور العظيمة
فأنا أيضا رحيم فاطلب مني شرا لنعمك ولمح قدرك كما قال تعالى موسى يا موسى سلني عن ملح قدرك وعلف
شأنك (الفائدة الثالثة) وصف نفسه بكونه رحمانا رحيمًا ثم أنه أعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث
قال ورحمة منا وكان أمرا مقضيا فقلت الرحمة صارت سببا لنجاتهم من توبيع الكفار والعجائز ثم انما صفة كل يوم
أربعة وثلاثين مرة أنه رحمن وأنه رحيم وذلك لأن الصلوات سبع عشرة ركعة ويقرأ لفظ الرحمن الرحيم في كل
ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم ومرة في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فلما صار ذكر الرحمة
مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكرهات أفلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول
الامر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار (الفائدة الرابعة) أنه تعالى رحمن لأنه يخلق ما لا يقدر
العبد عليه رحيم لأنه يفعل ما لا يقدر العبد على جنسه فكانه تعالى يقول أنا رحمن لانك تسلم إلى نقطة مذرة
فاسلمها إليك مرة حسنة كما قال تعالى وصوركم فأحسن صوركم وأنا رحيم لانك تسلم إلى ساعة نافعة
فأسلم اليك جنة خالصة (الفائدة الخامسة) روى أن فتى قرب وفاته واعتقل لسانه عن شهادة أن لا اله
إلا الله فأقوا النبي صلى الله عليه وسلم وأخبروه به فقام ودخل عليه وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك
ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي صلى الله عليه وسلم ألم أكان يصلي أما كان يصوم أما كان يركي فقلوا بلى
فقال هل عني والديه فقالوا بلى فقال عليه السلام ها توأبأتمه فجاءت وهي عجوز عوراء فقال عليه السلام هلا
عفوت عنه فقال لا أعفو لأنه لطمني ففقا عني فقال عليه السلام ها توأبالطوب والنار فقات وما تصنع
بالنار فقال عليه السلام أحرقة بالنار بين يديك جزاء لما عمل بك فقات عفوت عفوت ألا سارحلمه تسعة
أشهر بالنار أرضعته سنتين فأين رحمة الالم فعند ذلك انطلق لسانه وذكر أشهد أن لا اله إلا الله والكتبة انما
كانت رحمة وما كانت رحمة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن
الرحيم الذي لم يضر وبجنايات عبده مع عنايته به بعباده كيف يستجيز أن يحرق المؤمن الذي واطب على
شهاده أن لا اله إلا الله سبعين سنة بالنار (الفائدة السادسة) لقد اشتهر أن النبي صلى الله عليه وسلم لما
كسرت رباعيته قال اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فظهر أنه يوم القيامة يقول أختي أختي فهد هذا كرم
عظيم منه في الدنيا وفي الآخرة وانما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى
وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين فإذا كان أثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم
وأيضا روى أنه عليه السلام قال اللهم اجعل حساب أمتي على يدي ثم انه امتنع عن الصلاة على الميت
لأجل أنه كان مديونا بدهم من وأخرج عائشة عن النبي بسبب الافك فكأنه تعالى قال له انك رحمة
واحدة وهي قوله وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تنفعني في اصلاح عالم الخلق لو فأت
فذكرني وعبدي واتر كني وأنتك فاني أنا الرحمن الرحيم فرحتي لانها يلهيها ومعصيتهم مستهينة والمتساهي
في جنب غير المتساهي يصير فاني لا أجرم معاصي جميع الخلق فتفي في بحار رحمتي لاني أنا الرحمن الرحيم

(الفائدة السابعة) قالت القدوة كيف يكون رحمانا رحيمان خلق الخلق للنار ولعذاب الابد وكيف يكون رحمانا رحيمان يخلق الكافر ويهديه عليه وكيف يكون رحمانا رحيمان أمر بالايان ثم صد ومنع عنه وقالت الجبرية أعظم أنواع النعمة والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله بل كان مرجع العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد أولى منه بالله والله أعلم (الفصل الرابع) في تفسير قوله مالك يوم الدين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) قوله مالك يوم الدين أى مالك يوم البعث والجزاء وتقديره انه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء والطيب والعاصي والموافق والمخالف وذلك لا يطرأ الا في يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحق وقال تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار وقال ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم ثم انه لا ينقهم منه فذل انما للجزأ وللجهل أو لكونه راضيا بذلك الظالم وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال فوجب أن ينقهم للمظلومين من الظالمين والمالم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب أن يحصل في دار الاخرى بعد دار الدنيا وذلك هو المراد بقوله مالك يوم الدين بقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية روى انه يجاء برجل يوم القيامة فينظر في أحوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة فيأتيه المذموم فلان ادخل الجنة بعمله فيقول الهى ماذا عملت فيقول لله تعالى ألسنت لما كنت نائما انقلبت من جنب الى جنب ليلته كذا انقلبت في خلال ذلك الله ثم غلب النوم في الحال فسيئ ذلك أما أنا فلا تأخذنى سنة ولا نوم فانسيت ذلك وأيضاً يأتى برجل وتوزن حسنة ناته وسيئاته فتخف حسنة ناته فتأثبه بطاقة فتثقل ميزانه فاذا فهم الشهادة أن لاله الا الله فلا ينقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد اما حقوق الله تعالى فيمنعها على المسامحة لانه تعالى غنى عن العالين وأما حقوق العباد فهي التي يجب الا تتراعنها روى ان أبا حنيفة رضى الله عنه كان له على بعض الجوس مال فذهب الى داره ليطلب اليه به فلما وصل الى باب داره وقع على نعل له فحجاسة فنفض نعله فارتفعت الحجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار الجوسى فتخبر أبو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سببا لقعج جدار هذا الجوسى وان حكمتكم المهدر التراب من الحائط فندق الباب فخرجت الجارية فتقال لها قولى اولاً لان أبا حنيفة بالسباب فخرج اليه وطأن انه يطالبه بالمال فأخذ به مذرفه ل أبو حنيفة رضى الله عنه ههنا ما هو أولى وذکر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال الجوسى فأنا أبدأ بتطهير نفسي فأسلم في الحال والنكته فيه ان أبا حنيفة لما احتزن عن ظلم الجوسى في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل الجوسى من الكفر الى الايمان فن احتزن عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى (الفائدة الثمانية) اختلف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرأ مالك يوم الدين ومنهم من قرأ مالك يوم الدين حجة من قرأ مالك وجوه (الاول) ان فيه حرفاً زائداً فكانت قراءته أكثر ثواباً (الثاني) انه يحصل في القيامة ملوك كثيرون أما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله (الثالث) المالك قد يكون مملوكاً وقد لا يكون كما ان المالك قد يكون مملوكاً وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد تنقل كل واحدة منهما من ماعن الاخرى الا ان المالكية سبب لاطلاق التصرف والملكية ليست كذلك فكان المالك أولى (الرابع) ان الملك ملك للرعية والمالك ملك للعبيد والعبيد أدون حالاً من الرعية فوجب أن يكون القهر في المالكية أكثر منه في الملكية فوجب أن يكون المالك أعلى حالاً من المملوك (الخامس) ان الرعية يمكنهم اخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم أما المملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكاً كذلك المالك باختيار نفسه فثبت ان القهر في المالكية أكمل منه في الملكية (السادس) ان المالك يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه السلام كما هم راع وكلكم مسئول عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة المملك أما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل بأمر الا بادن مولاة - حتى انه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة واذا نوى مولاة السفر يصير هو مسافراً وان نوى مولاة الإقامة صار هو مقبلاً فاعلمنا ان الانقياد والخضوع في المملوكية أتم منه في كونه رعية فهذه

هي الوجوه الدالة على ان الممالك اكرم من الملك وبهجة من قال ان الملك اولى من الممالك وجوه (الاول) ان كل واحد من أهل البلد يكون مالكاً أما الملك لا يكون الا أعظم الناس وأعلامهم فكان الملك أشرف من الممالك (الثاني) انهم أجمعوا على ان قوله تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس افظ الملك فيه متعين ولولا ان الملك أعلى حالاً من الممالك والالامية عين (الثالث) الملك اولى لانه أقصر والظاهر انه يدرك من الزمان ما تذكر فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف الممالك فانها أطول فاحتمل أن لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة هكذا نقل عن أبي عمرو وأجاب الكسائي بأن قال اني أشرع في ذكر هذه الكلمة فان لم أبلغها فقد بلغت ما حثت عزمت عليها نظيره في الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في أيام رمضان لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشغول بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلاً للامل أما اذا نوى بعد غروب الشمس فانه يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلاً للامل الا انه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ويجوز ان يموت في تلك الليلة فيقول ان لم أبلغ الى اليوم فلا أقل من أن أكون على عزم الصوم كذا ها هنا يشرع في ذكر قوله مالك فان نعمها فذلك وان لم يقدر على اتمامها كان عازماً على الاتمام وهو المراد ثم نقول انه يتفرع على كونه ملكاً أحكام وعلى كونه مالكاً أحكام أخرى أما الاحكام المنفرعة على كونه ملكاً فوجوه (الاول) ان السياسات على أربعة أقسام سياسة الملك وسياسة الملوك وسياسة الملائكة وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك أقوى من سياسة الملك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فأنهم لا يقادرون ملكاً واحداً ألا ترى ان السيد لا يملك إقامة الحد على مملوكه عند أبي حنيفة وأجمعوا على ان الملك يملك إقامة الحد وعلى الناس وأما سياسة الملائكة فهي فوق سياسات الملوك لان عالماً من أكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد وأما سياسة ملك الملوك فأنهم فوق سياسات الملائكة ألا ترى الى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صواباً وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال في صفة الملائكة ولا يشفعون الا من ارتضى فيما بها الملوك لا تغتروا بما همكم من المال والملك فانكم أسيروا في قبضة قدرة مالك يوم الدين وبها الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك أما تخافون سياسة ملك الملوك الذي هو مالك يوم الدين * (الحكم الثاني) من أحكام كونه تعالى ملكاً انه لا يشبه سائر الملوك لانهم ان تصدقوا بشئ انتقص ملكهم وقتل خزائنها أما الحق سبحانه وتعالى فذلك لا ينتقص بالاعطاء والاحسان بل يزداد بانه انه تعالى اذا أعطاك ولداً واحداً لم يتوجه حكمه الا على ذلك الولد الواحد أما لو أعطاك عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازماً على الكل فثبت انه تعالى كلما كان أكثر أعطاك أكثر أوسع ملكاً * (الحكم الثالث) من أحكام كونه ملكاً كمال الرحمة والدليل عليه آيات (احداها) ما ذكر في هذه السورة من كونه بارجحنا نارحيم (وثانيها) قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذي لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه قدوساً عن الظلم والجور ثم ذكر بعده كونه سلاماً وهو الذي سلم عبادته من ظلمه وجوره ثم ذكر بعده كونه مؤمناً وهو الذي يؤمن عبده عن جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكاً لا يتم الا مع كمال الرحمة (وثالثها) قوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن لما أثبت لنفسه الملك أردفه بأن وصف نفسه بكونه رحماناً يعني ان كان ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القهرة كونه رحماناً يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة (ورابعها) قوله تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس فذكر أولاً كونه رباً للناس ثم أردفه بكونه ملكاً للناس وهذه الآيات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيما بها الملوك اسمعوا هذه الآيات وارحوا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك الله تعالى * (الحكم الرابع) للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش ودعا ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازي تفضي آخر الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا الى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تأثيرها في زوال المصالح

وحصول المفاسد وتتمام تقريره انه تعالى بين ان الكفر بسبب الخراب العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان طاعته سبب للمصالح قال تعالى وأمر أهلك بالسلامة واصطبر عليهم الانسالك رزقا فحين نزل ذلك والعاقبة للمتقوى فيها الرعية كونوا مطيعين للمو ككم وبأيها الملوك كونوا مطيعين الملك الملوك حتى تنتظم مصالح العالم * (الحكم الخامس) انه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين أظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا فظهر بهذا ان كونه ملكا حقاليوم الدين انما يظهر بسبب العدل فان كان الملك المجازي عادلا كان ملكا حقا والاك ان كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حقا حمل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم يروى ان أنوشروان خرج الى الصيد يوما وأوغل في الركض وانقطع عن عسكره واستولى العطش عليه ووصل الى بستان فلما دخل ذلك البستان رأى أشجار الرمان فقال الصبي حضر في ذلك البستان أعطى رمانة واحدة فأعطاه رمانة فشقها وأخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فذم به وأعجبه ذلك الرمان فعزم على أن يأخذ ذلك البستان من ماله كنه قال لذلك الصبي أعطى رمانة أخرى فأعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فذم به فوجده عفا ما مؤذيا فقال أيها الصبي لم صار الرمان هكذا فقال الصبي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلا جمل شؤم ظلمه صار الرمان كذا فتساب أنوشروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال لذلك الصبي أعطى رمانة أخرى فأعطاه فعصرها فوجدها أطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم بدأت هذه الحالة فقال الصبي لعل ملك البلد تاب عن ظلمه فلما سمع أنوشروان هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلا جرم بقي اسمه محمدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت في زمن الملك العادل * أما الاحكام المتفرقة على كونه مالكا فهي أربعة (الحكم الاول) قراءة الملك أربى من قراءة الملوك لان أقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وأن يفجو الانسان منه رأسا برأس أما الملك فالبعد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فلكانه تعالى يقول أما ما لككم فعلى طعاهمكم وثباتكم ونوابكم وجنتكم * (الحكم الثاني) الملك وان كان أغنى من المالك غير ان الملك يطعم فيك والمالك أنت تظلم فيه وليست لسا طاعات ولا خيرات فلا يريد أن يطلب منايوم لقيامه أنواع الخيرات والطاعات بل يريد أن يطلب منه يوم القيامة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرأ مالكا يوم الدين لان هذه القراءة هي المدح على الفضل الكثير والرحمة الواسعة (الحكم الثالث) ان الملك اذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان قوى البدن صحيح المزاج أما من كان مريضا فانه يرذره ولا يعطيه شيئا من الواجب أما المالك اذا كان له عبد فان مرض عالجته وان ضعف أعانته وان وقع في بلا مخلصه فالفقراء بالفظ المالك أوفق للمذنبين والمساكين * (الحكم الرابع) الملك له هيبة وسياسة والمالك له رافة ورحمة واحتياجنا الى الرافة والرحمة أشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة (الفائدة الثالثة) الملك عبارة عن القدرة فيكونه مالكا ومالكا عبارة عن القدرة وهما هنا بحث وهوانه تعالى اما أن يكون ملكا للموجودات أو لاهل معدومات والاول باطل لان إيجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات الا بالاعدام وعلى هذا التقرير فلا ملك الا للعدم والثاني باطل أيضا لانه يقتضى أن تكون قدرته وملكه على العدم ويلزم أن يقال انه ليس لله في الموجودات مالكية ولا ملك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالكا للموجودات ومالكها معنى انه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم أو بمعنى انه قادر على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست الا لله تعالى فالملك الحق هو الله سبحانه وتعالى اذا عرفت انه الملك الحق فنقول انه الملك ليوم الدين وذلك لان القدرة على احياء الملق بعدموتهم ليست الا لله والعلم بملك الاجزاء المتفرقة من أبدان الناس ليس الا لله فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتأق الا بعلم متعلق بجميع المعالومات وقدرة متعلقة بجميع الممكنات ثبت انه لا مالكا ليوم الدين الا الله وتتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسئلة

الحشر والنشر فان قيل ان المال لا يـ يكون ما لا يـ يكون الا اذا كان المملوك موجودا والقيامة غير موجودة في الحال فلا يكون الله مالكاً ليوم الدين بل الواجب أن يقال مالك يوم الدين بديل انه لو قال أنا قاتل زيد فهو هذا اقرار ولو قال أنا قاتل زيد بالتشوين كان ثم سديد او عبيد اقلنا الحق ما ذكرتم الا ان قيام القيامة لما كان أمراً حقاً لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل وجود القيامة ك الامر القائم في الحال الحاصل في الحال وأيضاً من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال (الفائدة الرابعة) انه تعالى ذكر في هذه السورة من أسماء نفسه خمسة الله والرب والرحمن والرحيم والمالك والسبب فيه كانه يقول خلقتك أولاً فأناله ثم ربيتك بوجوه النعم فأنا رب ثم عصيت فسترت عليك فأنا رحمن ثم تبت فغفرت لك فأنا رحيم ثم لا بد من ابطال الجزاء اليك فأنا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيه ما حصل وغير حاصل في الاسماء الثلاثة في الحكمة قلنا التقدير كانه قيل اذكر اني اله ورب مرة واحدة واذا ذكر اني رحمن رحيم مرتين لتعلم ان العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الامور ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال لا تغفروا بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول (الفائدة الخامسة) قالت القدرة ان كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء لان ثواب الرجل على ما لم يعمل به وعقابه على ما لم يعمل به ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكاً ليوم الدين وقالت الجبرية لولم تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكاً لها ولما اجمع المسلمون على كونه مالكاً للعباد ولا أعمالهم علمنا انه خالقها مقتدرها والله أعلم (الفصل الخامس) في تفسير قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) العبادة عبارة عن القبول الذي يؤتي به لغرض تعظيم الغير وهو مأخوذ من قولهم طريق معبد أي مذل وأعلم ان قولك اياك نعبد معناه لا أعبد أحد سواك والذي يدل على هذا المحصور وجوه (الاول) ان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم وهي لا تليق الا بمن صدر عنه غاية الانعام وأعظم وجوه الانعام الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به فالمرتبة الاولى وهي الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع واليها الاشارة بقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً وقوله كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فاحياكم الاية والمرتبة الثانية وهي خلق المنتفع به واليها الاشارة بقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي اغنيانة نظم بالحركات الفاصلية على سبيل اجراء العادة لاجرم اتبعه بقوله ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شئ عليم فثبت بما ذكرنا ان كل النعم حاصل بإيجاد الله تعالى فوجب أن لا تحسن العبادة الا لله تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد فان قوله اياك نعبد يفيد المحصر (الوجه الثاني) في دلائل هذا المحصر والتميين وذلك لانه تعالى سمى نفسه هاءنا بحمسة أسماء الله والرب والرحمن والرحيم ومالك يوم الدين والعبدة أحوال ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل أما الماضي فقد كان معدوماً محضاً كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً وكان ميتاً فاحياك الله تعالى كما قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فاحياكم وكان جاهلاً فعمله الله كما قال والله أخرجكم من بطون أممها تكم لانعمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة والعبدة انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله تعالى كان قد بما أزال فبقدرته الازلية وعلمه الأزلي أحدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو اله لهذا المعنى وأما الحال الحاضرة للعبد حاجته شديدة لانه كلما كان معدوماً كان محتاجاً الى الرب الرحيم أملاً ما دخل في الوجود انفتحت عليه أبواب الحاجات وحصلت عنده أسباب الضرورات فقال الله تعالى أنا اله لاجل اني أخرجتك من العدم الى الوجود أمماً بهد ان صرت موجوداً فقد كثرت حاجاتك الى فأنا رب رحمن رحيم وأما الحال المستقبل للعبد ففي حال ما بعد الموت والصفة المتعاقبة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الاحوال الثلاثة للعبد فظهر ان جميع مصالح

العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل الا بالله وفضله وحسنه فلما كان الامر كذلك وجب
 أن لا يشتغل العبد بعبادة نبي الابعادة الله تعالى فلا يجرم قال العبد اياك نعبد و اياك نستعين على سبيل المحصر
 (الوجه الثالث) في دليل هذا المحصر وهو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرا على كل شيء
 جوادا كريما حلما واما كون غيره كذلك فمشكوك فيه لانه لا أثر يضاف الى الطبع والفلك والكواكب والعقل
 والنفس الا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكا فيه فثبت
 ان العلم بكون الاله تعالى معبودا للخلق امر يقيني واما كون غيره معبودا للخلق فهو امر مشكوك فيه
 والاخذ باليقين أولى من الاخذ بالشك فوجب طرح المشكوك والاخذ بالمعلوم وعلى هذا لا معبود الا الله
 تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد و اياك نستعين (الوجه الرابع) ان العبودية ذلة ومهانة اذ انه كلما كان
 المولى أشرف وأعلى كانت العبودية أهنا وأمرأ ولما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلاها فكانت
 عبوديته أولى من عبودية غيره وأيضا قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكمل من علم غيره وجوده
 أفضل من جود غيره فوجب القاطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد و اياك
 نستعين (الوجه الخامس) ان كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان
 محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير والشئ ما لم يكن غنيا
 في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغنى لذاته هو الله تعالى فدفع الحاجات هو الله تعالى فمستحق
 العبادات هو الله تعالى فلهذا السبب قال اياك نعبد و اياك نستعين (الوجه السادس) استحقاق العبادة
 يستدعي قدرة الله تعالى بأن يملك سماء بلا علاقة وأرضا بلا دعامة ويسير الشمس والقمر ويسكن القطبين
 ويخرج من السحاب تارة النار وهو البرق وتارة الهواء وهو الريح وتارة الماء وهو المطر وأما في الارض
 فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهرا وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجذم جعل في الارض أجساما مقيمة
 لا تسافر وهي الجبال وأجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقارون لجعل الارض فوقه ورفع محمدا
 عليه السلام فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا على قوم فرعون اغرقوا فادخلوا نارا وجعل النار
 بردا وسلاما على ابراهيم ورفيع موسى فوق الطور وقال له اخلع نعليك ورفع الطور على موسى وقومه ورفعنا
 فوقكم الطور وورق ثياب النور الياسية اقلوه وفار النور وجعل البحر يسا موسى عليه السلام فن
 كانت قدرته هكذا كيف يسرى في العبادة بينه وبين غيره من المبادات والنبات والحيوان والانس
 أو الفلك أو الملك فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه (الفائدة
 الثانية) قوله اياك نعبد يدل على انه لا معبود الا الله ومنى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله فقوله اياك
 نعبد و اياك نستعين يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوائف وذلك لان كل من أثبت شريكا لله
 فذلك الشريك اما أن يكون جسما واما أن لا يكون أما الذين أثبتوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك
 اما أن يكون من الاجسام السفلية أو من الاجسام العلوية أما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام
 السفلية فذلك الجسم اما أن يكون مركبا أو بسيطا أما المركب فاما أن يكون من المعادن أو من النبات أو من
 الحيوان أو من الانسان أما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يتخذون الاصنام اما من
 الاجار أو من الذهب أو من الفضة ويعبدونها وأما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام النباتية فهم الذين
 يتخذوا شجرة معينة معبودا لانفسهم وأما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا العجل
 معبودا لانفسهم وأما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله وأما
 الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم الجوس وأما الذين اتخذوا
 الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة
 والنحوسة اليها وهم المابثة وأكثر النجسين وأما الذين أثبتوا الشركاء لله من غير الاجسام فهم أيضا
 طوائف (الطائفة الاولى) الذين قالوا مدبر العالم هو النور والعالمه وهو لا هم المافوية والثورية (والطائفة

الثانية) هم الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية
 يدبره ولكل نوع من أنواع هذا العالم روح فلكي يدبره ويتخذون تلك الارواح صوراً وتماثيل ويعبدونها
 وهؤلاء هم عبدة الملائكة (والطائفة الثالثة) الذين قالوا للعالم الهان (أحدهما) خير والآخر شرير وقالوا
 مدبر هذا العالم هو الله تعالى وابليس وهما أخوان فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من
 الشر فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من أثبت لله شريكاً فإنه لا بد وأن يكون مقدماً على
 عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلباً للنفعه أو هرباً من ضرره وأما الذين أصروا على التوحيد
 وأبطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم
 من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا بالابانة فلماذا قالوا اياك نعبد
 واياك نستعين فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائماً مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور هو ان
 تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد دللنا على ان
 قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لان قوله سبحان الله يدل على كونه كاملاً تاماً في ذاته وقوله
 الحمد لله يدل على كونه كاملاً متكاملاً غيره والشئ لا يكون مكتملاً متكاملاً غيره الا اذا كان قبل ذلك تاماً كاملاً في
 ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فأثبت جميع أنواع الحمد ذكر
 ما يجرى مجرى العلة لا ثبات جميع أنواع الحمد لله فوصفه بالصفات الخمس وهي التي لاجلها تتم مصالح العبد
 في الاوقات الثلاثة على ما بيناه ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله اياك نعبد وقد
 دللنا على انه قائم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر قوله واياك نستعين ومعناه ان الله تعالى أعلى وأجل وأكبر من
 أن يتم مقصود من المقاصد وفرض من الاغراض الاباعائه وتوفيقه واحسانه وهذا هو المراد من قولنا
 ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من أولها الى آخرها منطبقة على ذلك الذكر
 وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل لل مراتب الخمس المذكورة في ذلك الذكر (الفائدة
 الثالثة) قال اياك نعبد فقدم قوله اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه (أحدها) انه تعالى
 قدّم ذكر نفسه ليتنبه العابد على ان المعبود هو الله الحق فلا يكسل في التعظيم ولا يلتفت عينا وشمالا يحكي
 ان واحداً من المصارعين الاستاذين صار عرساً قديماً جلفاً فصرع الرستاق ذلك الاستاذ مراراً فقتل للرستاق
 انه فلان الاستاذ فانصرع في الحال منه وما ذاك الا لانه تشابه منه فكذاها هنا عزفه ذاته أو لا حتى تحصل
 العبادة مع الخشعة فلا تتجزأ بالغفلة (وثانيها) انه ان ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام
 والركوع والسجود فاذا ذكر أو لا قوله اياك نعبد لتذكرني وتحضر في قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالي وعظمي
 وعزتي وعلمت اني مولك وانك عبيدي سهلت عليك تلك العبادات ومثاله ان من أراد حمل الجسم الثقيل
 تناول قبل ذلك ما يزيد قوة وشدة فاعبداً أراد حمل التكالييف الشاقة الشديدة تناول أو لا معجون معرفة
 الربوبية من بسوقه قوله اياك حتى يقوى على حمل ثقل العبودية ومثاله آخر وهو ان العاشق الذي يضرب
 لاجل معشوقه في حفرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذاها هنا اذا شاهد جمال اياك تسهل عليه تحمل
 ثقل العبودية (وثالثها) قال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون
 فالنفس اذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله من مشرق
 قوله اياك نعبد فيصبرون مبصرون مستعدين لاداء العبادات والطاعات (ورابعها) انك اذا قلت نعبدك
 فبدأت أو لا بد ذكر عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك العبادات لمن فيجب حمل ان ابليس يقول هذه العبادة للاصنام
 أو للاجسام أو للشمس أو للقمر أما اذا غيرت هذا الترتيب وقلت أو لا اياك ثم قلت ثانياً نعبد كان قولك أو لا
 اياك نصراً يحاكي المقصود والمعبود هو الله تعالى فكان هذا أبلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك
 (وخامسها) وهو ان القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فوجب أن يكون
 ذكره متقدماً على جميع الاذكار فهذا السبب قدّم قوله اياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق متقدماً على

ذكر الخلق (وسادسها) قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة الى المنعم لا الى النعمة كان
 نظره في وقت البلاء الى المبتلى لا الى البلاء وحيدته. ~~يكون~~ غرقاني كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه وكل
 من كان كذلك كان أبدا في أعلى مراتب السعادات أما من كان نظره في وقت النعمة الى النعمة لا الى المنعم
 كان نظره في وقت البلاء الى البلاء لا الى المبتلى فكان غرقاني كل الاوقات في الاشتغال بغير الله فكان
 أبدا في الشقاوة لان في وقت وجدان النعمة يكون خاتما من زوالها فكان في العذاب وفي وقت فوات النعمة
 كان مبتلى بالخزي والنكال فكان في محض السلاسل والأغلال ولهذا التحقيق قال لامة موسى اذكروا
 نعمتي وقال لامة محمد عليه السلام اذكروني اذكركم اذا عرفت هذا فنقول انما قدم قوله اياك على قوله نعبد
 ليكون مستغرفا في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت أداء العباداة مستغفرا
 في عين الفردوس كما قال تعالى لا يزال العبدية تقرب الى بانوافل حتى أحبه فاذا أحبيته كنت له ~~سما~~
 وبصرا (وسابعها) لو قيل نعبدك لم يفدني عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في أن يعبدوا الله ويعبدوا غيره الله
 كما هو داب المنركين أما لما قال اياك نعبد فأدانهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله (وثامنها) ان هذه
 النونون العظيمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت في ألف ألف من العبيد أما
 لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لتساقط نعبدك لظهر لك ان كل من كان عبدا لنا كان ملكا لادبنا
 والاخرة (وثاسعها) لو قال اياك نعبد لكان ذلك تكبرا وعنه اني أنا العابد أما لما قال اياك نعبد كان
 معناه اني واحد من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان
 قال قائل جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع انه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله فالجواب ان قوله الحمد
 يحتمل أن يكون لله ولغير الله فاذا قلت لله فقد تعبد الحمد بأن يكون لله أو ما لقدم قوله نعبد الله هل أن يكون لله
 واحتمل أن يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة ان الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لاجرم حسن
 تقدم الحمد أما ما هنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لاجرم قدم قوله اياك على نعبد فتعين الصبر للعبادة فلا يبق
 في الكلام احتمال أن تقع العبادة لغير الله (الفائدة الرابعة) ان قائل أن يقول النونون في قوله نعبد أما أن
 تكون نون الجمع أو نون التعظيم والاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني باطل لان عند
 أداء العبادة اللاتين بالانسان أن يذكر نفسه بالحجز والذلة لا بالاعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه
 من وجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة (فالوجه الاول) ان المراد من هذه النون
 نون الجمع وهو تنبيه على ان الاولى بالانسان أن يؤدي الصلاة بالجماعة واعلم ان فائدة الصلاة بالجماعة
 معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه السلام التكبير الاولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم
 نقول ان الانسان لو أكل الثوم أو البصل فليس له أن يحضر الجماعة لئلا يأتى منه انسان فكانه تعالى
 يقول هذه الطاعة التي اياها هذا الثواب العظيم لا يفي ثوابها بأن يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم
 والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يفي بذلك فكيف يفي بايذاء المسلم وكيف يفي بالخمبة والغيبة والسعاية
 (الوجه الثاني) ان الرجل اذا كان يصلي بالجماعة فيقول ذمبدا والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده
 كان المراد اني أعبدك والملائكة هي في العبادة فكان المراد بقوله ذمبدا هو جميع الملائكة الذين يعبدون الله
 (الوجه الثالث) ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك نعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة
 غيره أما لما قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرعا وغربا فكانه سعى في اصلاح
 مهمات سائر المؤمنين واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى مسلم حاجة قضى الله له جميع
 حاجاته (الوجه الرابع) كانه تعالى قال لا تعبدوا ما أنشئت علينا بقول الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك
 يوم الدين وقوت الدنيا جميع محامد الدنيا والاخرة فقد عظم قدرك عندنا وبمكنت منزلتك في حضرتنا
 فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدها ~~واكن~~ اصلح حوائج جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين
 (الوجه الخامس) كان العبد يقول الهى ما بلغت عبادتي الى حيث أستحق أن أذكركم واحدها لانها مزوجة

بجهات التقصير ولكنني أخطأها بعبادات جميع العابدين وأذكر الكل بعبادة واحدة وأقول أياك نعبد وها هنا
مسئلة شرعية وهي ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فاشترى اتماما أن يقبل الكل أولا يقبل
واحد منها اتماما ليس له أن يقبل البعض دون البعض في تلك الصفقة فكذا ها هنا اذا قال العبد أياك نعبد فقد
عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين فلا يليق بكرمه أن يميز البعض عن البعض ويقبل البعض
دون البعض فاما أن يرد الكل وهو غير جائز لأن قوله أياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الانبياء
والاولياء واطمان يقبل الكل وحينئذ تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والتقدير كان
العبد يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لاني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن ككثيرون
فان لم استحق الاجابة والقبول فاستشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فأجبنى (الفائدة الخامسة) اعلم
ان من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها ويأمنه من وجوه (الاول)
ان الكمال محبوب بالذات وأكمل أحوال الانسان وأقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله فانه يستتير
قلبه بنور الالهية وينتشر في اسانه بشرف الذكر والقراءة وتجهل اعضاؤه بجمال خدمة الله وهذه
الاحوال أشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال أعظم السعادات
الانسانية في الحال وهي وجبة أيضا لأكمل العبادات في الزمان المستقبل في وفاء على هذه الاحوال
زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه (الثاني) ان العبادة أمانة بديل قوله تعالى انا عرضنا
الامانة على السموات الالهية وأداء الامانة واجب عقلا وشرعا بديل قوله ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات
الى أهلها وأداء الامانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات ولأن أداء الامانة من أحد الجانبيين
سبب لأداء الامانة من الجانب الثاني قال بعض الصحابة رأيت اعرابيا أتى باب المسجد فنزل عن ناقته
وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتنجنا فلما خرج لم يجد ناقته فقال الهي أدت
أمانتك فأبى أمانتي قال الراوي فزدنا تنجيا فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه
والنكته انه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته وهو المراد من قوله عليه السلام لا ينسأ من باع غلاما حفظ
الله في الخلق لوات يحفظك في القلوات (والثالث) ان الاشتغال بالعبادة اتعاقب من عالم الغرور الى عالم
السرور ومن الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق وذلك يوجب كمال الذلة والبهمة يعكس عن أبي حنيفة ان
حبة سقطت من الحقف وتفرق الناس وكان أبو حنيفة في الصلاة ولم يشعر بها ووقعت الاكلة في بعض
أعضاء عروقه بر الزبير واحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما سرع في الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر
عروة بذلك القطع وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان حين يشرع في الصلاة كأنوا يسعون من صدره
أزيرا كاذرا المرحل ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى فلما رأى أنه كبيره وقطعن أيديهن فان النسوة لما غلب
على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن أيديهن وما شعرن بذلك فاذا جاز
هذا في حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظيمة الله على القلب أولى ولأن من دخل على ملك مهيب فرعبا
متربه أبواه وبنوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاجل ان استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم
فاذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلان يجوز في حق خالق العالم أولى ثم قال أهل التحقيق العبادة
لها ثلاث درجات (الدرجة الاولى) أن يعبد الله طمعا في الثواب أو هربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة
وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا لأن معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى نيل
المطلوب ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال المخلوق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس جدا
(والدرجة الثانية) أن يعبد الله لاجل أن ينتشر بعبادته أو ينتشر بقبول تكليفه أو ينتشر
بالانتساب اليه وهذه الدرجة أعلى من الاولى الا انها أيضا ليست كاملة لأن المقصود بالذات
غير الله (والدرجة الثالثة) أن يعبد الله لكونه الها وخالقا واسم كونه عبده والالهية توجب
الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات وهذا هو المسمى

والعبودية واليه الإشارة بقول المصلى في أول الصلاة أصلى لله فإنه لو قال أصلى لثواب الله أولاهرب من عقابه فسدت صلواته واعلم أن العبادة والعبودية مقام عال شريف فيدل عليه آيات (الأول) قوله تعالى في آخر سورة الحجر واقدن علم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك ولكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين والاستدلال بهما من وجهين (أحدهما) أنه قال واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فأمر محمد عليه السلام بالمواطبة على العبادة إلى أن يأتيه الموت ومعناه أنه لا يجوز له الإخلال بالعبادة في شيء من الأوقات وذلك يدل على غاية جلالة أمر العبادة (وثانيهما) أنه قال واقدن علم أنك يضيق صدرك بما يقولون ثم أنه تعالى أمره بأربعة أشياء التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو قوله ولكن من الساجدين والعبادة وهي قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين وهذا يدل على أن العبادة تزيد ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما ذاك إلا لأن العبادة توجب الرجوع من الخلق إلى الحق وذلك يوجب زوال ضيق القلب (الآية الثانية) في شرف العبودية قوله تعالى سبحان الذي أسمى بأسماء عباده للأولولاء العبودية أنشرف المقامات والألما وصفه الله بهذه الصفة في أعلى مقامات المعراج ومنهم من قال العبودية أنشرف من الرسالة لأن العبودية ينصرف من الخلق إلى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق إلى الخلق وأيضاً بسبب العبودية ينزل عن التصرفات بسبب الرسالة يقبل على التصرفات واللائق بالعباد الانزال عن التصرفات وأيضاً العبد يتكفل المولى بأصلاح مهماته والرسول هو المتكفل بأصلاح مهمات الأمة وشتان ما بينهما (الآية الثالثة) في شرف العبودية أن عيسى أول ما نطق قال إني عبد الله وصار ذكره لهذه الكرامة سبباً لطهارة أمته ولبراءة وجوده عن الطعن وصار مفتاحاً لكل الخيرين ودافعاً لكل الآفات وأيضاً لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفع كما قال تعالى ورافعك إلى الجنة والنكتة أن الذي أدى العبودية بالقول رفع إلى الجنة والذي يدعيها بالعمل سبعين سنة كيف يقي محروماً عن الجنة (الآية الرابعة) قوله تعالى أوصى عليه السلام إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني أمره بعد التوحيد بالعبودية لأن التوحيد أصل العبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا قوم لأحدهما إلا بالآخر فهذه الآيات دالة على شرف العبودية وأما المعقول فظاهر وذلك لأن العبد محدث في الوجود لذاته فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبق في ظلمة العدم وفي فناء القضاء ولم يحصل له الوجود فضلاً عن كمال الوجود فلما تعاقبت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار وجوده وإيجاده حصل له الوجود وكالات الوجود ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق وكونه متعاقب إيجاد الحق إلا العبودية فكل شرف وكمال وفضيلة ومسرورة ومنفعة حصلت للعبد فأنما حصلت بسبب العبودية فثبت أن العبودية مفتاح الخيرات وعنوان السعادات ومطلع الدرجات وينبوع الكرامات فهذا السبب قال العبد يا الله العبد ويا الله نستعين وكان على كرم الله وجهه يقول كفى بي غفراً أن أكون لك عبداً وكفى بي شرفاً أن تكون لي رباً اللهم إني وجدتك الهماً كما أردت فاجعلني عبداً كما أردت (الفائدة السادسة) اعلم أن المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله وأوفوا بهدي أوف بعهدكم أمام معرفة الربوبية فكما الهما المذكور في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين تكون العبد منتهقاً من العدم السابق إلى الوجود يدل على كونه الهماً وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه رباً رحماً نارحماً وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين وعند الاطاعة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على أقصى الغايات وبعد ما جاءت معرفة العبودية وإلهاماً بدأ وكما وأول وآخر أماماً بدأ وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد بقوله يا الله العبد وأما كمالها فهو أن يعرف العبد أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله فعند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد بقوله ويا الله نستعين وإتمام الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ينزب عليه طاب الفائدة والثمرة وهو قوله أهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف رفيع عال

يتمتع في العقول حصول ترتيب آخر أشرف منه (الفائدة السابعة) لقائل أن يقول قوله الحمد لله رب
 العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين اتفق من
 لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب في الفائدة فيه قلنا فيه وجوه (الاول) ان المصلي كان أجنبيا عند الشروع في
 الصلاة فلا يحرم أغنى على الله بألفاظ المغايب الى قوله مالك يوم الدين ثم انه تعالى كانه يقول له حدثني وأقربت
 بكوني الهارب رجسا نار حيا مالك اليوم الدين فتم العبد أنت قدر فعنا الحجاب وأبد لنا العبد بالقرب فتسكلم
 بالخطابة وقل اياك نعبد (الوجه الثاني) ان أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشاهدة ألا ترى ان
 الانبياء عليهم السلام لما سألو اربهم شافهوه بالسؤال فقالوا ربنا ظلمنا أنفسنا وربنا اغمر لنا وارب هب لي
 ورب أرني والسبب فيه ان الرد من الكرم على سبيل المشاهدة والخطابة بعيدا وأيضا العبادة خدمة
 والخدمة في الحضور أولى (الوجه الثالث) ان من أول السورة الى قوله اياك نعبد والثناء في الغيبة
 أولى ومن قوله اياك نعبد واياك نستعين الى آخر السورة دعاء والدعاء في الحضور أولى (الوجه الرابع)
 العبد لما شرع في الصلاة وقال نويت أن أصلي تقربا الى الله فينوي حصول القربة ثم انه ذكر بعد هذه النية
 أنواعا من الثناء على الله فاقضى كرم الله اجابته في تحصيل تلك القربة فتقله من مقام الغيبة الى مقام
 الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين (الفصل السادس) في قوله واياك نستعين اعلم انه ثبت
 بالدلائل العقائدية انه لا حول عن معصية الله الا بصحة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه
 وجوه من العقل والنقل أما العقل فمن وجوه (الاول) ان القادر ممكن من الفعل والترك على السوية
 فيما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والاعادة في الطلب فهو من الله تعالى
 فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله (الثاني) ان جميع الخلائق يطلبون الدين الحق
 والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجهد والطلب فقوز البعض بدر ذلك الحق لا يكون
 الا باعانة معين وماذا للمعين الا الله تعالى لان ذلك المعين لو كان بشرا او ملكا اماد الطلب فيه (والثالث)
 ان الانسان قد يطالب بشئ مدة مديدة ولا يأتي به ثم في انما حال أو وقت يأتي به ويقدم عليه ولا يتق له تلك
 الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل فالفاء تلك الداعية في القلب وازالة الدواعي
 المعارضة لها ليست الا من الله تعالى ولا معنى للاعانة الا ذلك وأما النقل فبدل عليه آيات (أولها) قوله واياك
 نستعين (وثانيها) قوله استعينوا بالله وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية أما الجبرية فقالوا
 لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة وأما القدرية فقالوا الاستعانة انما تحسن
 لو كان العبد متمكنا من أصل الفعل فيقبل الاعانة من الغير اما اذا لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فائدة
 وعندى ان القدرة لا تؤثر في الفعل الا مع الداعية الجازمة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية
 الجازمة وازالة الداعية الصارفة ولذلك كرمنا في هذه الكلمة من اللطائف والفوائد (الفائدة الاولى) لقائل
 أن يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وها هنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقبيه
 واياك نستعين فما الحكمة فيه والجواب من وجوه (الاول) كان المصلي يقول شرعت في العبادة فاستعين
 بك في انماها فلا تعني من انماها بالموث ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها (الثاني) كان الانسان
 يقول يا الهي اني أتيت بنفسي الا ان لي قلبا يفرمني فاستعين بك في احضاره وكيف وقد قال عليه السلام
 قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله
 (الثالث) لا تريد في الاعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل بل اريدك وحدك واقتدى في هذا المذهب بالخليل عليه
 السلام لانه لما قيد غر وذر عليه ويديه ورماه في النار جاءه جبريل عليه السلام وقال له هل لك من حاجة فقال
 أما اليك فلا فقال له قال حسبي من سؤالي علمه بحالي بل ربما أزيد على الخليل في هذا الباب وذلك لانه قيد
 رجلاه ويده لا غير وأما ما فقيدت رجلي فلا أسير ويدي فلا أحرهما وعيني فلا أنظر بهما وأذني فلا أسمع
 بهما ولساني فلا أتكلم به وكان الخليل مشرفا على نار غر وذو أنف مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل

عليه السلام بغيرك معينا فذلك لا أريد معينا غيرك فإياك نعبد وإياك نستعين فكأنه تعالى يقول أنبت
بفعل الخليل وزدت عليه فحين نزيد أيضا في الجزاء لان ثمة قلنا يا ناركوني بردا وسلاما على إبراهيم وأما
أنبت فقد نجحناك من النار وأوصلناك الى الجنة وزدناك سماع الكلام القديم ورؤية الموجود القديم وكما أنا
قلنا النار غروذيانا ناركوني بردا وسلاما على إبراهيم فكذلك تقول لك نارجهم جزيما ومن قد أطفأ نورك لهي
(الرابع) إياك نستعين أي لا أستعين بغيرك وذلك لأن ذلك الغير لا يمكنه اعانتي الا اذا أعنته على تلك الاعانة
فاذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلتقطع هذه الوسطة ولتقتصر على اعانتك (الوجه الخامس)
قوله إياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله وإياك
نستعين ليدل ذلك على أن تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة
الله فالقوله ومن ذكر قوله وإياك نستعين ازالة العجب واقفاء تلك الخوة والكبر (الفصل السابع)
في قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوائد (الفائدة الاولى) لقائل أن يقول المصلي لابد وأن يكون
مؤمنا وكل مؤمن مهتد فاصلى مهتدا فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى ان من حصلت له الهداية فانه يطلب
الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل وانه محال والعلماء أجابوا عنه من وجوه (الاول) المراد منه
صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضاة الله تعالى يحكى ان نوحا عليه السلام كان يضرب
في كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه وكان يقول في كل مرة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فان قيل ان
رسولنا عليه السلام ما قال ذلك الا مرة واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم أن يقال ان نوحا عليه
السلام كان أفضل منه والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الاخلاق الفاضلة
من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول بهذه الكلمة
أكثر من تكلم نوح عليه السلام بها (الوجه الثاني) في الجواب ان العلماء يبنوا ان في كل خلق من
الاخلاق طرفي تقريط واخراط وهما مذمومان والحق هو الوسط ويتأ كد ذلك بقوله تعالى وكذلك
جعلناكم أمة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالؤمن بعد ان عرف الله بالدليل صار مؤمنا مهتدا
أما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الافراط والتقريط
في الاعمال الشهوانية وفي الاممال الغضبية وفي كيفية انفاق المال فالؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه
الى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الافراط والتقريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال وعلى
هذا التفسير فالسؤال زائل (الوجه الثالث) ان المؤمن اذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من
أقسام الممككات الا وفيه دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده وحكمته وربما صح دين الانسان
بالدليل الواحد وبقي غافلا عن سائر الدلائل فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عزنا يا الهنا ما في كل شيء
من كيفية دلالة على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل (الوجه الرابع)
انه تعالى قال وانك لن تهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض وقال أيضا
لمحمد عليه السلام وان هذا صراطي مستقيما فانه هو ذلك الصراط المستقيم هو أن يعصى الله تعالى
مع رضا مما سوى الله مقبلا بكية قلبه وفكره وذكره على الله فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد أن يهديه
الله الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة مثاله أن يصير بحيث لو أمر بذيخ ولده لاطاع كما فعله
إبراهيم عليه السلام ولو أمر بأن يتقاد ليدبحه غيره لاطاع كما فعله اسمعيل عليه السلام ولو أمر بأن يرمى
نفسه في البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلام ولو أمر بأن يتلذذ من هواه بعد بلوغه في المنصب الى
أعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهم السلام ولو أمر بأن يصبر في الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر على القتل والتفريق نصفين لاطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهم السلام فالمراد بقوله اهدنا الصراط
المستقيم هو الاقتداء بآباءنا في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد
هائل لأن أكثر الخلق لا طاعة لهم به الا اننا نقول أيها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فانه لا يضيق أمر في دين

افعه الاتسع لان في هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل
 قال صراط الذين أنعمت عليهم فلتكن نيتك عند قراءة هذه الآية أن تقول يا الهي ان والدي رأيته ارتكب
 الكبائر كما ارتكبتها وأقدم على المعاصي كما أقدمت عليها ثم رأيته لما قرب موته ناب وأناب فحكمت له بالنجاة
 من النار والفوز بالجنة فهو بمن أنعمت عليه بأن وفقته للتوبة ثم أنعمت عليه بأن قبلت توبته فأنا أقول
 اهدنا الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا لرتبة التائبين فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء
 عليهم السلام فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم (الوجه الخامس) كان الانسان يقول في الطرق
 كثيرة الاحباب يجرؤني الى طريق والاعداء الى طريق ثان والشيطان الى طريق ثالث وكذا القول
 في الشهوة والغضب والحقد والحسد وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجهل والقدر والارجاء والوعيد
 والرفض والخروج والعقل ضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطيرة والقضاء عسير وقد تحيرت
 في الكل فاهدني الى طريق أخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه يحكي عن ابراهيم بن
 أدهم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقه فقال يا شيخ الى أين فقال ابراهيم الى بيت الله قال
 كأنك مجنون لا أرى لك مراكبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابراهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لاتراها
 قال وما هي قال اذا نزلت على بلية ركبت مراكب الصبر واذا نزلت على نعمة ركبت مراكب الشكر واذا نزل
 بي القضا ركب مراكب الرضا واذا دعيتي النفس الى شيء علمت ان مابقي من العمر أقل مما مضى فقال
 الاعرابي سر ياذن الله فأنت الراكب وأنا الراجل (الوجه السادس) قال بعضهم الصراط المستقيم
 الاسلام وقال بعضهم القرآن وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين أنعمت عليهم يدل من الصراط المستقيم
 واذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان
 لهم القرآن والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحققين المستحقين للجنة وانما قال الصراط
 ولم يقل السبيل ولا الطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا للصراط جهنم فيكون الانسان
 على مزيد خوف وخشية (القول الثاني) في تفسير اهدنا أي نبشنا على الهداية التي وهبتها معنا ونظيره
 قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا أي نبشنا على الهداية فيكم من عالم ووقت له شبهة ضعيفة في خاطره
 فزاغ وذل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم (الفائدة الثانية) لقائل أن يقول لم قال
 اهدنا ولم يقل اهدني والجواب من وجهين (الاول) ان الدعاء هو ما كان أعظم كان الى الاجابة أقرب
 كان بعض العلماء يقول اتلأمة اذ قرأتهم في خطبة السابق ورضى الله عنك وعن جماعة المسلمين ان نويتني
 في قولك رضى الله عنك فحسن والافلاح وسلكن اياك وان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين لان قوله
 رضى الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز ان لا يقبل وأما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وأن يكون في المسلمين
 من يستحق الاجابة واذا أجاب الله الدعاء في البعض فهو أكرم من أن يرد في الباقي ولهذا السبب فان
 السنة اذا أراد ان يذكر دعاء أن يهـ الى أوله على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة
 على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا لان الله تعالى يجيب الداعي في صلته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اذا
 أجيب في طرفي دعائه امتنع أن يرد في وسطه (والثاني) قال عليه السلام ادعوا الله بألسنة
 ما عصيتوهما قالوا يا رسول الله ومن انشأ تلك السنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو
 ما عصي بلسانك (والثالث) كانه يقول أيها العباد ألتفت في أول السورة الحمد لله وما قلت أجد الله
 فذكرت أولا حمد جميع الخامدين فكذلك في وقت الدعاء اشركهم فقل اهدنا (الرابع) كان العبد يقول
 سمعت رسول الله يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما أردت تجميع ذلك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما
 ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت
 ويا ذا النعمة بيننا لاجرم ما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم وما طلبت الاقتداء
 بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين أنعمت عليهم وما طلبت الفرار من المردودين فذكرت

من الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فلم ألم أفارق الانبياء والصالحين في الدنيا فأرجو أن لا أفارقهم في القيامة قال تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين الآتية (الفائدة الثالثة) اعلم ان أهل الهندسة قالوا الخط المستقيم أقصر خط يصل بين نقطتين فالخاصل ان الخط المستقيم أقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم لوجوه (الاول) انه أقرب الخطوط وأقصرها وأنا عاجز فلا يليق بضعي الا الطريق المستقيم (والثاني) ان المستقيم واحد وما عداها معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فيشبهه الطريق على انما المستقيم فلا يشابه غيره فكان أبعد عن الخوف والآفة وأقرب الى الامان (والثالث) الطريق المستقيم يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه (والرابع) المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سأل الصراط المستقيم والله أعلم

(الفصل الثامن) في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم وفيه فوائد (الفائدة الاولى) في حد النعمة وقد اختلف فيها فنفهم من قال انها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زادنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبضة لا يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاخص وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب فأى امتناع في اجتماعهما لا ترى ان الفاسق يستحق بانعامه الشكر والذم بعصية الله فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك وتراجع الى تفسير الحد المذكور فنقول انما قولنا المنفعة فلا ان المضرة المحضة لا تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا حقا وقصد الفاعل به نفع نفسه لانفع المفعول به لا يكون نعمة وذات كس احسن الى جاريته ليربح عليها اذا عرفت حد النعمة فيتمتع عليه فروع (الفرع الاول) اعلم ان كل ما يصل الى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما لكم من نعمة فين الله ثم ان النعمة على ثلاثة اقسام (أحدها) نعمة تفرد الله بيجادها نحو ان خلق ورزق (وثانيهما) نعمة وصلت اليها من جهة غير الله في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي ايضا انعامات من الله تعالى وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام تلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما أجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مستكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لى ولو لوالديك الى المصير فبدأ بنفسه تبيها على ان انعام الخلق لا يتم الا بانعام الله (وثالثها) نعم وصلت من الله اليها بسبب طاعتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لو لا ان الله سبحانه وتعالى وفقنا لطاعات وأعانتنا عليها وهادانا اليها وأزاح الاعذار عنا والامسا وصلنا الى شيء منها نظرهم هذا التقرير ان جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى (الفرع الثاني) ان اول نعم الله على العبيد هو ان خلقهم احياء ويدل عليه العقل والنقل انما العقل فهو ان الشيء لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به الا عند حصول الحياة فان الجماد الميت لا يمكنه ان ينتفع بشيء فنبت ان أصل جميع النعم هو الحياة وأما النقل فهو انه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم قال عقيبته هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فبدأ بذكر الحياة ونفى بذكر الاشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على ان أصل جميع النعم هو الحياة (الفرع الثالث) اخبرنا في انه هل الله تعالى نعمة على الكفار أم لا فقال بعض أصحابنا ليس الله تعالى على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج اصحابنا على صحة قولهم بالقرآن والمعقول انما القرآن فآيات (أحدها) قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله على الكافر نعمة اكانوا اذا خلبت تحت قوله أنعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم طلبا للصراط الكفار وذلك باطل فنبت بهذه الآية انه ليس لله نعمة على الكفار فان قالوا ان قوله الصراط يدفع ذلك فلنسان قوله صراط الذين أنعمت عليهم بدل من قوله

الصراط المستقيم فكان التقدير اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم - وحينه - مذيعود المخذور المذكور
 (والآية الثمانية) قوله تعالى ولا تحسبن الذين كذبوا بالحق الا وهم يريدون الا انما
 وأما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كما القطرة في البحر ومثل هذا
 لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلواء لم يعدد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير
 في مقابلة ذلك الضرر الكثير فكذا هاهنا وأما الذين قالوا ان الله على الكافرين عا كثر فعدا حجبوا بآيات
 (احداها) قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذي على الكافرين عا كثر فعدا حجبوا بآيات
 لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة (وثانيها)
 قوله كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم (وثالثها) قوله
 تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم (ورابعها) قوله تعالى وقيل من عبادي الشكور ووقول
 ابليس ولا تجدا كثرهم شاكرين ولولم تحصل النعم لم يلزم الشكور ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكور محذور
 لان الشكور لا يمكن الا عند حصول النعمة (الفائدة الثمانية) قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
 أنعمت عليهم - يدل على امامة أبي بكر رضي الله عنه لانا ذكرنا ان تقدير الآية اهدنا صراط الذين أنعمت
 عليهم والله تعالى قد بين في آية أخرى ان الذين أنعم الله عليهم من هم فقال أو أئلك الذين أنعم الله عليهم - من
 النبيين والصدقيين الآية ولا شك ان رأس الصدقيين ورئيسهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه فكان معنى
 الآية ان الله أمرنا ان نطلب الهداية التي كان عليها أبو بكر الصديق وسائر الصدقيين ولو كان أبو بكر ظالما لما
 جاز لاقتدائه به فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة أبي بكر رضي الله عنه (الفائدة الثالثة) قوله
 أنعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة اما أن يكون المراد منها نعمة الدنيا أو نعمة الدين
 ولا يطل الاثر ثبت ان المراد منه نعمة الدين فقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول
 الايمان وأما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خالصا عن سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد
 من قوله أنعمت عليهم - هو نعمة الايمان فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
 أنعمت عليهم - انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع عليه أحكام (الحكم
 الاول) انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان وافظ الآية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهم - هذه
 النعمة ثبت ان خالق الايمان والمعطى للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان
 أعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام العبد أشرف وأعلى من انعام الله ولو كان كذلك لما حسن
 من الله أن يذكر انعامه في معرض التعظيم (الحكم الثاني) يجب أن لا يتي المؤمن مخدرا في السار لان
 قوله أنعمت عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولولم يكن له أثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل
 الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم (الحكم الثالث) دلالة الآية على انه
 لا يجب على الله رعاية الصلاح والاصلح في الدين لانه لو كان الارشاد واجبا على الله لم يكن ذلك انعاما لان
 أداء الواجب لا يكون انعاما وحيث سماه الله تعالى انعاما علمنا انه غير واجب (الحكم الرابع) لا يجوز أن
 يكون المراد بالانعام هو ان الله تعالى أقدر المكلف عليه وأرشده اليه وأزاح اعذاره وعلمه عنه لان كل ذلك
 حاصل في حق الكفار فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع ان هذا الاقدار وازاحة العذر
 في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو اقدار عليه وازاحة الموانع عنه

(الفصل التاسع) في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوائد (الفائدة الاولى) المشهور ان
 المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب عليه والضالين هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا
 من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وقيل هذا ضعيف لان متكرري الصانع والمشركين أخبت دينا
 من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم أولى بل الاولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ
 في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد

خلاف الأصل ويحتمل أن يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى
 بدأ بذكر المؤمنين وانتفاء عليهم في خمس آيات من أول البقرة ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله ان الذين كفروا
 ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول آمنا فكذبا ها هنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله
 أنعمت عليهم ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ولا
 الضالين (الفائدة الثانية) لما **كلم** الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين والالزم
 انقلاب خبر الله الصدق **ككذب** وذلك محال والمفضى الى المحال محال (الفائدة الثالثة) قوله غير
 المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان أحدا من الملائكة والانبيا عليهم السلام ما أقدم على عمل يخالف
 قول الذين أنعم الله عليهم ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد الذين أنعم الله عليهم لانه لو صدر عنه ذلك لكان
 قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز الاقدام بهم ولا الاهتداء
 بطريقهم ولما كانوا خارجين عن قوله أنعمت عليهم ولما **كان** ذلك باطلا علمناهم هذه الآية عصمة الانبيا
 والملائكة عليهم السلام (الفائدة الرابعة) الغضب تغير يحصل عند غلبان دم القلب شهوة الانتقام
 واعلم ان هذا على الله تعالى محال لكن ها هنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية أعنى الرحمة
 والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والمكرو والخداع والتكبر والاستهزاء والأوائل والها غايات ومثاله
 الغضب فان أوله غلبان دم القلب وغايته ارادة ابطال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله
 تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غلبان دم القلب بل على غايته الذي هو ارادة الاضرار وأيضا الحياء أوله
 وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على
 انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب (الفائدة الخامسة) قالت المعتزلة غضب الله عليهم
 يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم والالكان الغضب عليهم ظلمنا من الله تعالى وقال أعتبنا بما ذكر
 غضب الله عليهم وأتبعه بذكر **ككونهم** ضالين دل ذلك على ان غضب الله عليهم على كونهم ضالين وحينئذ
 تكون صفة الله تعالى مؤثرة في صفة العبد أما لو قلنا ان كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم أن تكون
 صفة العبد مؤثرة في صفة الله تعالى وذلك محال (الفائدة السادسة) أول السورة مشتمل على الحمد لله
 والثناء عليه والمدح له وآخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان به والاقارب طاعته وذلك يدل على ان
 مطلع الخبرات وعنوان السمادات هو الاقبال على الله تعالى ومطلع الاوقات ورأس الخرافات هو الاعراض
 عن الله تعالى والبعاد عن طاعته والاجتناب عن خدمته (الفائدة السابعة) دلت هذه الآية على
 ان المكافئين ثلاث فرق أهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله أنعمت عليهم وأهل المعصية واليهم الاشارة بقوله
 غير المغضوب عليهم وأهل الجهل في دين الله والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم تقدم ذكر العصاة
 على ذكر الكفرة فلما لان كل واحد يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الفسق فكان أهم فلهذا السبب قدم
 (الفائدة الثامنة) في الآية سؤال وهو ان غضب الله انما تولد عن علمه بصدد راقب و الجناية عنه فهذا
 العلم اما ان يقال انه قديم أو محدث فان كان هذا العلم قديما فلم يخلقه ولم أخرجه من العدم الى الوجود مع علمه
 بأنه لا يتغير من دخوله في الوجود الا العذاب الدائم ولان من كان غضبان على الشيء كيف يعقل اقدامه
 على ايجابه وعلى تكوينه وأما ان كان ذلك العلم حادثا ما كان البارئ تعالى محلا للحوادث ولانه يلزم أن
 يفتقر احداث ذلك العلم الى سبق علم آخر ويتسأل وهو محال وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
 (الفائدة التاسعة) في الآية سؤال آخر وهو ان أنعم الله عليه امتنع أن يكون مغضوبا عليه وأن
 يكون من الضالين فلما ذكر قوله أنعمت عليهم فما الفائدة في ان ذكر عقبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين
 والجواب الايمان انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لا تعدل خوفه
 صراط الذين أنعمت عليهم بوجوب الرجاء الكامل وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف
 الكامل وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه وينتهى الى حد الكمال (الفائدة العاشرة) في الآية

سؤال آخر ما الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين أنعم الله عليهم والمرادون دين
فريقين المقضوب عليهم والضايعين والجواب ان الذين كانت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته
والخير لاجل العمل به فهو لا هم المرادون بقوله أنعمت عليهم فان اختلف قيد العمل فهم الفسقة وهم المقضوب
عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها وغضب الله عليه وامنه وان اختلف قيد
العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بهد الحق الا الضلال وهذا آخر كلامنا في تفسير كل واحدة من آيات
هذه السورة على التفصيل والله أعلم

(القسم الثاني) الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول

(الفصل الاول) في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة
وعالم الآخرة عالم الصفا فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل
فكل ما في الدنيا فلا بد له في الآخرة من أصل والا كان كسراب الباطل والخيال العاطل وكل
ما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كالشجرة بلا ثمرة وه دلول بلا دلائل فعالم الروحانيات عالم
الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد
وان يكون منها واحد هو أشرفها وأعلىها وأكملها وأرفعها ويكون ماسواً في طاعته وتحت أمره ونهيها
كما قل ذى قوة عند ذى العرش ~~مكين~~ مطاع ثم أمين وأيضاً فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو أشرف
أنجز ص هذا العالم وأكملها وأعلىها وأرفعها ويكون كل ماسواً في هذا العالم تحت طاعته وأمره
فالمطاع الاول هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني هو المطاع في عالم الجسمانيات فذاك مطاع العالم
الاعلى وهذا مطاع العالم الاسفل وما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كاطل لعالم الروحانيات وكالثر وجب أن
يكون بين هذين المطاعين ملاقات وقسارنة ومجانسة فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم
الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكى والمظهر هو الرسول البشرى وبهما يتم أمر السموات
في الآخرة وفي الدنيا واذا عرفت هذا فقول كمال حال الرسول البشرى انما يظهر في الدعوة الى الله وهذه
الدعوة انما تتم بأمر وسبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمؤمنون كل آمن بالله الآية
ويستدرج في أحكام الرسل قوله لا نفرق بين أحد من رسله فهذه الاربعة متعاقبة بمعرفة المبدأ وهي معرفة
الربوبية ثم ذكر بعد هامية ملق بمعرفة العبودية وهو ~~ب~~ في على أمرين أحدهما المبدأ والثاني الكمال
فالمبدأ هو قوله تعالى وقالوا سمعنا وأطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله وأتم الكمال
فهو التوكل على الله والاتجاء بالكلية اليه وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية
والطاعات الانسانية والاتجاء بالكلية الى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة ثم اذا تمت معرفة
الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين
المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد
من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدأ والوسط والمعاد أما المبدأ فانما يكمل معرفته
بمعرفة أمور أربعة وهي معرفة الله والملائكة والكتب والرسل وأما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة
أمرين مهمين وأطعننا في عالم الاجساد وغفرانك ربنا نصيب عالم الارواح وأتم النهاية فهي انما تتم بأمر
واحد وهو قوله واليك المصير فابتداء الامر أربعة وفي الوسط صارتين وفي النهاية صاروا واحداً ولما ثبتت هذه
المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الاعمال والتصرف فأناوله اقوله ربنا لا تؤاخذنا نسياننا
أو أخطائنا وهذا التيسار هو المذكور كما قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله الذي أنزل منكم كتابه فأنما يكمل معرفته
ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذاهم بمصرون وقوله واذا كرام ربك وهذا الذبح كراما يحصل بقوله
بسم الله الرحمن الرحيم (ونانها) قوله ربنا ولا تصعب علينا اصراً كالحمل على الذين من قبلنا وذفع
الاصرار والامرار هو الثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين (ونانها) قوله

ربنا ولا نجعلنا مالا طاعة انساب وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله الرحمن الرحيم (ورابعها) قوله واعف عنا لانت المالك للفضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين (وخامسها) قوله تعالى واغفر لنا لانافي الدنيا عبدناك واستعانتك في كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين (وسادسها) قوله وارحمنا لانالمبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم (وسابعها) قوله انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه السلام في عالم الروحانيات عند عودته الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فنقرأها في صلواته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر فكانت هذه الانوار في عهد محمد عليه السلام من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن

(الفه ————— ل الثاني) في مداخل الشيطان اعلم ان المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة بهيمة والغضب سبعة والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منه والغضب آفة لكن الهوى أعظم منه فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد آثار الشهوة وقوله والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبنى المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظما لنفسه وبالعصب يصير ظما للغير وبالهوى يتعدى ظمه الى حضرة جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله أن يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان نفسه فغشأ الظلم الذي لا يغفر هو الهوى وغشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله أن يتركه هو الشهوة ثم اهما نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بنى آدم تولد منها سبع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة واهذا السبب ختم الله بهجاء الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر حسد اذ حسد كما ختم بهجاء الخبايا الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس فليس في بنى آدم أشد من الحسد كما انه ليس في الشياطين أشد من الوسواس بل قيل الحساد أشد من ابليس لان ابليس روى انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلتنى فلما دخل قال فرعون أنعرف في الارض شر امنى ومنك قال نعم الحساد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذ عرفت هذا فنقول أصول الاخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة والاولاد والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسبيح وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اتماما لان الامهات الثلاثة في مقابلة الامهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى لان الهوى الهوى الله يعبد بدليل قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لا اله الا هو يا موسى خاف هو الفانى ما خلقت خلقا تارعى في ملكي الا الهوى ومن عرف انه رحن لا يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب انه يشبه به في كونه رحيبا واذا صار رحيبا لم يظلم نفسه ولم يظلمها بالافعال البهيمية وأما الاولاد السبعة فهي في مقابلة الآيات السبع وقيل أن مخوض في بيان تلك المعارض ذكر دقة أخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة وذكر معها اسم آخر وهو الرب والمالك فالرب

قريب من الرحيم اقله سلام قولاً من رب رحيم والمالك قريب من الرحمن اقله تعالى الملائكة يومئذ الحق
للرحمن فخلصت هذه الاسماء الثلاثة الرب والمالك والاله فهذا السبب ختم الله آخر سور القرآن عليها والتقدير
كانه قيل ان اناك الشيطان من قبل الشهوة فقل أعوذ برب الناس وان اناك من قبل الغضب فقل مالك
الناس وان اناك من قبل الهوى فقل اله الناس وترجع الى بيان معارضة تلك السبعة فقول من قال الحمد لله
فقد شكر الله واكتفى بالخاص فزال التهمة ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجحد وبخلفه فيما وجد
فاندفعت عنه آفة الشهوة ولذا تموا من عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه
ومن قال اياك نعبد واياك نستعبد زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه آفة الغضب بولدها فاذا قال
اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره
وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الايات السبع دافعة
لتلك الاخلاق القبيحة السبعة

(الفصل الثالث) في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة
المبدأ والوسط والمعاد اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات
الصانع في القرآن هو الاستدلال بحقيقة الانسان على ذلك ألا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي
ويميت وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في أول سورة البقرة يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في أول ما أنزله على محمد عليه السلام اقرأ
باسم ربك الذي خلق الانسان من علق فهذه الايات الست تدل على انه تعالى استدل بحقائق الانسان
على وجود الصانع تعالى واذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيراً واعلم
ان هذا الدليل كما انه في نفسه هو دليل فكذلك هو ونفسه انعام عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف
العبد وجود الاله دليل ومن حيث انه تنفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجه
وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الصانع الى ايقاعه انما ما كان يستحق هو الحد وحدث بدن
الانسان أيضاً كذلك وذلك لان تولد الاعضاء المختلطة للطبايع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة
الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبايع فحدث هذه الاعضاء
المختلفة يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمة واحسانه خالق هذه
الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لما نافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقاً للحمد والثناء فقوله
الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته ورحمته وبكال حكمته وعلى كونه مستحقاً للحمد والثناء
والتعظيم فيمكن قوله الحمد لله دال على جملة هذه المعاني وأما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله
واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وياق في العالم اله سواء ولا معبود غيره وأما قوله الرحمن الرحيم فيدل
على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت
وعند الموت وبعد الموت وأما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا
اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولولم يحصل
هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحماً نارحماً اذا عرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود
الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا والآخرة
وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة والى هاهنا ما يحتاج اليه
في معرفة الربوبية أما قوله اياك نعبد اياك نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير
العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي يأتي بها العبد والامارات المنفردة على تلك الاعمال أما الاعمال
التي يأتي بها العبد فلها ركنان (أحدهما) اتسانه بالعبادة واليه اشارة بقوله اياك نعبد (والثاني)

لقوله عليه السلام دع ما يريكم الى ما لا يريكم (وسابغها) ان الرسول عليه السلام واظب على قرائتها
فوجب أن يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره (ونامنها) انه لا نزاع
بين المسلمين ان قراءة الفاتحة في الصلاة أفضل وأكمل من قراءة غيرها اذا ثبت هذا فثبت ان التكليف كان
متوجها على العبد باقامة الصلاة والاصل في الثابت البقاء حكمه نابع بالخروج عن هذه العهدة عند الايتاء
بالصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة وقد دللنا على ان هذه الصلاة أفضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة
ولا يلزم الخروج عن العهدة بالعمل الكامل بالخروج عن العهدة بالعمل الناقص فعند اقامة الصلاة
المشقة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة (وناسعها) ان المقصود من الصلاة حصول ذكر
القلب لقوله تعالى وأقم الصلاة لذكري وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات الربوبية والعبودية
والمقصود من جميع التكليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله هذه السورة معادلة لكل
القرآن في قوله وافتدأ بيننا وبينهم الميثاق والقرآن العظيم فوجب أن لا يقوم غيرها مقامها البتة
(وعاشرها) ان هذا الخبر الذي روينا يدل على ان عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة (العاشرة الثالثة)
انه قال اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدى وفيه أحكام (أحدها) انه تعالى
قال فاذا كرونى أذكركم فيها ههنا لما أقدم العبد على ذكر الله لا يحرم ذكره تعالى في ملائمة خير من ملأته
(وثانيها) ان هذا يدل على ان مقام الذكركم مقام عال شريف في العبودية لانه وقع الابتداء به وبما يدل على
كماله انه تعالى أمر بالذكركم فقال اذكر كرونى أذكركم ثم قال يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم
قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان
تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر
(وثالثها) ان قوله ذكرني عبدنى يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان اسما مشتقا لكان
مفهوما ومفهوما كاي اولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المميّنة مذكورة بهذا اللفظ فظاهر ان لفظي
الرحمن الرحيم لفظان كليان ثبت ان قوله ذكرني عبدى يدل على قولنا الله اسم علم أمّا قوله اذا قال الحمد لله
يقول الله تعالى حمدنى عبدى فهذا يدل على ان مقام الحمد أعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان أول كلام
ذكرني أول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق آدم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وآخر
كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد أيضا بدليل قوله تعالى في صفة أهل الجنة وأخرد عواهم ان الحمد لله رب
العالمين والعقل أيضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله عليه السلام تفكروا في الخلق ولا
تفكروا في الخالق ولان الفكر في الشيء مسبق بصوره ونه وركنه حقيقة الحق غير ممكن فالفكر فيه غير
ممكن فعلى هذا الفكر لا يمكن الا في أفعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض
فكل من تفكر في مخلوقاته ومصلحته ونوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله واحسانه أكثر فلا يحرم كان الله تعالى
بالحمد والثناء أكثر فلهذا قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول حمدنى عبدى فشهد الحق سبحانه
بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله واحسانه في ترتيب العالم الاهل والعالم الاسفل وعلى ان اسانه
صار موافقا لعقله ومطابقا له وان غرق في بحر الايمان به والاقرار بكمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فما أجل
هذه الحالة وأما قوله واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمى عبدى ولقائل أن يقول انه لما قال بسم الله
الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهنالك يقول الله عظمى عبدى وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال
عظمى عبدى فما الفرق وجوابه ان قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكماله في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال
بهدم رب العالمين وهذا يدل على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره المتزدد عن الشريك والنظير والمثل والضد
والنقي في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك ان غاية ما يصل العقل والفهم والوهم اليه من تصور
معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال الله تعالى ها هنا عظمى عبدى وأما قوله

واذا قال مالك يوم الدين يقول الله سبحانه في عبدي أي نزهني وقد سني عما لا ينبغي وتقريره ان انرى في دار الدنيا
كون الظالمين متسلطين على المظلومين وكون الاقوياء مستولين على الضعفاء ونرى العالم الزاهد الكامل
في أضييق العيش ونرى الكافر الفاسق في أعظم أنواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة أرحم
الراحمين وأحكم الحاكمين فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى ينتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين
ويوصل الى أهل الطاعة الثواب والى أهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال والامهال ظلما من الله على
العباد اما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظلم فلهذا السبب قال تعالى ليجزي الذين أساءوا بما
عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحق وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدى عبدي الذى نزهني عن الظلم وعن
شبهه وأما قوله واذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي فهو إشارة الى سر مسئلة
الجبر والقدر فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدمه على عمل الطاعة والعبادة ثم جاء بحث الجبر
والقدر وهو انه مسئلة بالاثبات بذلك العمل أو غير مسئلة به والحق انه غير مسئلة بذلك لان قدرة العبد
أما أن تكون سالمة للفعل والتردد وأما أن لا تكون كذلك فان كان الحق هو الاول امتنع أن نصير تلك القدرة
مصدرا للفعل دون الترتل الامر بجمع وذلك المرجح ان كان من العبد عاد البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من
الله تعالى فخلق تلك الداعية المخاصمة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله واياك نستعين وهو المراد
من قولنا ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا أى لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والاعمال
الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة خلقى الداعية التى تدعونا الى الاعمال الصالحة والعقائد
الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد
واياك نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى هذا بيني وبين عبدي أما الذى منه فهو خلقى الداعية
الجارمة وأما الذى من العبد فهو ان عند حصول مجوع القدرة والداعية يصدر الارغنه وهذا كلام دقيق
لا بد من التأمل فيه وأما قوله واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا العبدى والعبدى ما سأل
وتقريره ان انرى أهل العالم مختلفين في النفي والاثبات في جميع المسائل الالهية وفي جميع مسائل النبوات
وفي جميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من
الكثير الكثير وقد حصلت هذه الحالة مع استواء السلك في العقول والافكار والبحث الكثير والتأمل الشديد
فلولا هداية الله تعالى واعاينته وانه يزين الحق في عين عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه كما قال ولكن الله
حبيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والالامتنع وصول أحد الى
الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم إشارة الى هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وانما
طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب أن لا يقع أحد في الخطأ ولما
رأينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ومما يقوى ذلك
ان كل الملائكة والانبياء أطبقوا على ذلك أما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم
الحكيم وقال آدم عليه السلام وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابراهيم عليه السلام انى
لم يهدي ربى لا كونه من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلام توفنى مسلما والحقى بالمالحين وقال
موسى عليه السلام رب انشرح لى صدورى الآية وقال محمد عليه السلام ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب فهذا هو الكلام في لطائف هذا الخبر والذى تركناه أكثر مما ذكرناه
(الفائدة الرابعة) من فوائد هذا الخبر ان آيات الفاتحة سبع والاعمال المحسوسة أيضا فى الصلاة سبعة
وهى القيام والركوع والاعتصاب والسجود الاول والاعتصاب فيه والسجود الثانى والقدعة فصار
عدد آيات الفاتحة مساويا لعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح
والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازا القيام ألا ترى ان الباء فى
بسم الله لما اتصل باسم الله بقى قائما مرتفعاً وأيضاً فالنسيمة لبداية الامور قال عليه السلام كل أمر ذى بال

لا يدأ فيه بيسم الله فهو أئبر وقال تعالى قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وأيضاً القيام لبداية الاعمال
 فخصائص المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه وقوله تعالى الحمد لله رب العالمين بأزاء الركوع
 وذلك لان العبد في مقام التمجيد ناظر الى الحق والى الخلق لان التمجيد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام
 الصادر منه والعبد في هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق
 والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وأيضاً الحمد يدل على النعم الكثيرة والنعم الكثيرة
 مما تنقل ظهروه فينبغي ظهوره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للاتصاف لان العبد لما انصرف الى الله
 في الركوع فيليق برحمته أن يردّه الى الاتصاف ولذلك قال عليه السلام اذا قال العبد سمع الله لمن حمده
 نظر الله اليه بالرحمة وقوله مالك يوم الدين مناسب للسجدة الاولى لان قوله مالك يوم الدين يدل على كمال
 القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع وهو
 السجدة وقوله اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدين لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة
 التي تقدمت وقوله واياك نستعين استعانة بالله في أن يوفقه للسجدة الثانية وأما قوله اهدنا الصراط
 المستقيم فهو سؤال لاهم الاشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع وأما قوله صراط
 الذين أنعمت عليهم الى آخره فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما أتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه
 بالاكرام وهو أن أمره بالعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد المناسبة لقوله أنعمت
 عليهم وأيضاً ان محمد عليه السلام لما أنعم الله عليه بأن رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات
 المباركات الصلوات الطيبات لله والصلوة معراج المؤمن فلما وصل المؤمن في معراجيه الى غاية الاكرام وهي ان
 جالس بين يدي الله وجب أن يقرأ الكلمات التي ذكرها محمد عليه السلام فهو أيضاً يقرأ التحيات ويصير هذا
 كالتمني على ان هذا المعراج الذي حصل له شعله من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحره وهو
 تحقيق قوله فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين الآتية واعلم ان آيات الفاتحة وهي سبع صارت
 كالروح لهذه الاعمال السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة في خلقة
 الانسان وهي قوله ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين الى قوله فتبارك الله أحسن الخالقين وعند هذا
 ينكشف أن مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله تعالى
 كما قال سبحانه وتعالى وان الى ربك المنتهى

(الفصل الخامس) في ان الصلاة معراج العارفين اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان
 أحدهما من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى والآخر من الأقصى الى أعالي ملائكة الله تعالى
 فهذا ما يتعلق بالظاهر وأما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان أحدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب
 والثاني من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذا بمنزلة قاب قوسين متلاصقين فتحطاهما محمد عليه السلام
 وهو المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين أو أدنى وقوله أو أدنى إشارة الى فناه في نفسه أما الانتقال من
 عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجمانيات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد
 هذه الاشياء بدمرك فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم
 الغيب وأما عالم الارواح فعالم لانهاية له وذلك لان آخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم انها تترقى
 في معارج الكمال ومصاد السعادات حتى تصل الى الارواح المتعلقة بسما الدنيا ثم تصير أعلى وهي
 ارواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسي وهي أيضاً متفاوتة
 في الاستعلاء ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش ثم تصير
 أعلى وأعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفي عدد الثمانية أُمُرات
 لا يجوز ذكرها ههنا ثم تترقى فتتهي الى الارواح المقدسة عن العلاقات بالاجسام وهم الذين طاههاهم ذكر
 الله وشربهم محبة الله وأنهم بالاناء على الله ولذتهم في خدمة الله واليهم الإشارة بقوله ومن عنده

لا يستعجبون عن عبادته وبه ولا يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم لهم أيضا درجات متفاوتة ومراتب متباينة والعقول البشرية قاصرة عن الاطاحة بأحوالها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا الترقى والتصاعد حاصلًا كما قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم الى أن يتمي الامر الى نور الانوار ومبداً للأسباب ومبداً السبل وينبوع الرحمة ومبداً الخير وهو الله تعالى فثبت ان عالم الارواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ولذلك قال عليه السلام ان الله سبعين حجاباً من النور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل مأدر له البصر وتقدير عدد ذلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف الا بنور النبوة فقد ظهر بما ذكرنا ان المعراج اعلى قسمين (أولهما) المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب (والثاني) المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية اذا عرفت هذا فلترجع الى المقصود فتقول ان محمد عليه السلام لما وصل الى المعراج وأراد أن يرجع قال يا رب العزة ان المسافر اذا أراد أن يعود الى وطنه احتاج الى محمولات يتخف بها أصحابه وأحبابه فقبل له ان تحفة أثنتك الصلاة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني أما الجسماني فبالافعال وأما الروحاني فبالاذكار فاذا أردت أيها العبد الشروع في هذا المعراج فطهر أولاً ان المقام مقام القدس فليكن قلبك طاهراً وبدنك طاهراً لانك بالوادي المقدس طوى وأيضا فعندك ملك وشيطان فانظر أيهما تصاحب ودين ودينا فانظر أيهما تصاحب وعقل وهوى فانظر أيهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقنائة وحرص وكذا القول في كل الاخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر انك تصاحب أي الطرفين وتوافق أي الجانبين فانه اذا استصحكمت المرافقة تعذرت المفارقة ألا ترى ان الصديق اختار صحبة محمد عليه السلام فلزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيامة وفي الجنة وان كلبا مصعب أصحاب الكهف فلزمهم في الدنيا وفي الآخرة ولهذا السر قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم اذا انطهرت قارفع يدك وذلك الرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك الى الله ثم قل الله أكبر والمعنى انه أكبر من كل الموجودات وأعلى وأعظم وأعز من كل المعلومات بل هو أكبر من أن يقاس اليه شيء أو يقال انه أكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام تجلي لك نور سبحات الجلال ثم تزييت من التزيين الى التكميم يد ثم قل تبارك اسمك وفي هذا المقام انكشف لك نور الازل والابد لان قوله تبارك اشارة الى الدوام المنزه عن الافناء والاعدام وذلك يتحقق بمطالعة حقيقة الازل في العدم ومطالعة حقيقة الابد في البقاء ثم قل وتعالى جدد وهو اشارة الى انه اعلی وأعظم من أن تكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان كل صفات الجلال وسمات الكمال لا لغيره فهو الكمال الذي لا كامل الا هو والمقدس الذي لا مقدس الا هو وفي الحقيقة لا هو الا هو ولا اله الا هو والعقل هاهنا يقطع واللسان يعتقل والفهم يتبادر والخيال يتغير والعقل يصير كزمن ثم عد الى نفسك وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فقل سبحانك اللهم وبحمدك معراج الملائكة المقر بين وهو المذكور في قوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو ايضا معراج محمد عليه السلام لان معراجهم مفتوح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك وأما قولك وجهت وجهي فهو معراج ابراهيم الخليل عليه السلام وقولك ان صلاتي ونسبي ومحاسبي ومما في الله فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام فاذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج اكابر الملائكة المقر بين وبين معراج عظماء الانبياء والمرسلين ثم اذا فرغت من هذه الحسالة فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتدفع ضرر العجب من نفسك واعلم ان اللجنة ثمانية أبواب ففي هذا المقام انفتح لك باب من أبواب الجنة وهو باب المعرفة والباب الثاني هو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث باب الشكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجا وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الخوف وهو قولك مالك يوم الدين والباب السادس باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية

وهو قولك يا ايلن عبد ويا ايلن مستعين والسابع باب الدعاء والتضرع كما قال آمن يجب المضطر اذا دعاه وقال ادعوني استجب لكم وهو هاهنا قولك اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن باب الاقتداء بالارواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بأنوارهم وهو قولك صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا الطريق اذا قرأت هذه السورة ووقفت على أسرارها انفتحت لك ثمانية أبواب الجنة وهو المراد من قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب بجنات المعارف الربانية انفتحت أبوابها بهم هذه المقامات الروحانية فهذا هو الاشارة الى ما حصل في الصلاة من المعراج الروحاني وأما المعراج الجسماني فالمرتبة الاولى أن تقوم بيزيدى الله مثل قيام أصحاب الكهف وهو قوله تعالى اذ قاموا فاقبلوا ربنا رب السموات والارض بل قم قيام أهل القيامة وهو قوله تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرأ سبحانك اللهم وبعده وجهى وبعده الفاتحة وبعدها ما تيسر لك من القرآن واجتهد في أن تنظر من الله الى عبادتك حتى تستحقها ويا ايلن أن تنظر من عبادتك الى الله فانك ان فعلت ذلك صرت من الهالكين وهذا سر قوله ايلن عبد ويا ايلن مستعين واعلم ان نفسك الآن جارية بمجرى خشية عرضتها على فارخوف الجلال فلا ت فاجعلها مخفية بالركوع فقل سمع الله لمن حمده ثم اتركه التسعة تقيم مرة أخرى فان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ولا تبغض الى نفسك عبادة الله فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى فاذا عادت الى استقامتها فأنهت الى الارض بنهاية التواضع واذكر ربك بغاية العاقبة وقل سبحان ربى الاعلى فاذا أتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة أنواع من الطاعة **الركوع** الواحد والسجودان وبها تنجمون العقبات الثلاث المملوكة فبالركوع تنجمون عقبة الشهوات وبالسجود الاول تنجمون عقبة الغضب الذى هو رئيس المؤذيات وبالسجود الثانى تنجمون عقبة الهوى الذى هو الداعى الى كل المهلكات والمضلات فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدرجات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وما كنت الباقيات الصالحات وانتهيت الى عتبة جلال مدبر الارض والسموات فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله فالتحيات المباركات باللسان والصلوات بالاركان والطيبات بالجنان وقوة الايمان ثم فى هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور روح محمد فنية لاقى الروحان ويحصل هناك الروح والراحة والريحان فلا بد لروح محمد عليه السلام من محبة وتحية فقل السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته فعند ذلك يقول محمد عليه السلام السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وكانه قيل لك فهذه الخبرات والبركات بأى وسيلة وجدتها وبأى طريق وصلت اليها فقل بقولى أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمداً رسول الله فقل لك ان محمداً هو الذى هدانا الى هذه فأتى شئ هديتك له فقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فقل لك ان ابراهيم هو الذى طلب من الله أن يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فاجزأؤله فقل كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم فيقال لك فكل هذه الخبرات من محمد وأمن ابراهيم وأمن الله فقل بل من الجيد المجيد يدانك جيد مجيد نعم ان العبد اذا ذكر الله بهذه الاقنية والمدائح ذكره الله تعالى فى محافل الملائكة بدليل قوله عليه السلام حكايه عن الله عز وجل اذ ذكرنى عبدى فى ملائكة فى ملائكة خبر من ملائكة فاذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا الى هذا العبد فقال الله ان ملائكة السموات اشتاقوا الى زيارتك وأحبوا القرب منك وقد جاؤك فأبداً بالسلام عليهم لتصل لك فيه مرتبة السابقين فيقول العبد عن عينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم انه اذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليه من كل باب فيقولون سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار

(الفصل السادس) فى الكبرياء والعظمة أعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان أما المكان فهو الفضاء الذى لانهاية له والى لا غاية له وأما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قدر ظلمات عالم الازل الى ظلمات عالم الابد كانه نمر يخرج من قعر جبل الازل وامتد حتى دخل فى قعر جبل الابد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ولا لا استقراره منزل فالاول والاخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكما هذه الاربعة

الرحمن الرحيم فالخلق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا وسع الزمان أولا وآخرا وإذا كان مدبرا كان
 والزمان هو الحق تعالى كان منزها عن المكان والزمان إذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه وتعالى له عرش
 وكري ففقد المكان بالكرسي فقال وسع كرسية السموات والارض وعقد الزمان بالعرش فقال وكان
 عرشه على الماء لان جري الزمان يشبه جري الماء فلا مكان وراء الكرسي ولا زمان وراء العرش فالعلاقصة
 الكرسي وهو قوله وسع كرسية السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله فقل حسي الله لا اله الا هو
 عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكما العاق والعظمة لله كما قال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم
 واعلم ان العاق والعظمة درجتان من درجات الكمال لان درجة العظمة أكمل وأقوى من درجة العاق
 وفوقهما درجة الكبرياء قال تعالى الكبرياء ردي والعظمة ازارى ولا شان الرداء أعظم من الازار وفوق
 جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهي تفوقه في حقيقة المخصوصة وهويته المعينة عن
 مناسبة شيء من الممكنات وهول تلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية فهذا المعنى قال عليه السلام
 اطلبوا يا ابناء الجلال والاكرام وقال ويقي وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تبارك اسم ربك ذي الجلال
 والاكرام إذا عرفت هذا الاصل فاعلم ان المصلي اذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله في صفتهم يريدون
 وجهه ومن أراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه أن يظهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا
 التطهير مراتب (المرتبة الاولى) التطهير من دنس الذنوب بالتوبة كما قال تعالى يا أيها الذين آمنوا
 توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ومن كان في مقام
 الاخلاص كانت طهارته من الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام المحبة كانت طهارته من الالتفات
 الى حسنه ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ما سوى الله وبالجملة فالمراتب كثيرة
 والدرجات متفاوتة كأنهم غير متناهية كما قال تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس
 عليها لا تبدل الخلق الله فإذا أردت أن تكون من جملة من قال الله فيهم يريدون وجهه فقم قائما واستحضر
 في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بأن تبدى من نفسك ونسخت
 في عقلك جملة أعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ثم استحضرت في عقلك
 جملة ما في هذا العالم من أنواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البحار والجبال
 والتلال والمفاوز ووجهه متافها من مجانب النبات والحيوان وذرات الهباء ثم ترق منها الى عالم الدنيا على
 عظمها واتساعها ثم ترق من سما الى سما حتى تصل الى سدة المنتهى والرفرف والوحو والقلم
 والجنة والنار والكرسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح واستحضرت في عقلك
 جميع الارواح الارضية السفلية البشرية وغير البشرية واستحضرت جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار
 مثل ما قال الرسول عليه السلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضرت ملائكة سما الدنيا وملائكة جميع
 السموات السبع كما قال عليه السلام ما في السموات موضع شبرا الا وفيه ملك قائم أو قاعد واستحضرت جميع
 الملائكة الخافين حول العرش وجميع جملة العرش والكرسي ثم انتقل منها الى ما هو خارج هذا العالم كما قال
 تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل
 الله أكبر وترديد بقولك الله الذي حصل بايجادها وجود هذه الاشياء وحصلاتها كما لا تنها في صفاتها
 وأفعالها وترديد بقولك أكبرانه منزوعا عن مشابهتها ومشاكتها بل هو منزوع عن أن يحكم العقل بجواز مقايسته
 بها ومناسبة بها فهذا هو المراد من قوله في أول الصلاة الله أكبر (والوجه الثاني) في تفسير هذا التكبير
 انه عليه السلام قال الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك فقول الله أكبر من أن
 لا يراني ومن أن لا يسمع كلامي (والوجه الثالث) أن يكون المعنى الله أكبر من أن تصل اليه عقول الخلق
 وأوهامهم وأفهامهم قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه التوحيد أن لا تتوهمه (الوجه الرابع)
 أن يكون المعنى الله أكبر من أن يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته فطاعتهم فاصرة عن خدمته وثناؤهم

فأصر عن كبريائه وعلومهم قاصرة عن كنهه صمدية واعلم أيها العبد أنك لو بلغت إلى أن يحيط عقلك بجميع محائب عالم الاجسام والارواح فإياك أن تتحدث نفسك بأنك بلغت مبادئ مبادئ جلال الله فضلا عن أن تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر

أساميالم تزده معرفة * وانما لذة ذكرناها

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثناؤه على الله لا ينالك غوص الفكر ولا ينتهي اليك نظر ناظر ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك واذا قلت الله أكبر فاجعل عين عقلك في آفاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمدك ثم قل وجهت وجهي ثم انتقل منها إلى عالم الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها محائب عالم الدنيا والآخرة وتطالع فيها أنوار أسماء الله الحسنى وصفاته العليا والاديان السالفة والمذاهب الماضية وأسرار الكتب الالهية والشرائع النبوية وتصل إلى الشريعة ومنها إلى الطريقة ومنها إلى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء والمرسلين ودرجات الملائكة والمردودين والصالحين فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فأبصر به الدنيا اذ باسمه قامت السموات والارضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين أبصرته به الآخرة اذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال وأخرد عواهم أن الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فأبصر به عالم الجمال وهو الرحمة والفضل والاحسان واذا قلت مالك يوم الدين فأبصر به عالم الجلال وما يحصل فيه من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبد فأبصر به عالم الشريعة واذا قلت اياك نستعين فأبصر به الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فأبصر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين أنعمت عليهم فأبصر به درجات أرباب السعادات وأصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واذا قلت غير المغضوب عليهم فأبصر به مراتب فساق أهل الاتفاق واذا قلت ولا الضالين فأبصر به درجات أهل الكفر والشقاق والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين أطرافها وكافها ثم اذا انكشفت لك هذه الاحوال العالوية والارباب السامية فلا تطنن أنك بلغت الغور والغاية بل عد إلى الاقرار للحق بالكبرياء ولنفسك بالذلة والمسكنة وقل الله أكبر ثم انزل من صفة الكبرياء إلى صفة العظمة فقل سبحان ربّي العظيم وان أردت أن تعرف ذرة من صفة العظمة فأعرف انا بينان العظمة صفة العرش ولا يبلغ مخلوق بعقله كنهه عظمة العرش وان بنى إلى آخر أيام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كالفطرة في البحر فكيف يمكنك أن تصل إلى كنه عظمة الله ثم ها هنا سر عجيب وهو انه ما جاء سبحان ربّي الاعظم وانما جاء سبحان ربّي العظيم وما جاء سبحان ربّي العالی وانما جاء سبحان ربّي الاعلی ولهذا التفاوت أسرار عجيبة لا يجوز ذكرها فاذا ركعت وقلت سبحان ربّي العظيم فعد إلى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سألتها غيرك وجدت لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام لا يزال الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه المسلم فان قيل ما السبب في انه لم يحصل في هذا المقام التكبير قلنا لان التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة وهم امتنا بينان ثم اذا فرغت من هذه الشفاعة فعد إلى التكبير واتخذ به إلى صفة العلو وقل سبحان ربّي الاعلی وذلك لان السجود أكثر مواضع الركوع لاجرم الذكر المذكر في السجود هو بناء المبالغة وهو الاعلی والذكر المذكر في الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة روى ان لله تعالى ملكا تحت العرش اسمه حزقيل أوحى الله اليه أيها الملك طرفا مقدار ثلاثين ألف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من أحد طرفي العرش إلى الثاني فأوحى الله اليه لو طرت إلى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند ذلك سبحان ربّي الاعلی فان قيل فما الحكمة في السجدة الثانية قلنا فيه وجوه (الاول) ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد والارتفاع فيما بينهما ما اشارة إلى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بأريسته انه هو الاول لا أول قبله فتسجد له وتعرف بأبديته انه الآخر لا آخر بعده فتسجد له ثانيا (الثاني) ليعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الآخرة وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند ظهور نور جلال

الله (الثالث) السجدة الاولى فناء الكل في نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بابقاء الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (الرابع) السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الارواح لله تعالى كما قال الاله الخالق والامر (والخامس) السجدة الاولى سجدة الشكر بمقدار ما أعطانا من معرفة ذاته وصفاته والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل اليه من أداء حقوق جلالة وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجنة ويفهمون من العلو علو الجمة ويفهمون من الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجنة على لا بالجمة كبير لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد فكيف يكون عظيماً بالجنة وهو منزه عن الجمة وكيف يكون عالياً بالجمة وهو منزه عن الجمة وكيف يكون كبيراً بالمدة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي محدثة فحدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيراً بالمدة فهو تعالى عال عن المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان فكبريائه كبرياؤه عظمة وعظمته عظمة علو وعلو علو جلال فهو أجل من أن يشابه المحسوسات ويناسب الخيالات وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون وأعظم مما يصفه الواصفون وأعلى مما يعجده المعبدون فاذا صور لك حسبك مثلاً فقل الله أكبر واذا عين خيالك صورة فقل سبحانه اللهم وبحمدك واذا لقي رجل طلبك في مهواة التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض واذا جال روحك في سبيلين العزة والجلال ثم ترقى الى الصفات العلى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع تسميات المقربين وتنزيحات الملائكة الروحانيين الى صورة فاقراً عند كل هذه الاحوال سبحانه ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

(الفصل السابع) في لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة أما لطائف قوله الحمد لله فأربع نكت (النكتة الاولى) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم الخليل عليه السلام سأل ربه وقال يارب ماجراً من حمدك فقال الحمد لله فقال تعالى الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمة قال أهل التحقيق لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ولما كانت خاتمة جعلها الله خاتمة كلام أهل الجنة فقال وآخرو عواهم أن الحمد لله رب العالمين وروى عن علي عليه السلام انه قال خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه فخل العلم نفسه والفهم روحه والزهد رأسه والحياة عينه والحكمة لسانه والخير سمعه والرأفة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له نذ ولا خذ ولا مثل ولا عدل الذي ذل كل شيء اعزته فقال الرب وعزى وجلالى ما خلقت خلقاً أعزى علي منك وأيضاً نقل ان آدم عليه السلام لما عاين فقال الحمد لله فكان أول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فقول أول مراتب المخلوقات هو العقل وآخر مراتبها آدم وقد نقلنا ان أول كلام العقل هو قوله الحمد لله وأول كلام آدم هو قوله الحمد لله فثبت ان أول كلام فاتحة المحدثات وهذه الكلمة وأول كلام خاتمة المحدثات هو هذه الكلمة فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال الحمد لله رب العالمين وأيضاً ثبت ان أول كلمات الله قوله الحمد لله وآخر انبياء الله محمد رسول الله وبين الاول والاخر مناسبة فلا جرم جعل قوله الحمد لله أول آية من كتاب محمد رسوله ولما كان كذلك وضع محمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان أحدهم محمد وعنده هذا قال عليه السلام أنا في السماء أحمد وفي الارض محمد فأهل السماء في تحميد الله ورسول الله أحمد هم والله تعالى في تحميد أهل الارض كما قال تعالى فأولئك كان سعيهم مشكوراً ورسول الله محمد هم (والنكتة الثانية) ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان الحمد أول الكلمات وجب أن تكون النعمة والرحمة أول الافعال والاحكام فلهذا السبب قال سبقت رحمتي غضبي (النكتة الثالثة) ان الرسول اسمه أحمد ومعناه انه أحد الخادمين أى أكثرهم حمداً فوجب أن تكون نعم الله عليه أكثر ما يدين ان كثرة الحمد بسبب كثرة النعمة والرحمة واذا كان كذلك لزم أن تكون رحمة الله في حق محمد عليه السلام أكثر منها في حق جميع العالمين فلهذا السبب قال وما أرسلناك الا رحمة للعالمين (النكتة الرابعة) ان المرسل

له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان المبالغة والرسول له أيضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما محمد وأحمد لأننا نمان حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة فنقولنا محمد وأحمد جار مجرى قوائنا مرحوم وأرحم وجاء في بعض الروايات ان من أسماء الرسول الحمد والحامد والمحمد فهذه خمسة أسماء للرسول دالة على الرحمة اذ ثبت هذا فنقول انه تعالى قال نبي عبادي اني أنا الغفور الرحيم فقوله نبي إشارة الى محمد صلى الله عليه وسلم وهو مذكور قبل العباد والعباد في قوله عبادي ضمير عائدا الى الله تعالى والياء في قوله اني عائدا اليه وقوله أنا عائدا اليه وقوله الغفور الرحيم صفتان لله فهى خمسة ألفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمتحن يوم القيامة وقد اراه الرسول عليه السلام مع خمسة اسماء تدل على الرحمة وخلفه خمسة ألفاظ من أسماء الله تدل على الرحمة ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى ورحمتى وسعت كل شئ فكيف يعقل أن يضع المذنب مع هذه البصائر الزاخرة الغضيرة المملوءة من الرحمة وأما فوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة فأشياء (النكتة الاولى) ان سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء منها خمسة من صفات الربوبية وهى الله والرب والرحمن والرحيم والمالك وخمسة أشياء من صفات العبد وهى العبودية والاستعانة وطلب الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال صراط الذين أنعمت عليهم فانطبقت تلك الاسماء الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكانه قيل اياك نعبد لانك أنت الله واياك نستعين لانك أنت الرب اهدنا الصراط المستقيم لانك أنت الرحمن وارزقنا الاستقامة لانك أنت الرحيم وأنص علينا بحبال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين (النكتة الثانية) الانسان مركب من خمسة أشياء بدنه ونفسه الشيطانية ونفسه الشهوانية ونفسه الغضبية وجوهره الملكى العقلى فتجلى الحق سبحانه بأسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية الفلكية القدسية تخضع وأطاع كما قال الأبيد كراته تعامن القلوب وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان وهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللاطف كما قال الملك يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو انه أطلق المباحات والطيبات كما قال أحل لكم الطيبات فلان وترك العصيان وتجلى للأجساد والابدان بقهر وقوله مالك يوم الدين فان البدن غليظ كثيف فلا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة فلما تجلى الحق سبحانه بأسمائه الخمسة لهذه المراتب انفلقت أبواب النيران وانفتح أبواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فأطاعت الابدان وقالت اياك نعبد وأطاعت النفوس الشهوانية فقالت واياك نستعين على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات وأطاعت النفوس الغضبية فقالت اهدنا وارشدنا وعلى دينك فتبيننا وأطاعت النفس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح القدسية المملوكة فطلبت من الله أن يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين (النكتة الثالثة) قال عليه السلام بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وآتى الزكاة وصوم رمضان وحج البيت فشهادة أن لا اله الا الله حاصلة من تجلى نور اسم الله واقام الصلاة من تجلى اسم الرب لان الرب له مشقة من التربية والعبد يربى ايمانه بعد الصلاة وآتى الزكاة من تجلى اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة فى الرحمة وآتى الزكاة لاجل الرحمة على الفقراء وجوب صوم رمضان من تجلى اسم الرحيم لان الصائم اذا جاع تذكر جوع الفقراء فيه عطيم ما يحتاجون اليه وأيضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذات بالمحسوسات فعند الموت يسئل عليه مفارقتها وجوب الحج من تجلى اسم مالك يوم الدين لان عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الاهل والولد وذلك يشبهه سفر يوم القيامة وأيضا الحاج يصير حائيا حيا حيا حيا وهو يشبه حال أهل القيامة وبالجمله فالنسبة بين الحج وبين أحوال القيامة كثيرة جدا (النكتة الرابعة) أنواع

القبلة خمسة بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله فوزع هذه الاسماء الخمسة على الانواع الخمسة من القبلة (النكتة الخامسة) الحواس خمس أدب البصر بقوله فاعتبروا يا أولى الابصار والسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه والذوق بقوله يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعلموا صالحها والشم بقوله اني لا جدر يحيط بوجهي لولا ان تفسدون واللهس بقوله والذين هم اقرب وجههم حافظون فاستمع بأنوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة (النكتة السادسة) اعلم ان الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة فلا بعد قصده منها أسرار الى مصاعده تلك الانوار وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلاته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد ونتقرب بهذا الكلام ان حاجة العبد اتماني طلب الدنيا وهو قسمان اتماد دفع الضرر أو جلب النفع واطماني طلب الآخرة وهو أيضا قسمان دفع الضرر وهو الله رب من النار وطلب الخير وهو طلب الجنة فالمجموع أربعة والقسم الخامس وهو الاشراف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو ولا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة فان شأدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب طالبت منه خيرات الجنة وان طالعت منه نور الرحمن طالبت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طالبت منه أن يعصمك عن مضار الآخرة وان طالعت نور مالك يوم الدين طالبت منه أن يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها الثلاث تقع في عذاب الآخرة (النكتة السابعة) يمكن أيضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله واقه أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم أما قولنا سبحانه الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي سبحانه الذي أسرى بعبده ليلا وأما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور وأما قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله لا اله الا الله وأما قولنا الله أكبر فهو مذكور في القرآن لا بالتصريح في موضعين مضافا الى الذكارة والى الرضوان أخرى فقال ولذكر الله أكبر وقال ورضوان من الله أكبر وأما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القرآن صريحا لانه من كنوز الجنة والكثير يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مباد لهذه الاذكار الخمسة فقولنا الله مبدء لقولنا سبحانه الله وقولنا رب مبدء لقولنا الحمد لله وقولنا الرحمن مبدء لقولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم مبدء لقولنا الله أكبر ومعناه انه أكبر من أن لا يرحم عباده الضعفاء وقولنا مالك يوم الدين مبدء لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يدور عبده على أن يعملوا شيئا على خلاف ارادته والله أعلم

(الفصل الثامن) في السبب المقتضى لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة وفيه وجوه (الاول) لاشتماله تعالى بتجلى له قول الخلق الا أن لذلك التجلي ثلاث مراتب خاتمة في أول الامر بتجلى بأفعاله وآياته وفي وسط الامر بتجلى بصفاته وفي آخر الامر بتجلى بذاته قيل انه تعالى يتجلى لعامة عباده بأفعاله وآياته قال ومن آياته الجوارى في البحر كالاعلام وقال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات ثم يتجلى لاوليائه بصفاته وقال يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ويتجلى لأكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول باسم الله عز وجل أقوى الاسماء في تجلى ذاته لانه أظهر الاسماء في اللفظ وأبعداهم عن العقول فهو ظاهر باطن بعسر انكاره ولا تدرك أسرارها قال الحسين بن منصور الحلاج

اسم مع الخلق قد تهاوى به ولها • ليعلموا منه معنى من معانيه
واقه ما وصلوا منه الى سبب • حتى يكون الذي أبداه مبدءه

وقال أيضا

باسم ربك حتى * يخفى على وهم كل شيء * فظاهر باطننا تجلي * لكل شيء بكل شيء
وأما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته العالمة ولذلك قال قل ادعوا الله وأدعوا الرحمن أيا ما تدعوا
فله الأسماء الحسنى وأما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بأفعاله وآياته ولهذا السبب قال ربنا وسعت كل
شيء رحمة وعلمنا

(الفصل التاسع) في سبب اشتغال الفاتحة على الأسماء الخمسة السبب فيه ان مراتب أحوال
الخلق خمسة (أولها) الخلق (وثانيها) التربية في مصالح الدنيا (وثالثها) التربية في تعريف
المبدأ (ورابعها) التربية في تعريف المعاد (وخامسها) نقل الأرواح من عالم الأجساد الى دار المعاد
فاسم الله منبع الخلق والايحاء والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجود الفضل والاحسان
واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدأ واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغي ويقدم على
ما ينبغي واسم الملك يدل على انه يتفلسم من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات
اتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كأنه يقول انك اذا اتعت بهذه الأسماء الخمسة في هذه
المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله حينئذ تكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل
الغاية ثم قل اياك نعبد واياك نستعين كأنه قال اياك نعبد لانك الله الخالق واياك نستعين لانك الرب
الرازق اياك نعبد لانك الرحمن واياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك واياك نستعين لانك المالك
واعلم ان قوله مالك يوم الدين دل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الآخرة ومن دار الشرور الى دار
السرور فقال لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد الذي
اكتسبه بقوتي وقدرتي قليل لا يكفي في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ما هي قليل فاعطاني من
خزائن رحمتك ما يكفي في ذلك اليوم الطويل فقال واياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر
طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الا الآن أطلب الطريق ممن هو بارشاد
السالكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لا بد اسالك لطريق من رفيق ومن بدركة ودايل
فقال صراط الذين أنعمت عليهم والذين أنعم الله عليهم هم التبيون والصديقون والشهداء والصالحون
فالانبياء هم الادلاء والصديقون هم البدرقة والشهداء والصالحون هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب
عليهم ولا الضالين وذلك لان الحجب عن الله قسمان الحجب النارية وهي عالم الدنيا ثم الحجب النورية وهي عالم
الأرواح فاعتصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الأمرين وهو أن لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية
ولا بالحجب النورية

(الفصل العاشر) في هذه السورة كلمتان مضافتان الى اسم الله واسمان مضافان الى غير الله
أما الكلمتان المضافتان الى اسم الله فهما قوله بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الأمور وقوله
الحمد لله لخواتيم الأمور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة ولما قال الحمد لله استحق
رحمة أخرى فقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم
فلهذا المعنى قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة وأما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله ألت ربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة الملك لنهاية
حالهم بدليل قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار والله أعلم بالصواب وهو الهادي الى الرشاد

تم تفسير سورة الفاتحة

بحمد الله وعونه

(سورة البقرة مائتان وثمانون وست آيات مدنية)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(الم) فيه مائتان (المسئلة الاولى) اعلم أن الالفاظ التي يتهجى بها أسماء المسميات الحروف المبسوطة لان الضاد مثلا افظة مفردة بالتبالي واطو على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى وذلك المعنى هو الحرف الاول من ضرب فثبت أنها أسماء ولا نها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاستناد والاضافة فكانت الاحالة لأسماء فان قيل قد روى أبو عيسى الترمذى عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها الا أقول ألم حرف لكن ألف حرف ولا م حرف وميم حرف الحديث والاستدلال به يناقض ما ذكرتم قلنا أسماء حروفها بمازا لكونه اسما للحرف واطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور (فروع) (الاول) انهم راعوا هذه التسمية لعان لطيفة وهى ان المسميات لما كانت ألفاظا كما سماها وهى حروف مفردة والاسمى ترتقى عدد حروفها الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى أن يدلوا فى الاسم على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا الف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسميها لانه لا يكون الاسا كما (الثانى) حكمها ما لم تلها العوامل أن تكون ساكنة لا انحرار كما سماه الاعداد فيقال ألف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلاثة فاذا وليتها العوامل أدركها الاعراب كقولك هذه ألف وكتب ألفا ونظرت الى ألف وهكذا كل اسم عدت الى تأدية مسميها فحسب لان جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى فاذا أريد افادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات (الثالث) هذه الاسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الاسماء حيث لا يسمها اعراب لفقد موجبه والدليل على أن سكونها وقف لابتداء اسم الوبنيت لحذى بها حذو وكيف وأين وهؤلاء ولم يقل صادقا فون مجموع فيها بين الساكنين (المسئلة الثانية) للناس فى قوله تعالى ألم وما يجرى مجراه من الفواتح قولان (أحدهما) ان هذا علم مسطور ومترسججوب استأثر الله تبارك وتعالى به قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه لله فى كل كتاب سر وسره فى القرآن أو اذل السور وقال على رضى الله عنه ان لكل كتاب صفة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وقال بعض العارفين العلم بنزلة البحر فاجرى منه واد ثم أجرى من الوادى نهر ثم أجرى من النهر جدول ثم أجرى من الجدول ساقية فلو أجرى الى الجدول ذلك الوادى لفرقه رأفة لده ولو سال البحر الى الوادى لافسده وهو المراد من قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فجبجورا العلم عند الله تعالى فأعطى الرسل منها أودية ثم أعطى الرسل من أوديتهم انهارا الى العلماء ثم أعطى العلماء الى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم أجرت العامة سواقي الى أهاليهم بقدر طاقتهم وعلى هذا ما روى فى الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللانبياء سر وللملائكة سر والله من بعد ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لبادوهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لئابذوهم ولو اطلع الخلفاء على سر الانبياء لئافوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لاتهمهم ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لاطوا حواجرهم وبادوا بأثرين والسبب فى ذلك ان العقول الضعيفة لا تحتلج الاسرار النبوية كما لا يحتلج نور الشمس أبصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء فى عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة ولما زيدت العلماء فى عقولهم قدروا على احتمال أسرار ما عجزت عنه علماء الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وروى أبو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن ادراكها وقال الحسين بن الفضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين أنكر وا هذا القول وقالوا لا يجوز أن يرد فى كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالآيات والخبار والعقول أما الآيات فأربعة عشر (أحدها) قوله تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها أمرهم بالتدبر فى القرآن ولو كان غيب

مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق (وثالثها) قوله وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين فلو لم يكن مفهوم وما بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذر اياه وايضا قوله بلسان عربي مبين يدل على انه نازل باللغة العرب واذا كان الامر كذلك وجب أن يكون مفهوما (ورابعها) قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يمكن الا مع الاحاطة بعنايه (وخامسها) قوله تبيان لكل شيء وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء (وسادسها) قوله هدى للناس هدى للمتقين وغير العلوم لا يكون هدى (وسابعها) قوله حكمة بالغة وقوله وشفا لما في الصدور وهدى ورحمة لنا ومنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير العلوم (وثامنها) قوله قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين (وتاسعها) قوله أولم يكفهم انا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرسالة وذكري اقوم يؤمنون وكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم (وعاشرها) قوله تعالى هذا ابلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به مع انه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكروا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوما (الحادي عشر) قوله قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا فكيف يكون برهانا ونورا مبينا مع انه غير معلوم (الثاني عشر) قوله في اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضالة فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه غير معلوم (الثالث عشر) ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم (الرابع عشر) قوله تعالى آمن الرسول الى قوله سمعنا وأطعنا والطاعة لا يمكن الا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما وأما الاخبار فقولاه عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي رضي الله عنه انه عليه السلام قال علمكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن اتبع الهدى في غيره أضله الله وهو حبل الله المتين والذو الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا تزغ به الالهواء ولا تشيع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي بجهانيه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فليج ومن دعا اليه هدى الى صراط مستقيم أما المعقول فمن وجوه (أحدها) انه لو ورد شيء لاسبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية ولما لم يميز ذلك فكذا هذا (وثانيها) ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم (وثالثها) ان التصدي وقع بالقرآن ولما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التصدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول أما الآية فهو ان التشابه من القرآن وانه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والوفى هاهنا واجب لوجوه (أحدها) ان قوله تعالى والراصون في العلم لو كان معطوفا على قوله الا الله لبقى يقولون آمنا به منقطعاه عنه وانه غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال لاننا نقول حينئذ نرجع الى كل ما تقدم فيسلم أن يكون الله تعالى قائلا آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر (وثانيها) ان الراصين في العلم لو كانوا عاقلين تأويله لما كان لخصيصهم بالايمان به وجه فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا كالايان بالحكم فلا يكون في الايمان به مزيد مدح (وثالثها) ان تأويلها لو كان مما يجب أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذمما لكان قد جعله الله تعالى ذمما حيث قال فأما الذين في قلوبهم غم فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وأما الخبر فقد روي في أول هذه المسئلة خبر ايدل على قولنا وروى انه عليه السلام قال ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به أنكره أهل الغربة بالله ولان القول بأن هذه الفوائغ غير معلومة مروى عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون حقا قوله عليه السلام أمعاني كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وأما المعقول فهو ان الافعال التي كافئنا بها

قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعبقورنا كالصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة واضع محض
 وتضمر للحقائق والزكاة هي في دفع حاجة الفقير والصوم هي في كسر الشهوة ومنها ما لا نعرف وجهه
 الحكمة فيه كالفعل الحج فاعلم ان نعرف بعبقورنا وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة
 والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من افقه تعالى أن يأمر عباده بالنوع الاول فكذا
 يحسن الامر منه بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان
 الأمور انما أتت به لما عرف بعبقوله من وجه المصلحة فيه أما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد
 ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اثباته به الانحياز للانقياد والتسليم فاذا كان
 الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز أيضا أن يكون الامر كذلك في الاقوال وهو أن يأمرنا الله تعالى تارة
 أن نتكلم بما نطق على معناه وتارة بما لا نطق على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم
 من المؤمن لا أمر بل فيه فائدة أخرى وهي ان الانسان اذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقع من القلب
 واذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن التكلم بذلك أحكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه أبدا ومتفكرا
 فيه أبدا وابواب التكليف اشغال السرب كذا الله تعالى والتفكر في كلامه فلا يد أن يعلم الله تعالى ان
 في بقاء العبد ملتفت الذهن مشغول الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة له فيتم عبده بذلك تحصيل هذه المصلحة فهذا
 ملخص كلام الفريقين في هذا الباب (القول الثاني) قول من زعم ان المراد من هذه القوافي معلوم
 ثم اختلفوا فيه وذكرنا وجوها (الاول) انها أسماء السور وهو قول أكثر المتكلمين واختصار الخليل
 وسيدييه قال القفال وقد سمعت العرب بهذه الحروف أشياء فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي وكقواهم
 للخماس صاد ولذقد عين وللسحاب غين وقالوا جيل قاف وسموا الحوت نونا (الثاني) انها أسماء الله تعالى
 روى عن علي عليه السلام انه كان يقول يا كهيص يا كهيص يا حم عسق (الثالث) انها أسماء الله تعالى
 قال سعيد بن جبيرة قوله الرحمن مجموعها هو اسم الرحمن والكل لا تقدر على كيفية تركيبها في البواقي (الرابع)
 انها أسماء القرآن وهو قول السكابي والسدي وقتادة (الخامس) ان كل واحد منها يدل على اسم من
 أسماء الله تعالى وصفة من صفاته قال ابن عباس رضي الله عنهما في ألم الالف اشارة الى انه تعالى أحد
 أول آخر أزلي أبدى واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيص انه
 ثناء من الله تعالى على نفسه والكاف يدل على كونه كافيا والها يدل على كونه هاديا والعين يدل على
 العالم والصاد على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على الكبير والكريم والياء على
 انه يجبر والعين على العزيز والعدل والفرق بين هذين الوجهين انه في الاول خصص كل واحد من هذه
 الحروف باسم معين وفي الثاني ليس كذلك (السادس) بعضها يدل على أسماء الذات وبعضها على أسماء
 الصفات قال ابن عباس في ألم انا الله أعلم وفي الميم انا الله أفضل وفي الراء انا الله أرى وهذا رواية أبي صالح
 وسعيد بن جبيرة عنه (السابع) كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالآل واللام لطفه والميم
 مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع بن أنس ما منها حرف الا في ذكر آلائه ونعمائه (الثامن)
 بعضها يدل على أسماء الله تعالى وبعضها يدل على أسماء غير الله فقال النخاسك الالف من الله واللام من
 جبريل والميم من محمد أي أنزل الله الكتاب على اسان جبريل الى محمد صلى الله عليه وسلم (التاسع) كل
 واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال فالآل معنى ألف الله محمد افبعه نبيا واللام أي لأمه
 الجاسدون والميم أي ميم الكافرون غيظوا وكتبوا بظهور الحق وقال بعض الصوفية الالف معناه انا
 واللام معناه في والميم معناه مني (العاشر) ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما
 ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم المتحداهم ان يأثوا بمثل القرآن أو بعشر سور
 أو بسورة واحدة فمجزوا عنه أنزلت هذه الحروف تنبيه على ان القرآن ليس الا من هذه الحروف وأنتم
 قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب أن تأثوا بمثل هذا القرآن فلما عزم عنه دل ذلك على

انه من عند الله لامن البشر (الحادى عشر) قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى اخذ كرها لان فى التقدير كانه تعالى قال اسمعوا هذه قطعة حتى اذا وردت عليكم مؤلفه كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه الحروف أولا مفردة ثم يتعلمون المركبات (الثانى عشر) قول ابن روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسعوا الهـ هذا القرآن وانخوافيه لعلكم تغلبون وتواصوا بالاعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكانهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالتجيين اسمعوا الى ما يحيى به محمد عليه السلام فاذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم (الثالث عشر) قول أبى العالية ان كل حرف منها فى مدة أقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضى الله عنه مر أبو ياسر بن أخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة ألم ذلك الكتاب ثم أتى أخوه حبي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوه عن ألم وقالوا ذلك الله الذى لا اله الا هو أحق انتم أن تقولوا من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال حبي ان كنت صادقا فى لا علم لأجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل فى دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى أجل أمة احدى وسبعون سنة فضحك النبي صلى الله عليه وسلم فقال حبي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حبي هذا أكثر من الاول هذا مائة واحدة وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الر فقال حبي هذا أكثر من الاولى والثانية ففحن نشهد ان كنت صادقا ما ملكت أمتك الالامتين واحدة وثلاثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر قال حبي ففحن نشهد اننا من الذين لا يؤمنون ولا ندرى باى أقوالنا نأخذ فقال أبو ياسر أما أنا فأشهد على ان أنبياءنا قد أخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول انى لاراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا أمرك كله فلا ندرى أبنا قليل نأخذ أم بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذى أنزل عليك الكتاب (الرابع عشر) هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر قال أحمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استأنفت كلاما من شأنهم أن يأتوا بشئ غير الكلام الذى يريدون استئنافا فيه فجمعوا لونه تنبيها للخطاطين على قطع الكلام الاول واستئناف الكلام الجديد (الخامس عشر) روى ابن الجوزى عن ابن عباس ان هذه الحروف ثابته أننى الله عز وجل به على نفسه (السادس عشر) قال الاخفش ان الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة لشرورها وفضلها ولا نها مباني كتبه المنزلة بالاسنة المختلفة ومباني أسماء الله الحسنى وصفاته العلى وأصول كلام الامم بهياتها وفنون ويزكرون الله ويوحى دونه ثم انه تعالى أقصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرأت الحمد وتزيد السورة بالكيفية فكانه تعالى قال أقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ (السابع عشر) ان التسكيم بهذه الحروف وان كان معقدا لكل أحد الا ان كونها مسموعة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلماذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون أول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه (الثامن عشر) قال أبو بكر التبريزى ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة تقول بقول يقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف فيجب أن لا يكون قديما (التاسع عشر) قال القاضي الماوردى المراد من ألم انه ألم بكم ذلك الكتاب أى نزل عليكم والاسام الزبارة وانما قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر (العشرون) الالف إشارة الى ما لا بد منه من الاستعانة فى أول الامر وهو رعاية الشريعة قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا واللام إشارة الى الانحاء الحاصل عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا والميم إشارة الى أن يصير العبد فى مقام المحبة كالأثر التى يكون فيها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما يكون بالفناء فى الله تعالى بالكيفية وهو مقام الحقيقة قال تعالى قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون (الحادى والعشرون) الالف من أقصى الحلق وهو أول مخارج الحروف واللام

من طرف اللسان وهو وسط الخارج والميم من الشفة وهو آخر الخارج فهذه اشارة الى انه لا بد وأن يكون
أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس الا الله تعالى على ما قال ففرزوا الى الله والمختار عند أكثر المحققين من هذه
الاقوال انها أسماء السور والدلائل عليه ان هذه الالفاظ امانة لا تكون مفهومة أو تكون مفهومة والا تزل
باطل اما قول فلانه لو جاز ذلك لجاز الالفاظ مع العرب بلغة الزنج واما ثانيا فلانه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه
هدى وبيان وذلك ينافي كونه غير معلوم **و** أما القسم الثاني فنقول امانة أن يكون مراد الله تعالى منها جملها
أسماء الاقاصب أو أسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوع في لغة العرب لهذه المعاني
التي ذكرها المفسرون فيتنبع حملها عليها لان القرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصل
في لغة العرب ولان المفسرين ذكرها وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكره أولى
من دلالتها على الباقي فاما أن يحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل
هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل أو لا يحمل على شيء
منها وهو الباقي ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الاقاصب فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه
الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز ذلك لجاز التسليم مع العرب بلغة الزنج قلنا لم لا يجوز ذلك وبيانه ان الله تعالى
تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة والسجيل والاستبرق فارسيان قوله وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان
قلنا لا نزاع في اشتغال القرآن على المجملات والمتشابهات فاذا لم يتدح ذلك في كونه هدى وبيانا فكذا
ههنا سلمنا انها مفهومة لكن قولك انها امانة تكون من أسماء الاقاصب أو من أسماء المعاني انما يصح لو ثبت
كونها موضوعا لفائدة أمر ما وذلك ممنوع واهل الله تعالى تكلم بها بالحكمة أخرى مثل ما قال قطرب من
انهم لما تواضعوا في الابتداء على أن لا يلتفتوا الى القرآن أمر الله تعالى الى رسول الله بأن يتكلم بهذه الحروف
في الابتداء حتى يتجسسوا عند سماعها فينبهوا **و** اخبرنا فيهم القرآن على أسماءهم سلمنا انها موضوع
لامر ما لم لا يجوز أن يقال انها من أسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة قلنا لا نزاع في انها
وحداد غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز أن يقال انها مع القرينة الخصوصية تفيد معنى معيناً وبيانه من
وجوه (أحدها) انه عليه السلام **كان يتخدهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلما ذكر هذه الحروف ذات**
قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم ان هذا القرآن انما تركب من هذه الحروف التي
أنتم قادرون عليها لو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الاتيان بمثله (وثانيها) ان حمل هذه
الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس (وثالثها) ان هذه الحروف لما كانت أصول
الكلام كانت شريفة عزيزة فالتعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الاشياء (ورابعها) ان الاكتفاء من
الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيهاً على
أسمائه تعالى سلمنا ذلك لكم لكنه معارض بوجوه (أحدها) انا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في ألم
وحم فلا شبهة حاصل فيها والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل يشكل هذا بجماعة كثيرين يسمون
بعمد فان الاشتباه لا ينافي العلمية قلنا قولنا ألم لا يفيد معنى البتة ولو جعلناه علماً لم يكن فيه فائدة سوى
التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علماً بخلاف التسمية بعمد فان التسمية به
مقاصد أخرى سوى التعيين وهو التبرك به لكونه اسماً للرسول وكونه دالاً على صفة من صفات الشرف
فجاز أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التعيين بخلاف قولنا ألم فانه لا فائدة فيه سوى
التعيين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثاً محضاً (وثانيها) لو كانت هذه الالفاظ أسماء
للسور لوجب أن يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الأسماء ليست على قوانين أسماء العرب والامور العجيبة تتوفر
الدواعي على نقلها الاسمي بما فيها لا يتعلق باخفائه رغبة أو رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها الصار ذلك معلوماً
بالتواتر وارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست من أسماء السور (وثالثها) ان
القرآن نزل بلسان العرب وهم ما تجاوزوا ما سواه بمجموع اسمين نحو معدى كرب وبعلبك ولم يسم أحد منهم

(وثالثها) انه تعالى خاطب بنو اسرائيل لان سورة البقرة مدنية وأكثرها احتجاج على اليهود وعلى بنو اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل أخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب أى الكتاب الذى أخبر الانبياء المتقدمون بأن الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسمعيل (ورابعها) انه تعالى لما أخبر عن القرآن بأنه فى اللوح المحفوظ بقوله وانه فى أم الكتاب لدينا وقد كان عليه السلام أخبر أمته بذلك فغير ممنوع أن يقول تعالى ذلك الكتاب اعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ (وخامسها) انه وقعت الإشارة بذلك الى ألم بعد ما سبق التكليم به وانقضى والمتنصى فى حكم المتباعد (وسادسها) انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع فى ذلك بعد كما تقول لصاحبك وقد أعطيت شيئا احتفظ بذلك (وسابعها) ان القرآن لما اشقل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة عسر اطلاع العقوة البشرية عليها بأسرها والقرآن وان كان حاضرا نظرا الى مورثه لكنه غائب نظرا الى أسرارِهِ وحقائقه فجاز أن يشار اليه كما يشار الى البعيد الغائب (المقام الثانى) سلما ان المشار اليه حاضر لكن لا نسلم ان لفظة ذلك لا يشار بها الا الى البعيد سبحانه ان ذلك وهذا حرف إشارة وأصله ما اذا لانه حرف للإشارة قال تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا ومعنى هاتينيه فاذا قرب الشئ أشير اليه فقيل هذا أى تنبه أيها المخاطب لما أنبرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف على ذلك المخاطبة واللام لتأكيده معنى الإشارة فقول ذلك فكان المتكلم بالغ فى التنبيه لتأخر المشار اليه عنه فهذا يدل على ان لفظة ذلك لا تفيد البعد فى أصل الوضع بل اختص فى العرف بالإشارة الى البعيد للقرينة التى ذكرناها فصارت كالعادة فانهم محتمة فى العرف بالقرس وان كانت فى أصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض اذ ثبت هذا فنقول انما نحمله هنا على مقتضى الوضع الذى لا على مقتضى الوضع العرفى وحينئذ لا يفيد البعد ولا جل هذه المقاربة يتام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى واذا كره عبادنا ابراهيم واسحق الى قوله وكل من الاخبار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف أتراب هذا ما نوعدون ليوم الحساب وقال وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال فأخذه الله نكال الآخرة والاولى ان فى ذلك عبرة لمن يخشى وقال واقعد تبينافى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادى الصالحون ثم قال ان فى هذا بلاغا لقوم عابدين وقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى أى هكذا يحيى الله الموتى وقال وماتلك بينك ياموسى أى ما هذه التى بينك والله أعلم (المسئلة الثانية) اقتاتل أن يقول لم ذكر اسم الإشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة الجواب لان اسم المشار اليه مؤنث لان المؤنث اما المسماة أو الاسم والاول باطل لان المسماة هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث وأما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث نعم ذلك المسماة له اسم آخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور السابق هو الاسم الذى ليس بمؤنث وهو الم الذى هو مؤنث وهو السورة (المسئلة الثالثة) اعلم ان أسماء القرآن كثيرة (أحدها) الكتاب وهو مصدر القيام والقيام وقيل فعال بمعنى مفعول اللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على ان المراد من الكتاب القرآن قال كتاب أنزلناه اليك والكتاب جاء فى القرآن على وجوه (أحدها) الفرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا (وثانيها) الحجة والبرهان قالوا بكتابكم ان كنتم صادقين أى برهانكم (وثالثها) الاجل وما أهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم أى أجل (ورابعها) بمعنى مكتوبة السيد عبده والذين يتبعون الكتاب مما ما كتبت أيامناكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدة والخصام واقتاتل بمعنى الجادلة والخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت الشئ اذا جمعه وسميت الكتبية لاجتماعها فسمى الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر الشبهات أولانه اجتمع فيه جميع العلوم أولان الله تعالى ألزم فيه التكليف على الخلق (وثانيها) القرآن قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن ياتوا بمثل هذا القرآن انا جعلناه قرآنا عريبا شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن ان هذا القرآن يمدى لى هى أقوم ولله مفسرين فيه

قولان (أحدهما) قول ابن عباس ان القرآن والقراءة واحد كالحسرة والحسرة واحد والدليل عليه قوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أى تلاوته أى اذا تلاوته عليك فاتبع تلاوته (الثانى) وهو قول قتادة انه مصدر من قول القائل قرأت الماء فى الحوض اذا جمعه وقال سفيان بن عيينة سمي القرآن قرآنا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت آيات والآيات جمعت فصارت سور والسور جمعت فصارت قرآنا ثم جمع فيه علوم الاولين والآخرين فالخاصل ان اشتقاق لفظ القرآن اتمام التلاوة أو من الجمعية (ومثالها) الفرقان تبارك الذى نزل الفرقان على عبده وينزل من الهدى والفرقان واختلفو فى تفسيره فقبل سمي بذلك لان نزوله كان متفرقا أنزله فى نيف وعشرين سنة ودليله قوله تعالى وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلنا سائر الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه فى سورة الفرقان فى قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك انثبت به فؤادك وقيل سمي بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام والمجمل والمبين والمؤول وقيل الفرقان هو النجاة وهو قول عكرمة والسدى وذلك لان الخلق فى ظلمات الضلالات فبالقرآن وجدوا النجاة وعليه حمل المفسرون قوله واذا آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلمكم بهتدون (ورابعها) الذكر والتذكرة والذكرى أما الذكر فقوله وهذا ذكر مبارك أنزلناه انما نحن نزلنا الذكر وانه لذلك ولقولك وفيه وجهان (أحدهما) انه ذكر من الله تعالى ذكره عباده فعرفهم تكليفه وأمره (والثانى) انه ذكر وشرف وخبر لمن آمن به وانه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم وأمنته وأما التذكرة فقوله وانه لتذكرة للمؤمنين وأما الذكرى فقوله تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين (وسابعها) التنزيل وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين (وسادسها) الحديث الله نزل أحسن الحديث كتابا بما هدانا لان وصوله اليك حديث ولانه تعالى شبهه بما يتحدث به فان الله خاطب به المكافين (وسابعها) الموعظة يأيتها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وهو فى الحقيقة موعظة لان القائل هو الله تعالى والاخذ جبريل والمستقى محمد صلى الله عليه وسلم فكيف لا تقع به الموعظة (وثامنها) الحكيم والحكمة والحكيم والمحكم اما الحكم فقوله وكذلك أنزلناه حكما عربيا وأما الحكمة فقوله حكمه بالغة واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة وأما الحكيم فقوله يس والقرآن الحكيم وأما المحكم فقوله كتاب أحكمت آياته واختلفو فى معنى الحكمة فقال الخليل هو مأخوذ من الاحكام والالزام وقال المؤرج هو مأخوذ من حكمه للعجم لانها انضبط الدابة والحكمة تمنع من السفه (وتاسعها) الشفاء ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وقوله وشفاء لما فى الصدور وفيه وجهان (أحدهما) انه شفاء من الامراض (والثانى) انه شفاء من مرض الكفر لانه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض فقال فى قلوبهم مرض وبالقرآن يزول كل شك عن القلب فصح وصفه بأنه شفاء (وعاشرها) الهدى والهادى اما الهدى فقوله هدى للمؤمنين هدى للناس وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وأما الهادى ان هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم وقالت الجنة انا معنا قرآننا عجايب يهدى الى الرشاد (الحادى عشر) الصراط المستقيم قال ابن عباس فى تفسيره انه القرآن وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه (والثانى عشر) الحبل واعصوه واجعل الله جميعا فى التفسير انه القرآن وانما سمي به لان المعتصم به فى أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل ينجو من الفرق والمهلك ومن ذلك سماء النبي عمة فقال ان هذا القرآن عصمة لمن اعتصم به لانه يعصم الناس من المعاصى (الثالث عشر) الرحمة ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وأى رحمة فوق التخلص من الجهالات والضلالات (الرابع عشر) الروح وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ننزل الملائكة بالروح من أمره وانما سمي به لانه سبب حياة الارواح وسمى جبريل بالروح فأرسلنا اليها روحنا وعيسى بالروح ألقاها الى مريم وروح منه (الخامس عشر) القصص نحن نقص عليك أحسن القصص سمي به لانه يجب اتباعه وقالت لاخته قصصه أى اتبعي أثره أولان القرآن يتبع قصص المتقدمين ومنه قوله تعالى ان هذا هو

القصة الحق (السادس عشر) البيان والتبيين واليمين اما البيان فتقوله هذا بيان للناس والتبيين فهو
 قوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وأما المبين فتقوله تلك آيات الكتاب المبين (السابع عشر) البصائر
 هذا بصائر من ربكم أي هي أدلة يهديهم بها الحق تشبيها بالبصر الذي يرى به طريق الخلاص (الثامن عشر)
 الفصل قيل انه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا فيه فقيل معناه القضاء لان الله تعالى يقضى به بين الناس
 بالحق قيل لانه يفصل بين الناس يوم القيامة فيهدي قوما الى الجنة ويسوق آخرين الى النار فمن جعله امامه في
 الدنيا فاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه الى النار (التاسع عشر) النجوم فلا أقسم بمواقع النجوم والنجم
 اذا هوى لانه نزل نجما نجما (العشرون) المثاني مثاني نقش شعز منه جلود الذي يخشون ربهم قيل لانه ثني فيه
 القصة والاعخبار (الحادي والعشرون) النعمة وأما بنعمة ربك فحدث قال ابن عباس يعني به القرآن
 (الثاني والعشرون) البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت الفصحاء عن أن
 يأتوا بمثل (الثالث والعشرون) البشيرة والنذير وبه هذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء قال
 تعالى في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال في صفة محمد صلى الله عليه وسلم أنا أرسلنا الشاهدا ومبشرا
 ونذيرا وقال في صفة القرآن في حم السجدة بشيرا ونذيرا فأعرض **أ**كثرهم يعني مبشرا بالجنة لمن أطاع
 وبالنار من ذرأ من عصي ومن هاهنا ذكر الاسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن (الرابع والعشرون)
 القيم قيميا ينذر بأشادي والدين أيضا قيم ذلك الدين القيم والله سبحانه هو القيوم الله لا اله الا هو والحق
 القيوم وانما سمى قيميا لانه قائم بذاته في البيان والافادة (الخامس والعشرون) المهين وأنزلنا عليك
 الكتاب بالحق صدقا لا يبين يديه من الكتاب ومهينا عليه وهو مأخوذ من الامين وانما وصف به لانه
 من غمسه بانقرآن آمن الضرر في الدنيا والآخرة والرب المهين أنزل **ال**كتاب المهين على النبي الامين
 لاجل قوم هم أمناء الله تعالى على خلقه كما قال وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
 (السادس والعشرون) الهادي ان هذا القرآن يهدي للقي هي أقوم وقال يهدي الى الرشدا والله تعالى هو
 الهادي لانه جاء في الخبر النور الهادي (السابع والعشرون) النور الله نور السموات والارض وفي القرآن
 واتبعوا النور الذي أنزل معه يعني القرآن وسمى الرسول نورا قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يعني محمد وسمى
 دينه نورا يريدون ليطفئوا نور الله بأنواعهم وسمى بيانه نورا أن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من
 ربه وسمى التوراة نورا انما أنزلنا التوراة فيها هدى ونور وسمى الانجيل نورا وآتينا الانجيل فيه هدى
 ونور وسمى الايمان نورا يسمى نورهم بين أيديهم (الثامن والعشرون) الحق ورد في الاسماء الباعث
 الشهيد الحق والقرآن حق وانه خلق اليقين فسماه الله حق لانه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال بل نقذف
 بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق أي ذاهب زائل (التاسع والعشرون) العزيز عزيران ربك الهو
 العزيز الرحيم وفي صفة القرآن وانه الكتاب عزيز والنبي عزيز قد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه والامة
 عزيزة والله العزيز لرسوله وللمؤمنين فرب عزيز أنزل كتابا عزيزا على نبي عزيز لامة عزيزة وللعزير معنيان
 أحدهما القاهر والقرآن كذلك لانه هو الذي قهر الاعداء وامتنع على من أراد معارضته والثاني أن
 لا يوجد مثله (الثلاثون) الكريم انه قرآن كريم في كتاب مكنون واعلم انه تعالى سمي سبعة أشياء
 بالكريم سمي نفسه بالكريم ما غزل بربك الكريم اذ لا جواد أجود منه والقرآن بالكريم لانه لا يستغاد من
 كتاب من الحكيم والعلوم ما يستغاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى ثواب الاعمال كريما
 فيشره بغفرة وأجر كريم وسمى عرشه كريما لله لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه نزل الرحمة وسمى جبريل
 كريما انه يقول رسول كريم ومعناه انه عزيز وسمى كتاب سليمان كريما اني ألقى الى كتاب كريم فهو كتاب كريم من
 رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لاجل أمة كريهة فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما (الحادي والثلاثون)
 العظيم واقد أتيناك سبعة من المثاني والقرآن العظيم واعلم انه تعالى سمي نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم
 وعرشه عظيم وهو رب العرش العظيم وكتابه عظيم والقرآن العظيم ويوم القيامة عظيم اليوم عظيم يوم يقوم

الناس لرب العالمين والزلزلة عظيمة ان زلزلة الساعة شيء عظيم وخلق الرسول عظيما وانك اعلى خلق عظيم
والعلم عظيم وكان فضل الله عليك عظيما وكيد النساء عظيما ان كيدك عظيم وصخرة فرعون عظيما
وجاؤا بصخر عظيم وسعى نفس النواب عظيم وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا
عظيما وسعى عقاب المنافقين عظيما ولهم عذاب عظيم (الثاني والثلاثون) المبارك وهذا ذكر مبارك
وسمى الله تعالى به أشياء فسعى الموضع الذي كلم فيه موسى عليه السلام مبارك في البقعة المباركة من الشجرة
وسمى شجرة الزيتون مباركة وقد من شجرة مباركة زيتونة لا كثرة منافعها وسعى عيسى مباركا وجعلني مباركا
وسمى المطر مباركا وأنزلنا من السماء ماء مباركا فافهم من المنافع وسمى ليلة القدر مباركة فانا أنزلناه في ليلة
مباركة فالقرآن ذكر مبارك أنزلناه ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك لامة مباركة (المسئلة الرابعة)
في بيان اتصال قوله الم بقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشف ان جعلت الم اسما للسورة ففي التأليف
وجوه (الاول) أن يكون الم مبتدا وذلك مبتدا ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر المبتدأ الاول ومعناه ان ذلك
هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلة ناقص وانه الذي يستاهل أن يكون كتابا كما تقول هو
الرجل أي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال وأن يكون الكتاب صفة
ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وأن يكون الم خبر مبتدأ محذوف أي هذه الم ويكون ذلك الكتاب خبرا ثانيا
أوبدا على ان الكتاب صفة ومعناه هو ذلك وأن تكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة أخرى وان جعلت الم
بنزلة الصوت كان ذلك مبتدأ وخبره الكتاب أي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل أو الكتاب صفة والخبر
ما بعده أو قدر مبتدأ محذوف أي هو يعني المواقف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله الم تنزيل
الكتاب لاريب فيه وتأليف هذا ظاهر قوله تعالى (لاريب فيه) فيه مسألتان (المسئلة الاولى) الرب
قريب من الشك وفيه زيادة كانه ظن سوء تقول رايي أمر فلان اذا ظننت به سوءا ومنه قوله عليه السلام
دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان قيل قديس يستعمل الرب في قولهم ريب الدهر وريب الزمان أي حوادثه قال
الله تعالى تبرئ من ريب المنون ويستعمل أيضا في معنى ما يحتج في القاب من أسباب الغيظ كقول الشاعر

فضيانا من تهامة كل ريب وخير ثم أجمعنا السبوا

قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب المنون محتمل فهو وكالمشكوك فيه
وكذلك ما احتج بالقب فهو غير متيقن فقوله تعالى لاريب فيه المراد منه نفي كونه مظنة لاريب بوجه من
الوجوه والمقصود انه لا شبهة في محضته ولا في كونه من عند الله ولا في كونه معجزا ولو قلت المراد لاريب
في كونه معجزا على الخصوص كان أقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
وها هنا سؤالات (السؤال الاول) طعن بعض المحدثين فيه فقال ان معنى انه لا شك فيه عندنا فحين قد نشك
فيه وان معنى انه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه (الجواب) المراد انه بلغ في الوضوح الى حيث لا ينبغي لمرتاب
أن يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع بلوغهم في الفصاحة الى النهاية تعجزوا عن عارضة أقصر حورة
من القرآن وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الجملة في الظهور الى حيث لا يجوز للعقل أن يرتاب فيه (السؤال
الثاني) لم قال هاهنا لاريب فيه وفي موضع آخر لا فيها غول (الجواب) لانهم يقدمون الالهم فالالهم وها هنا
الالهم نفي الرب بالكلية عن الكتاب ولولت لافيه ريب لالهم ان هناك كتابا آخر حصل الرب فيه لاهنا
كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خير الجنة على خور الدنيا فانها لا تغتال العقول كما تغتالها حجرة الدنيا
(السؤال الثالث) من أين يدل قوله لاريب فيه على نفي الرب بالكلية (الجواب) قرأ أبو الشعثاء لاريب
فيه بالرفع واعلم ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الرب بالكلية والدليل عليه ان قوله لاريب نفي للماهية
الرب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من أفراد الماهية لانه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبت الماهية
وذلك يناقض نفي الماهية وهذا السر كان قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى وأما
قولنا لاريب فيه بالرفع فهو نفيع لقوله لاريب فيه وهو يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب اتقاء

جميع الافراد ليحقق التضاض (المسئلة الثانية) الوقف على نفسه هو المشهور وعن مانع وعاصم انهما
وقعا على لارب ولا بد لا واقف من أن ينوي خبرا ونظيره قوله قالوا لا خبر و قول العرب لا بأس وهي كثيرة
في لسان أهل الجاز والتقدير لارب فيه هدى واعلم ان القراءة الاولى أولى لان على القراءة الاولى
يكون الكتاب نفسه هدى وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والا قول أولى
انما تر في القرآن من ان القرآن نور وهدى والله أعلم قوله تعالى (هدى للمعتقين) فيه مسائل
(المسئلة الاولى) في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشف الهدى هو الدلالة
الموصله الى البقية وقال آخرون الهدى هو الاعتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد القول
الثاني والثالث انه لو كان كون الدلالة موصله الى البقية معتبرا في معنى الهدى لامتنع حصول الهدى
عند عدم الاعتداء لان كون الدلالة موصله الى الاعتداء حال عدم الاعتداء محال لكنه غير ممتنع بدليل قوله
تعالى وأما عودهم فبما هم فاحصوا العمى على الهدى أثبت الهدى مع عدم الاعتداء ولانه يصح في لغة
العرب أن يقال هديته فلم يهد ولم يهد على قولنا واحض صاحب الكشف بأمر ثلاثه (أولها) وقوع
الاضلاله في مقابلة الهدى قال تعالى أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال لعلى هدى أو في ضلال مبين
(وثانيها) يقال مهدى في موضع المدح كهدى فلولم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصله الى البقية
لم يكن الوصف بكونه هديا محال لاحتمال انه هدى فلم يهد (وثالثها) ان اعتدى مطاوع هدى يقال
هديته فاهدى كما يقال كسرتهم فأنكروا وقامعتهم فأنقطع فسكان الانكسار والانقطاع لازمان للكسر والقطع
وجب أن يكون الاعتداء من لوازم الهدى (والجواب عن الاول) ان الفرق بين الهدى وبين الاعتداء
معلوم بالضرورة فحقا الهدى هو الاضلال ومقابل الاعتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة الضلال
ممتنع (وعن الثاني) ان الممتنع بالهدى سعى مهديا وغير الممتنع به لا يسمى مهديا ولان الوسيلة اذا تم فاض الى
المقصود كانت نازلة منزلة المهدوم (وعن الثالث) ان الاتصاف بمطاوع الامر يقال أمرته فأنقر ولم يلزم منه
أن يكون من شرط كونه أمرا حصول الاتصاف فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضيا الى
الاعتداء وعلى انه معارض بقوله هديته فلم يهد ولم يهد على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة ان الله
تعالى وصف القرآن بأنه هدى ولا شك انه في نفسه ليس يعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة لا الاعتداء
والعلم (المسئلة الثانية) المتقى في اللغة اسم فاعل من قوله هم وقاه فائق والوقاية فرط الصيانة
اذ عرفت هذا فقول ان الله تعالى ذكر المتقى هاهنا في معرض المدح ومن يكون كذلك أولى بأن يكون
متمقيا في أمور الدين بل بأن يكون متقيا فيما يتصل بالدين وذلك بان يكون آتيا باعبادات محترزا عن
المخالفات واختلافوا في انه هل يدخل اجتناب الصغار في التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل
الصغار في الوعيد وقال آخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل انما النزاع في انه اذا لم يتوق
الصغار هل يستحق هذا الاسم فروى عنه عليه السلام انه قال لا يبلغ العبد درجة المقيت حتى يدع ما لا بأس به
حذرا عما به البأس وعن ابن عباس رضي الله عنهما انهم الذين يجذرون من الله العقوبة في ترك ما يعيل الهوى
اليه ويرجون رحمته بالتصديق بما جازمته واعلم ان التقوى هي الخشية قال في أول النساء يا أيها الناس اتقوا
ربكم ومنه في أول الحج وفي الشعراء اذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون يعني ألا تحشون الله وكذلك قال
هود وصالح ولوط وشعيب اقومهم وفي العنكبوت قال ابراهيم اقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه وكذا
قوله واتقوا الله حتى تفاتهوا وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا واعلم
ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جاءت في القرآن والغرض الاصل منها الايمان
تارة والتوبة أخرى والطاعة ثالثا وترك المعصية رابعا والاخلاص خامسا أما الايمان فقوله تعالى وأزهمهم
كلمة التقوى أي التوحيد وأولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعراء قوم فرعون ألا يتقون أي
الايؤمنون وأما التوبة فقوله ولأن أهل القرى آمنوا واتقوا أي تابوا وأما الطاعة فقوله في النحل أن

انذروا انه لا اله الا ما تقاتلون وفيه ايضا انفخ الله نفثون وفي المؤمنين وانما ربكم فانفثون واما ترك المعصية
 فقولوا وانوا البيوت من ابوابها واتقوا الله اعي فلا تعصوه واما الاخلاص فقولوا في الحج فانها من تقوى
 القلوب اى من اخلاص القلوب فكذلك اقولوا وايها تقاتلون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال تعالى
 ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم ومن ابن عباس قال عليه
 السلام من احب ان يكون اكرم الناس فليتق الله ومن احب ان يكون اقوى الناس فليتق الله على الله
 ومن احب ان يكون أغنى الناس فليكن بما في يد الله أوثق مما في يده وقال على بن ابي طالب التقوى
 ترك الاصرار على المعصية وترك الاعتزاز بالطاعة وقال الحسن التقوى ان لا تختار على الله سوى الله وتعلم
 ان الامور كلها بيد الله وقال ابراهيم بن ادهم التقوى ان لا يجد الخلق في اسألك عيبا ولا الملائكة في أفعالك
 عيبا ولا ملك العرش في سرك عيبا وقال الواقدي التقوى ان تزين سرك للخلق كما زينت ظاهرك للخلق
 ويقال التقوى ان لا يراك مولدا حيث نهاك ويقال المتقى من سلك سبيل المصطفى وتبذ الدنيا وراء القفا
 وكلف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والحلما ولولم يكن لامتقى فضيلة الاماني قوله تعالى هدى
 للمتقين كفاه لانه تعالى بين ان القرآن هدى للناس في قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس
 ثم قال هاهنا في القرآن انه هدى للمتقين فهذا يدل على ان المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا كانه ليس
 بالناس (المسئلة الثالثة) في السؤالات (السؤال الاول) كون الشيء هدى ودليلا لا يختلف
 بحسب شخص دون شخص فلما ذاجل القرآن هدى للمتقين فقط وايضا فالمتقى مهتدى والمهتدى لا يهتدى
 فاما القرآن لا يكون هدى للمتقين (الجواب) القرآن كما انه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع
 وعلى دينه وصدق رسوله فهو ايضا دلالة للكافرين الا ان الله تعالى ذكر المتقين مدح السبعين انهم هم الذين
 اهتدوا واتبعوا به كما قال انما انت منذر من يحشاها وقال انما ننذر من اتبع الذكر وقد كان عليه السلام
 منذر لكل الناس فذكر هؤلاء الناس لاجل ان هؤلاء هم الذين اتبعوا باذنه وأما من فسر الهدى بالدلالة
 الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه لان كون القرآن موصلا الى المقصود ليس الا حق المتقين
 (السؤال الثاني) كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما تميز الحكم
 عن المتشابه فيه كون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ومن هذا نقل عن على بن ابي طالب
 رضي الله عنه انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى الخوارج لا تخرج عليهم بالقرآن فانه خضم ذو وجهين
 ولو كان هدى لما قال على بن ابي طالب ذلك فيه ولا نأمرى جميع فرق الاسلام يخرجون به ونرى القرآن
 ملوء من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر فلا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد
 فكيف يكون هدى (الجواب) ان ذلك المتشابه والوجه ملء بالمدح فذلك عما هو المراد على التعيين وهو اما
 دلالة العقل أو دلالة السمع صار كله هدى (السؤال الثالث) كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على
 صحته لم يكن القرآن هدى فيه فاذن استحالة كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته
 وفي معرفة النبوة وحول ذلك ان هذه المقالات أشرف المطالب فاذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله
 تعالى هدى على الاطلاق (الجواب) ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه
 أن يكون هدى في بعض الاشياء وذلك بأن يكون هدى في تعريف الشرائع أو به كون هدى في تأكيد
 حافى العقل وهذه الآية من أقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضى العموم فان الله تعالى وصفه بكونه
 هدى من غير تقييد في اللفظ مع انه يستحيل أن يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت
 ان المطلق لا يفيد العموم (السؤال الرابع) الهدى هو الذي يابغ في البيان والوضوح الى حيث بين غيره
 والقرآن ليس كذلك فان المفسرين ما يذكرون آية الا وذكروا فيها أقوالا كثيرة متعارضة وما يكون
 كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن أن يكون مبينا لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير
 بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجع واحد منها الى الباقى يتوجه عليه هذا السؤال وأما نحن فقد

وجئنا واحداً على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشف محل هدى للمتعين الرفع لانه خبر مبتدأ محذوف او خبر مع لا ريب فيه لذلك أو مبتدأ اذا جعل الطرف المتقدم خبراً عنه ويجوز أن ينصب على الحال والعامل فيه الإشارة أو الطرف والذي هو أرسخ عرفاً في البلاغة أن يضرب من هذا الجمل صفحاً وأن يقال ان قوله المجهلة برأسها أو طائفة من حروف المجسم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملته ثمانية ولا ريب فيه ثلثة وهدى للمتعين رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة حيث جئنا بها متناسقة ~~هـ~~ كذا من غير حرف نسق وذلك لجهتها متناحية أخذ بعضها بمنق بعض والثانية متصلة بالاولى وهلم جرا الى الثالثة والرابعة يانه انه نبه أولاً على انه الكلام المتحدى به ثم أشير اليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقرير الجهة التحذري ثم نفى عنه أن يتشبه به طرف من الريب فكان ثمادة بكلمته ثم أخبر عنه بانه هدى للمتعين فقرر بذلك كونه يقيناً لا يحوم الشك حوله ثم لم يحل كل واحدة من هذه الأربع بعد ان ترتب هذا الترتيب الايق من نكتة في الاولى الحذف والرمز الى الغرض باللفظ وجه وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الطرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هادوا ویراده منكراً • قوله تعالى (الذين

يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة) اعلم ان فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشف الذين يؤمنون اتمام وصول بالمؤمنين على انه صفة مجزوءة أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير أمتي الذين يؤمنون أو هم الذين واتمام قطع عن المؤمنين مرفوع على الابتداء مخبر عنه بأولئك على هدى فاذا كان موصولاً كان الوقف على المؤمنين حسناً غير تام واذا كان منقطعاً كان وقفاً تاماً (المسئلة الثانية) قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم يتفقون بحتم أن يكون كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقي هو الذي يكون فاعلاً للمسنات وتاركاً للمسيئات أما الفعل فاعلاً أن يكون فعل القلب وهو قوله الذين يؤمنون وأما أن يكون فعل الجوارح وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة لان العبادة أمانة تكون بدينية وأجاءها الصلاة أو مالية وأجلها الزكاة ولهذا سمي الرسول عليه السلام الصلاة عماد الدين والزكاة قطرة الاسلام وأما الترك فهو داخل في الصلاة لقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاقراب أن لا تكون هذه الاشياء تفسيراً لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان أو فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وانما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الايمان والصلاة والزكاة لان القلب كاللوح القابل للنفوس العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره أولاً عن النفوس الفاسدة حتى يمكن اثبات النفوس الجيدة فيه وكذا القول في الاخلاق فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف الايمان افعال من الامن ثم يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه من التكذيب والخفافة وأما تعديته بالباء فلتضمنه معنى أقر واعترف وأما ما حكى أبو زيد ما آمنتم ان أحد أصحابه أي ما وثقت لحقيقته صرت ذا امن أي ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب أي يعترفون به أو يثقون بانه حق وأقول اختلف أهل القبلة في معنى الايمان في عرف الشرع وبمجموعهم فرق أربع (الفرقة الاولى) الذين قالوا الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والجوارح والزيدي وأهل الحديث أما الجوارح فقد اتفقتوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلاً عقلياً أو نقلياً من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر الله به من الافعال والتروك صغيراً كان أو كبيراً فقالوا لمجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر وأما المعتزلة فقد اتفقتوا على ان الايمان اذا هدى بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله وبه يكون المراد التصديق اذا الايمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدي فلا يقال فلان آمن بكذا اذا أصلى

وصام بل يقال فلان آمن بالله **كما يقال صام وصلى لله** فالإيمان المعنى بالبصيرة على طريقة أهل الحق أما إذا ذكر مطلقاً غير معدي فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى القوي الذي هو التصديق إلى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه (أحدها) أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن أحمد (وثانيهما) أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول أبي علي وأبي هانم (وثالثها) أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد فالؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبار والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن أصحابه من قال بشرط كونه مؤمناً عندنا وعند الله اجتناب الكبار كلها وأما أهل الحديث فذكروا وجهين (الأول) أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل ثم يمد ذلك كل طاعة إيمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شئ منها إيماناً إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات إيماناً ما لم توجد المعرفة والاقرار ولا شيئاً من المعاصي كفراً ما لم يوجد الجحود والانكار لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب (الثاني) زعموا أن الإيمان اسم للطاعات كلها وهو إيمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان ومن ترك شيئاً من الفرائض فقد انتقص إيمانه ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه ومنهم من قال الإيمان اسم للفرائض دون النوافل (الفرقة الثانية) الذين قالوا الإيمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هؤلاء على مذاهب (الأول) أن الإيمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول أبي حنيفة وعامة الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين (أحدهما) اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقاداً تقليدياً أو كان علماً صادراً عن الدليل وهم الأكثر الذين يحكمون بأن المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال (وثانيهما) اختلفوا في أن العلم المعتبر في تحقق الإيمان علم عاذاً قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل القام والكمال ثم إنه لما كثرت اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لاجرم أقدم كل طائفة على تصغير من عداء من الطوائف وقال أهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالماً بالعلم أو عالماً لذاته وبكونه مرتباً أو غير مرتب لا يكون داخل في معنى الإيمان (القول الثاني) أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً وهو قول بشر ابن عتاب المرسي وأبي الحسن الأشعري والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس (القول الثالث) قول طائفة من الصوفية الإيمان اقرار باللسان وإخلاص بالقلب (الفرقة الثالثة) الذين قالوا الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط وهو لا قد اختلفوا على قولين (أحدهما) أن الإيمان عبارة عن معرفة الله بالقلب حتى أن من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقربه فهو مؤمن كامل الإيمان وهو قول جهم بن صفوان أما معرفة الكتب والرسول واليوم الآخر فقد زعم أنهم غير داخله في حد الإيمان وحكي الكعبى عنه أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم (وثانيهما) أن الإيمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي (الفرقة الرابعة) الذين قالوا الإيمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان (الأول) أن الاقرار باللسان هو الإيمان فقط لكن شرط كونه إيماناً حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار باللسان إيماناً لأنها داخله في معنى الإيمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وإن كان الكعبى قد أنكر كونه قولاً لغيلان (الثاني) أن الإيمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فنبت له حكم المؤمن في الدنيا وحكم الكافر في الآخرة فهذا مجموع أقوال الناس في معنى الإيمان في عرف الشرع والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفقه

ها هنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان من قال العالم يحدث فليس مدلول هذه الافاظ كون
العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها احكام ذلك القائل بكون العالم حادثا والحكم بشيئ الحدوث للعالم
مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت أو بالانتفاء أمر يعبر عنه في كل لغة بافظ خاص
واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني أمر مغاير لهذه
الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير
العلم لان الجاهل بالشئ قد يحكم به فعلنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فالراد من التصديق بالقلب هو
هذا الحكم الذهني بقى ها هنا بحث افظى وهو ان المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني أم الصيغة
الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في أصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
الايان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة ~~كونه~~ من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد
فنفته في اثبات هذا المذهب الى اثبات قيود أربعة (القيود الاولى) ان الايمان عبارة عن التصديق
ويدل عليه وجوه (الاول) انه كان في أصل اللغة للتصديق فلو صار في عرف الشرع غير التصديق لزم
أن يكون المتكلم به متكاما بغير كلام العرب وذلك يناقض وصف القرآن بكونه عربيا (الثاني) ان الايمان
أكثر الافاظ دورا على السنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الاصل لتوفرت الدواعي على معرفة
ذلك المسمى ولا شتهر وبلغ الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقى على أصل الوضع (الثالث)
أجمعنا على ان الايمان المعنى بحرف الباء مسمى على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعنى كذلك
(الرابع) ان الله تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن أضافه الى القلب قال من الذين قالوا آمنا بأفواههم
ولم تؤمن قلوبهم وقوله وقلبه مطمئن بالايمان كتب في قلوبهم الايمان ولكن قولوا أسلموا وما يدخل الايمان
في قلوبكم (الخامس) ان الله تعالى أيضا ذكر الايمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح
داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا (السادس) انه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالعبادة قال الذين
آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأقبلوا على دينهم ما كان بغت احداهما على
الآخرى فقاتلوا التي تبغى حتى نفي الى أمر الله واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلاثة أوجه (أحدها) ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد
ثم انه خاطبه بقوله يا أيها الذين آمنوا فدل على انه مؤمن (وثانيها) قوله فمن عفى له من أخيه شيئا وهذه
الاخوة ليست الاخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة (وثالثها) قوله ذلك تخفيف من ربكم
ورحمته وهذا لا يليق الا بالآمنين ومما يدل على المطلوب قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا هذا بقى اسم
الايمان لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم وقوله
ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل ايضا عليه قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
لا تخذوا عدوي وعدوكم أولياء وقال يا أيها الذين آمنوا لا تتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم
وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتوبوا الى الله توبة نصوحا ولا امر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله وتوبوا الى
الله جميعا أيها المؤمنون لا يقال فهذا يقتضي أن يكون كل مؤمن مذنبًا وليس كذلك قلنا سب انه خص فيما
عدا المذنب فبقى فيهم حجة (القيود الثاني) ان الايمان ليس عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه
قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين نفي ~~كونه~~ مؤمنين ولو كان
الايمان بالله عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي (القيود الثالث) ان الايمان ليس عبارة عن مطلق
التصديق لان من صدق بالحب والطاعة لا يسمى مؤمنا (القيود الرابع) ليس من شرط الايمان التصديق
بجميع صفات الله عز وجل لان الرسول عليه السلام كان يحكم بايمان من لم يخطريه ~~كونه~~ تعالى عالما
لذاته أو بالعلم ولو كان هذا القيد أمثاله شرطا معتبرا في تحقق الايمان لما جاز أن يحكم الرسول بايمانه قبل
أن يجربه في انه هل يعرف ذلك أم لا فهذا هو بيان القول في تحقيق الايمان فان قال قائل ها هنا صورتان

(الصورة الاولى) من عرف الله تعالى بالدلائل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة فها هنا ان حكمته انه مؤمن فقد حكمته بأن الاقرار بالساني غير معتبر في تحقيق الايمان وهو خرق للاجماع وان حكمته بأنه غير مؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا (الصورة الثانية) من عرف الله تعالى بالدلائل ووجد من الوقت ما أمكنه أن يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ بها فان قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ولا يبقى الايمان من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالي منع من هذا الاجماع في صورتين وسلككم بكونهما مؤمنين وان الامتناع عن النطق يجرى مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الايمان (المسئلة الرابعة) قيل الغيب مصدر أقيم مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصائم والروبى معنى الزائر ثم في قوله يؤمنون بالغيب قولان (الاول) وهو اختيار أبي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة المؤمنين معناه انهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور لا كالمتأقنين الذين اذا لقوا آمنوا قالوا آمنا واذا دخلوا الى شياطينهم قالوا انما معكم غفلة نحن مستنزون ونظيره قوله تعالى ذلك ليعلم اني لم أخنه بالغيب ويقول الرجل اغيره نعم الصديق لك فلان يظهر الغيب وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهريهم موافقا لباطنيهم ومباينهم لحال المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم (والثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دلائل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الآية مدح المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دلائل بأن تفكر واوبستد لو اقبو مؤمنوا به وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالحكام والشرايع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم واحتج أبو مسلم على قوله بأمر (الاول) ان قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله الذين يؤمنون بالغيب هو الايمان بالاشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جائز (الثاني) لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بأن الانسان يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو أما لوفرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المخذور (الثالث) لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته فتقوله الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته ولا يبقى فيه الا الايمان بالآخرة وذلك غير جائز لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الاصل أما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المخذور (والجواب عن الاول) ان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جائز كما في قوله وملائكته وخبريل وميكال (وعن الثاني) انه لا نزاع في اننا مؤمن بالاشياء الغائبة عننا فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل أفقتولون العبد يعلم الغيب أم لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما لا دليل عليه أما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره وأما الذي عليه دليل فلا يمنع أن تقول نعم من الغيب ما نساء عليه دليل ويفيد الكلام فلا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة (وعن الثالث) لان لم ان لفظ الغيبة لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحاق الغائب بالشاهد ويريدون الغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم (المسئلة الخامسة) قال بعض الشيعة المراد بالغيب

المهدي المنتظر الذي وعد الله تعالى به في القرآن والخبر أمّا القرآن فقوله وعد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وأمّا الخبر فقوله عليه السلام لولم يبق من الدنيا الا يوم واحد لقل الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنييتي عملاً للأرض عدلاً وقلنا كما ملئت جوراً وظلماً واعلم ان تخصص المطلق من غير الدليل باطل (المسئلة السادسة) ذكر وافي في تفسير اقامة الصلاة وجوها (أحدها) ان اقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من ان يقع خلل في فرائضها وسننها وآدابها من أتمام العود اذا قومه (وثانيها) انها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى والذين هم على صلاتهم يحافظون وقال الذين هم على صلاتهم دائمون من قامت السوق اذا انفتحت واقامت اتفاقها لانها اذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي تتوجه اليه الرغبات واذا اضعفت كانت كالشيء السكاسد الذي لا يرغب فيه (وثالثها) انها عبارة عن التجرد لادائها وان لا يكون في مؤديها فتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضدّه قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتبطل (ورابعها) اقامتها عبارة عن أدائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام ببعض أركانها كما عبر عنها بالقنوت وبالركوع وبالسجود وقالوا سمع اذا صلى لوجود التسليم فيها قال تعالى فلو لا انه كان من المسيبين واعلم ان الاولى حل الكلام على ما يحصل معه النماء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا جلسنا لاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في أركانها وشرايطها ولذلك فان القيم بارزاق الجنّة انما يوصف بكونه قِيماً اذا أعطى الحقوق من دون تجسّس ونقص ولهمذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقبوم لانه يجب دوام وجوده ولانه يديم امرار الرزق على عباده (المسئلة السابعة) ذكر وافي لفظ الصلاة في أصل اللغة وجوها (أحدها) انها الدعاء قال الشاعر

وقابلها الريح في دنها • وصلى على دنها وارثتم

(وثانيها) قال الخازن نجح اشتقاقها من الصلى وهي النار من قولهم صليت العصا اذا قومتها بالصلى فالصلى كانه يسمى في تعديل باطنه وظاهره من من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار (وثالثها) ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى صلى نار احامية يصلى نار اذا تلهب وصلى الفرس الثاني من أفراس المسابقة مصلياً (ورابعها) قال صاحب الكشاف الصلاة فعلة من صلى كان كاة من زكى وكتبها بالواو على لفظ المنعم وحقيقة صلى حرك الصلوي لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقبل لاداعي معنى تشبيهه في تحشمه بالراكع والساجد وأقول هاهنا جثمان (الاول) ان هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن عظيم في كون القرآن حجة وذلك لان لفظ الصلاة من أشدّ الالفاظ شهرة وأكثرها دوراناً على ألسنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلوي من أبعد الاشياء اشتجاراً فجيابن أهل النقل ولوجوزنا أن يقال مسمى الصلاة في الاصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الاحاد لكان مثله في سائر الالفاظ جائزاً ولوجوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر أفعالنا اليه من المعاني في زمانها هذا لاحتمال انها كانت في زمان الرسول موضوعاً لمعان آخر وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني الان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه الالفاظ فلما كان ذلك باطلاً لاجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل (الثاني) الصلاة في الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها وبعضها مفتحة بالتعريض مختمة بالتعجيل وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل لكن المراد به هذه الآية الفرض خاصة لانه الذي يقف الفلاح عليه لانه عليه السلام لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله لا أزيد عليهم ولا أنقص منها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفلح ان صدق (المسئلة الثامنة) الرزق في كلام العرب هو الحظ قال تعالى ويجهلون رزقكم انكم تكذبون أي حظكم من هذا الامر والحظ هوصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل وهو باطل لان الله تعالى أمر نأبأ أن تنفق عمار رزقنا فقال وانفقوا مما

رزقناكم فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن انفاقه وقال آخرون الرزق هو ما يملك وهو أيضا باطل
 لأن الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا أو زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ويقول اللهم
 ارزقني عقلا أعيش به وليس العقل بمملوك وأيضا البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك وأما في عرف
 الشرع فقد اختلفوا فيه فقال أبو الحسين البصري الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالنسبة والخطر
 على غيره أن ينعمه من الانتفاع به فإذا قلنا قدر رزقنا الله تعالى الاموال بمعنى ذلك انه مكننا من الانتفاع
 بها وإذا أسألناه تعالى أن يرزقنا ما لا فائنا قصد بذلك أن يجعلنا بالمال أخص وإذا أسألناه أن يرزق البهيمة
 فائنا قصد بذلك أن يجعلها به أخص وانما تكون به أخص اذا مكنها من الانتفاع به ولم يكن لاحد أن ينعمها
 من الانتفاع به واعلم ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لاجرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال أصحابنا
 الحرام قد يكون رزقا فحجة الاحصاء من وجهين (الاول) ان الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب
 على ما بيناه من انتفاع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا له فوجب أن يصحكون رزقاه (الثاني) انه
 تعالى قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الا من السرقة
 فوجب أن يقال انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا أما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى أما
 الكتاب فوجوه (أحدها) قوله تعالى وعمار رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق بما رزقهم الله تعالى
 فلو كان الحرام رزقا لوجب أن يستحقوا المدح اذا أنفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق (وثانيها)
 لو كان الحرام رزقا لجاز أن ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم وأجمع المسلمون على انه
 لا يجوز للغاصب أن ينفق مما أخذ به يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا (وثالثها) قوله
 تعالى قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم فبين ان من حرم
 رزق الله فهو مفسر على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا وأما السنة فمارواه أبو الحسين في كتاب الغرر
 بإسناده عن صفوان بن أمية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه عمرو بن قنزة فقال له
 يا رسول الله ان الله كتب على الشقوة فلا أراي أن أرزق الا من دني بكفي فأذن لي في الغناء من غير فاحشة
 فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي عدو الله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم
 الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا ضرتك ضرا واجبعا
 وأما المعنى فان الله تعالى منع المكاف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بنعمه من الانتفاع به ومن منع من
 أخذ الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه ألا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جنده ما لا قدمه هم
 من أخذه وانما يقال انه رزقهم ما مكنهم من أخذه ولا ينعمهم منه ولا أمر بنعمهم منه أجاب أصحابنا عن
 التسليم بالآيات بانه وان كان الكل من الله لكنه كما يقال يا خالي المحدثات والعرش والكرسي ولا يقال
 يا خالي الكلاب والخنازير وقال عينا يشرب بها عباد الله نخس اسم العباد بالمؤمنين وان كان الكفار أيضا
 من العباد وكذا هاهنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشرية وان كان الحرام رزقا أيضا وأجابوا
 عن التسليم بالخبر بأنه حجة لنا لان قوله عليه السلام فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق
 قد يكون حراما وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسئلة محض اللغة وهو ان الحرام هل يسمى رزقا أم لا ولا مجال
 للدلائل العقلية في الالفاظ والله أعلم (المسئلة التاسعة) أصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه
 نفق المبيع نفاقا اذا كان مشتركون له ونفقت الدابة اذا ماتت أي خرج روحها ونفاقاء القارة لانها تخرج
 منها ومنه النفق في قوله تعالى ان تبغى نفقا في الارض (المسئلة العاشرة) في قوله وعمار رزقناهم
 ينفقون فوائد (أحدها) أدخل من التبعية صيانة لهم وكفاعة عن الانراف والتبذير المنهي عنه
 (وثانيها) قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به (وثالثها)
 يدخل في الانفاق المذكور في الآية الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب أقسام
 (أحدها) الزكاة وهي قوله في آية التكنز ولا ينفقونها في سبيل الله (وثانيها) الانفاق على النفس وعلى

من تجب عليه نفقته (وثالثها) الاتفاق في الجهاد وأما الاتفاق المندوب فهو أيضا اتفاق اقوله وانفقوا مما
 رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت وأراد به الصدقة اقوله بعده فأصدق واكن من الصالحين فكل هذه
 الاتفاقات داخله تحت الآية لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المدح قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل
 اليك وما أنزل من قبلك وبالأخرة هم يوقنون) اعلم ان قوله الذين يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من آمن
 بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان قبل ذلك مؤمنا بعبودية عيسى عليه السلام أو ما كان مؤمنا بها
 ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لأن
 العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله
 هدى للامة الذين يؤمنون بالغيب فذكر ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول كعبد الله بن
 سلام وأمثاله بقوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك لأن في هذا التخصيص بالذ كر مزيد
 تشريف لهم كما في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال ثم تخصيص عبد الله
 ابن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لأمثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك
 العام ثم نقول أما قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لانزعاب أصحابنا
 وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدى بالباء فالمراد منه التصديق فاذا قلنا فلان آمن بكذا فالمراد انه صدق
 به ولا يكون المراد انه صام وصلى فالمراد بالايمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لأن
 الايمان هاهنا خرج مخرج المخرج والمصدق مع الشك لا يأمن أن يكون كاذبا فهو الى الذم أقرب
 (المسئلة الثانية) المراد من انزال الوحي وكون القرآن منزلا ومنزلا ومنزلا به ان جبريل عليه السلام
 سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به وهذا كما يقال نزات رسالة الامير من القصر والرسالة
 لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من عاقل فينزل ويؤدى في سفلى وقول الامير لا يفارق ذاته ولو كان السامع
 يسمع فينزل ويؤدى بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع وأداء في موضع آخر فان قيل
 كيف سمع جبريل كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم قلنا يحتمل أن يخلق الله
 تعالى له سمعا لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز أن يكون الله خلق
 في اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز أن يخلق الله أصواتا
 متقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيستأنفه جبريل عليه السلام ويخلق له علماض وريابا أنه هو
 العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم (المسئلة الثالثة) قوله والذين يؤمنون بما أنزل اليك هذا
 الايمان واجب لانه قال في آخره وأولئك هم المفلطون فثبت أن من لم يكن له هذا الايمان وجب أن لا يكون
 من لها واذا ثبت انه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لأن
 المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك
 امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بانشرائع النازلة على
 محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التخصيص غير واجب على العامة وأما قوله وما أنزل من قبلك فالمراد به
 ما أنزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد والايمان به واجب على الجملة لأن الله تعالى ما تعبدنا الا به حتى
 يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب عليه الايمان بتلك التفاصيل وأما
 قوله وبالأخرة هم يوقنون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الآخرة صفة الدار الآخرة وسميت بذلك
 لانها متأخرة عن الدنيا وقيل للذي يادينا لانها أدنى من الآخرة (المسئلة الثانية) اليقين هو العلم بالشئ
 بعد ان كان صاحبه شاك فيه فذلك لا يقول القائل يتيقن وجود نفسه وتهيقت ان السماء فوق لما ان
 العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم بالحادث بالامور سواء كان ذلك العلم ضروريا واسم تدلالي فاقول
 القائل يتيقن ما أردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده بالاضطرار ويقول يتيقن ان الاله واحد وان
 كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الاشياء (المسئلة الثالثة) ان الله تعالى

مدحهم على كونهم يتيقنن بالآخرة ومعهم انه لا مدح المرء بأن يقيم وجود الآخرة فقط بل لا يستحق المدح الا اذا اتقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة والكافرين النار روى عنه عليه السلام انه قال يا عجباً كل العجب من الشاغل في الله وهو يرى خلقه وعجباً من يعرف النشأة الاولى ثم ينكر انشاء الآخرة وعجباً من ينكر البعث والنشور وهو في كل يوم وليلة يموت ويحيا يعني النور والبعظة وعجباً من يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور وعجباً من المتكبر الفخور وهو يعلم أن اوله نطفة مذرة وآخره جيفة قدرة قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة (أولها) أن ينوي الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قيل هدى للمتقين نفص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله وأولئك هم المفلحون جواباً عن هذا السؤال كانه قيل الذي يكون مشغولاً بالايان واقامة الصلاة وايتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد وأن يكون على هدى من ربه (وثانيها) أن لا ينوي الابتداء به بل يجعله تابعاً للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله أولئك على هدى من ربهم كانه قيل أى سبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات محتضين بالهدى فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبشرين أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلاً وبالفلاح أجلاً (وثالثها) أن يجعل الموصول الاول صفة للمتقين ويرفع الثاني على الابتداء وأولئك خبره وبكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضاً بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بذوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظاننون انهم على الهدى وطامعون انهم ينالون الفلاح عند الله تعالى (المسئلة الثانية) معنى الاستعلاء في قوله على هدى بيان لتكتمهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعلى الشئ وركبه وظهره فلان على الحق اوعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية مربكاً وامطى الجهل وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بوجوب الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويجرسه عن المطاع والثبته فكانه تعالى مدحهم بالايان بما أنزل عليه أولاً ومدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبهة ثانياً وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان متشككاً في الدين خائفاً وجلالاً لا بد من أن يحاسب نفسه في علمه وعمله ويتأمل حاله فهم ما اذا حارس نفسه عن الاخلال كان مدحاً بما أنه على هدى وبصيرة وانما تذكر هدى ليفيد ضرباً بهم ما لا يبلغ كانه ولا يقدر قدره كما يقال لو أبصرت فلانا لا بصرت رجلاً قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يصبره الا بصير ولا يعمل به الا بصير الا ترى ان نجوم السماء يصبرها البصير ولا يمتدى بها الا العلماء (المسئلة الثالثة) في تكرير أولئك تنبيه على انهم كان ما ثبت اهـم الاختصاص بالهدى ثبت اهـم الاختصاص بالفلاح أيضاً فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل فلم جامع مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله أولئك كالانعام بل هم اضل أولئك هم الغافلون قلنا قد اختلف الخبران هاهنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثم فانه ما متفقان لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شئ واحد كانت الجملة الثانية مقترنة لما في الاولى فهي من العطف بعزل (المسئلة الرابعة) هم فصل وله فائدتان (احدهما) الدلالة على ان الوارد بعده خبر لاصفة (وثانيهما) حصر الخبر في المبتدأ فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يقيد ان الضاحك لا يتحصل الا في الانسان أمالو قلت الانسان هو الضاحك فهذا يقيد ان الضاحك لا يتحصل الا في الانسان (المسئلة الخامسة) معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم يفلحون في الآخرة كما اذا بلغك ان انساناً قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو فقول زيد التائب أى هو الذى أخبرت بتوبته أو على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين فهم هم كما تقول اصاحك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيداً هو هو (المسئلة السادسة) ان الخ الظافر بالمطلوب كانه الذى انتجت

له وجوده نظير ولم تستغلق عليه، والمثلج بالحليم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح ولهذا سمي الزراع
فلا حيا ومشتق الشقة السفلى أفلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحقيقه ان الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما
يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر المطلوب الذي هو التعميم الدائم من غير شوب على وجه الاجلال
والاعظام لان ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات (المسئلة السابعة) هذه الايات تجسك الوعيدية
بها من وجه والمرجئة من وجه آخر أما الوعيدية من وجهين (الاول) ان قوله وأولئك هم المفلحون
يقضي الحصر فوجب فيمن أدخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون من هذا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك
الصلاة والزكاة (الثاني) ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف له تذكير الحكم فيلزم أن
تكون له الفلاح هي فعل الايمان والصلاة والزكاة فمن أدخل بهذه الاشياء لم يحصل له الفلاح فوجب أن
لا يحصل الفلاح أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه
الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الاشياء مفلحوا وان زنى وسرق وشرب الخمر واذا ثبت في هذه الطائفة
تحقق العفو ثبت في غيرهم ضرورة اذا قاتل بالفرق والجواب ان كل واحد من الاحتجاجين معارض
بالآخر فيساقطان ثم الجواب عن قول الوعيدية ان قوله وأولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون في
الفلاح فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بوجهه فانه كيف يكون كاملا
في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز له ان يكون خائفا منه وعن الثاني نفي ان السبب
الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله تعالى والجواب عن قول المرجئة ان
وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لانه يتضمن اتقاء المعاصي واتقاء ترك الواجبات والله أعلم بقوله تعالى
(ان الذين كفروا سواهم عليهم أئذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) اعلم ان في الآية مسائل نحوية ومسائل
أصولية ونحن نأتي عليها ان شاء الله تعالى أما قوله ان فقيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان حرف
والحرف لأمر له في العمل لكن هذا الحرف أشبهه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة
وفيه مقدمات (المقدمة الاولى) في بيان المشابهة واعلم ان هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى أما في
اللفظ فلانها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها وزمت الاسماء كالافعال ويدخلها نون الوقاية نحو وانني
وكانني كما يدخل على الفعل نحو أعطاني وأكرمني وأما المعنى فلانها تفيد حصول معنى في الاسم وهو تأكد
موصوفيته بالخبر كما انك اذا قلت قام زيد فقد تركت قام أفاد حصول معنى في الاسم (المقدمة الثانية) انها
لما أشبهت الافعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران (المقدمة الثالثة) في انها
لم نصبت الاسم ورفعت الخبر وتقريره أن يقال انها الماصرات عاملة قائما أن ترفع المبتدأ والخبر معا أو تنصبهما
معا أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالْعَكْس والاول باطل لان المبتدأ والخبر كانا قبل دخول ان عليهما
مر فوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما مظهر له أثر البتة ولا لها أعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع
الاسمين فلامعنى للاشتراك والفرع لا يكون أقوى من الاصل والقسم الثاني أيضا باطل لان هذا أيضا
مخالف لعمل الفعل لان الفعل لا ينصب شيئا مع خلقه عمارة فعه والقسم الثالث أيضا باطل لانه يؤدي
الى التسوية بين الاصل والفرع فان الفعل يكون عمله في الفاعل أو لا بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل
الحرف هاهنا كذلك لحصلت التسوية بين الاصل والفرع ولما بطلت الاقسام الثلاثة تعين القسم الرابع
وهو انها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا مما ينبغي على ان هذه الحروف دخيلة في العمل لأصلية لان تقديم
المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الاصل فذلك يدل هاهنا على ان العمل لهذه الحروف ليس
بثابت بطريق الاصل بل بطريق عارض (المسئلة الثانية) قال البصريون هذا الحرف ينصب الاسم
ويرفع الخبر وقال الكوفيون لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك حجة البصريين ان
هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تأثير في الرفع والنصب فهذه الحروف
يجب أن تكون كذلك حجة الكوفيين من وجهين (الاول) ان معنى الخبرية باقية في خبر المبتدأ وهو أولى

بإقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة وإذا كانت الخبرية رافعة استحبال ارتفاعه بهذه الحروف فهذه مقدمات
ثلاثة (أحداها) قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لأن المراد من الخبرية كون الخبر مسندا إلى المبتدا
وبعد دخول حرف إن عليه فذلك الاسناد باق (وثانيها) قولنا الخبرية هاهنا مقتضية للرفع وذلك لأن
الخبرية كانت قبل دخول أن مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقتضى لأن العدم لا يصلح أن
يكون جزءا من المقتضى فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع لأن المقتضى بتمامه لو حصل ولم
يؤثر لكان ذلك مانعا وهو خلاف الأصل (وثالثها) قولنا الخبرية أولى بالاقتضاء ويأني من وجهين
(الأول) أن كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته وذلك الحرف أجنبي مبين عنه وكما أنه مبين عنه فغير مجاور
له لأن الاسم يتخللها (الثاني) أن الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد
منهم مسندا إلى الغير أما الحرف فانه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي فانه ليس فيه اسناد فكأن
مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل فاذا ثبت ذلك كانت الخبرية بإقتضاء الرفع
لأجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهة للفعل (ورابعها) لما كانت الخبرية أقوى
في اقتضاء الرفع استحبال كون هذا الحرف رافعا لأن الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى وإذا كان كذلك
فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم إليه لكان
ذلك تخصيصا للجماع وهو محال (الوجه الثاني) أن سبويه وافق على أن الحرف غير أصل في العمل
فيه كون أعماله على خلاف الدليل ومما ثبت على خلاف الدليل يقتدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع
بأعمالها في الاسم فوجب أن لا يعملها في الخبر (المسئلة الثالثة) روى الأتباري أن الكندي
المتفلسف ركب إلى المبرد وقال إني أجدي في كلام العرب حشوا أجدا العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول إن
عبد الله قائم ثم تقول إن عبد الله لقائم فقال المبرد بل المعاني مختلفة لا اختلاف اللفاظ فقوله عبد الله
قائم اخبار عن قيامه وقوله إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقوله سم إن عبد الله قائم جواب
عن انكار منكر لقيامه واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها انما تذكر جوابا لسؤال السائل بأن قال
انارأيانهم قد ألزموها الجملة من المبتدا والخبر إذا كان جوابا للقسم نحو والله أن زيد امنطلق ويدل عليه
من التنزيل قوله ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انما مكالة في الارض وقوله في أول
السورة نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم قتيبة آمنوا بربهم وقوله فان عصوا فقل إني بري مما تعملون وقوله
قل إني نهيتم أن أعبد الذين تدعون من دون الله وقوله وقل إني أنا النذير المبين واشباه ذلك مما يعلم أنه يدل
على أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجب به الكفار في بعض ما جادلوا ونظروا فيه وعليه قوله فأتينا
فرعون فقولا اننا رسول رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين وفي قصة
السهرة اننا إلى ربنا منقلبون اذ من الظاهر انه جواب فرعون عن قوله آمنتم له قبل ان آذن لكم وقال عبد
القاهر والتهنيت انما للتأكييد وإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحجج هناك إلى أن
وانما يحتاج إليها إذا كان السامع ظن الخلاف ولذلك تراها تزداد حسنا إذا كان الخبر بأمر يهد مثله
كقول أبي نواس

عليك باليأس من الناس • ان غنى نفسك في اليأس

وانما حسن موقعها لأن الغالب ان الناس لا يحسمون أنفسهم على اليأس وأما جعلها مع اللام جوابا
للمتكبر في قولك ان زيدا القائم جيد لانه اذا كان الكلام مع المتكبر كانت الحاجة إلى التأكييد أشد وكما
يحتاج إلى أن يكون الانكار من السامع احتمل أيضا أن يكون من الحاضرين واعلم انها قد تفي • اذا ظن
المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني اليه احسان فعاملي بالسوء فكانك ترد على نفسك
ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ في الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن أم مريم قالت رب اني وضعتنا
أننى والله أعلم بما وضعت وكذلك قول نوح عليه السلام قال رب ان قومي كذبون أما قوله تعالى الذين

كفروا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه صعب على المتكلمين ذكر حدة الكفر وتحقيق القول
فيه ان كل ما ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم انه ذهب اليه وقال به فاما ان يعرف صحة ذلك النقل
بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد (أما القسم الاول) وهو الذي عرف بالضرورة بحجج الرسول
عليه السلام به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدق في ذلك فاما بان لا يصدق في جميعها أو بان
لا يصدق في البعض دون البعض فذلك هو الكافر فاذا الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم
بالضرورة بحججه به ومثاله من أنكر وجود الصانع أو كونه عالما قادرا مختارا أو كونه واحداً أو كونه منزها
عن النقائص والآفات أو أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التي علمنا
بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الربا
والخمر فذلك يكون كافرا لانه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذي يعرف بالدليل
انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم أولادانه وانه مرفق أو غير مرفق وانه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل
بالتواتر القاطع للعدر بحججه عليه السلام بأحد القواين دون الثاني بل انما يعلم صحة أحد القولين وبطلان
الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره ولا الاقرار به داخل في ماهية الايمان فلا يصح كون موجبا
للكفر والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزءا ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم
أن لا يحكم بإيمان أحد الا بعد أن يعرف انه هل يعرف الحق في تلك المسئلة ولو كان الامر كذلك
لاشهر قوله في تلك المسئلة بين جميع الأمة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل ذلك دل على انه عليه
السلام ما وقف الايمان عليها واذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الايمان ولا انكارها موجبا
للكفر ولا جليل هذه المساعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا تكفر أرباب التأويل وأما الذي لا سبيل اليه
الابرواية الاتحاد فظاهر انه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر ان قيل يطل
ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشدة الزنار وأمثالهما فانه كفر مع ان ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق
الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة بحججه به قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست كفر لان
التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه لا يبنى الحكم في أمثال هذه الامور
على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معارف وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان
الظاهرة مدار الاحكام الشرعية ولبس الغيار وشدة الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول
عليه السلام فانه لا يأتي بهذه الافعال فثبت أني به ادل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفزع الاحكام
عليها لانها في أنفسها كفر فهذا هو الكلام المختص في هذا الباب والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله
ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والاخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون الخبر عنه
متقدما على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله عن شيء ماض مثل قوله
ان الذين كفروا أو انما نحن نزلنا الذكروا لانه لما قطنوا انا أنزلناه في ليلة القدر انا أرسلنا نوحا على ان كلام
الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات أو كان شيئا آخر قالوا لان الخبر على هذا الوجه
لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بالخبر عنه والقديم يستحيل أن يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل
أن يكون قديما فيجب أن يكون محدثا أجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين (الاول) ان الله
تعالى كان في الازل عالما بأن العالم سيوجد فلما وجد انقلب العلم بأنه سيوجد في المسئلة قبل علمائه قد
حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز أيضا أن يقال ان خبر الله تعالى في الازل كان
خبرا بأنهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى
(الثاني) ان الله تعالى قال ابتد خلق المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد لا بد وأن ينقلب ذلك الخبر الى انهم
قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسئلتنا مثله أجاب المستدل
أولا عن السؤال الاول فقال عند أبي الحسين البصري وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكيف لا

والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لولبق حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما وإذا كان كذلك
وجب تغير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة (وعن الثاني) أن خبر الله تعالى وكلامه أصوات
مخصوصة فنقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام معناه أن الله تعالى تكلم به - هذا الكلام في الوقت المتقدم على
دخول المسجد لأنه تكلم به بعد دخول المسجد فنظيره في مسئلتنا أن يقال أن قوله أن الذين كفروا تكلم الله
تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله إلا أنه متى قيل ذلك كان اعترافا بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصل في الأزل
وهذا هو المقصود أجاب القائلون بالقدم بأننا لو قلنا أن العلم يتغير بتغير العلوم لكنا متما أن نقول بأن العالم
سيوجد كان حاصل في الأزل أو ما كان فان لم يكن حاصل في الأزل كان ذلك نصريحا بالجهل وذلك كفر
وان قلنا أنه كان حاصل في الأزل يقتضي زوال القديم وذلك سد باب اثبات حدوث العالم والله أعلم
(المسئلة الثالثة) قوله أن الذين كفروا صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم أنه
لنزاع في أنه ليس المراد منها هذا الظاهر لأن كثيرا من الكفار أسلموا فقلنا أن الله تعالى قديم تكلم بالعالم
ويكون مراده الخاص أما لاجل أن القرينة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة
في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبس وظهور المقصود ومثاله ما إذا كان للانسان
في البلد جمع مخصوص من الأعداء فإذا قال أن الناس يؤذوني فهم كل أحد من مراده من الناس ذلك الجمع
على التعيين وأما لاجل أن التكلم بالعالم لا رادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقروفا به عند من يجوز
تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشئ من صيغ العموم على
القطع بالاستغراق لاحتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول
صلى الله عليه وسلم فلا جرم حسن ذلك وأقصى ما في الباب أن يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث
لم نعرفها علمنا أنها ما وجدت إلا أن هذا الكلام ضعيف لأن الاستدلال بعدم الوجود على عدم الوجود
من أضعف الامارات القديمة لالطعن فضلا عن القطع وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعدم ومات
الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف والله أعلم ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال أن قوله أن
الذين كفروا لا يؤمنون كأنه يقضي لقوله أن الذين كفروا يؤمنون وقوله أن الذين كفروا يؤمنون لا يصدق
إلا إذا آمن كل واحد منهم فإذا ثبت أنه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي
على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الايمان عن واحد منهم لأنه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت
أن ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان فنثبت أن قوله أن الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في إجرائه على ظاهره
أن لا يؤمن واحد منهم فكيف إذا لم يؤمن الكثير منهم (والجواب) أن قوله أن الذين كفروا صيغة
الجمع وقوله لا يؤمنون أيضا صيغة جمع والجمع إذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فعلمنا أن كل واحد منهم
لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور (المسئلة الرابعة) اختلف أهل التفسير في المراد منه
بقوله الذين كفروا فقال قائلون أنهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكفون
الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس رضي الله عنهم وأقوال آخرون بل المراد قوم من المشركين كالبيهقي
وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم وهم الذين يجحدوا بعد البينة وأنكروا بعد المعرفة ونظيره
ما قال تعالى فأعرض أكرمهم فهم لا يسمعون وقالوا فلوننا في أكنة مما ندعونا إليه وكان عليه السلام
حرصا على أن يؤمن قومه جميعا حيث قال الله تعالى له فلهك باخع نفسك على أثارهم إن لم يؤمنوا بهذا
الحديث أسفا وقال أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم أنه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام أنهم
لا يؤمنون لقطع طمعه عنهم ولا يتأذى بسبب ذلك فان اليأس إحدى الراحتين أما قوله تعالى سواء عليهم
أأذرتهم أم لم تذرتهم لا يؤمنون ففهم مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف سواء اسم بمعنى
الاستواء وصف به كما يوصف بالصادق ومنه قوله تعالى تعالوا إلى كلمة سواء ينشأ ويحكم في أربعة أيام سواء
للسائين معنى مستوية فكانه قيل أن الذين كفروا مستوية عليهم انذار وعندهم (المسئلة الثانية)

في ارتفاع سواء قولان (أحدهما) ان ارتفاعه على انه خبرلان وأندرتهم أم لم تنذرهم في موضع
الرفع به على الفاعلية كانه قيل ان الذين كفروا مستوعبون انذارك وعدمه كما تقول ان زيدا مختصم أخوه
وابن عمه (الثاني) أن تكون أندرتهم أم لم تنذرهم في موضع الابداء وسواء خبره مقدما بمعنى سواء عليهم
الانذار وعدمه والجملة خبرلان واعلم ان الوجه الثاني أولى لان سواء اسم وتزليه بمنزلة الفعل يكون تركا
لظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز واذا ثبت هذا فنقول من المعلوم ان المراد وصف الانذار وعدم الانذار
بالاستواء فوجب أن يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما وذلك يدل على ان تقديم الخبر على المبتدأ جائز
ونظيره قوله تعالى سواء يحياهم ومماتهم وروى سيبويه قوله سمعني انا ومشيئهم من يشئون أما
الكوفيون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين (الاول) المبتدأ ذات والخبر صفة والمذات قبل
الصفة بالاستحقاق فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياسا على نواحي الاعراب والجامع التبعية المعنوية
(الثاني) ان الخبر لا بد وأن يتضمن الضمير فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذكروانه غير جائز لان
الضمير هو اللفظ الذي أشبه به الى أمر معلوم فقبل العلم به امتنعت الإشارة اليه فكان الاضمار قبل الذكر
محالا أجاب البصريون عن الاول بأن ما ذكرتم يقتضي أن يكون تقدم المبتدأ أولى لأن يكون واجبا
(وعن الثاني) ان الاضمار قبل الذكروانه في كلام العرب كقولهم في يته يؤتى الحكم قال تعالى
فارجس في نفسه خيفة موسى وقال زهير

من يلق يوماعلى علانه هرما • يلق السماحة منه والتدى خلقا

والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن اتيا
بكلام منتظم ومنهم من قدح فيه بوجوه (أحدها) ان قوله أنذرتم أم لم تنذرهم فعل وقد أخبر عنه بقوله
سواء عليهم وتطيره قوله ثم بداهم من بعد مارأوا والآيات ليسجننه حتى حين فاعل بدها وليسجننه (وثانيها)
ان الخبر عنه بأنه فعل لا بد وأن يكون فعلا فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فان قيل الخبر عنه بأنه فعل هو تلك
الكلمة وتلك الكلمة اسم قلنا نعم هذا الخبر عنه بأنه فعل اذ لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا
والتحقيق ان الخبر عنه بأنه فعل اما أن يكون اسما أو لا يكون فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا لان الاسم
لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه (وثالثها) انا اذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فقد أخبرنا
عنه بأنه لا يخبر عنه والخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسما لزم اننا قد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يخبر عنه وهذا
خطأ وان كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء لما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن بنا
حاجة الى ترك الظاهر أما جهور النحويين فقد أطبقوا على انه لا يجوز الاخبار عن الفعل فلا يجرم كان
التقدير سواء عليهم انذارك وعدم انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد وأن يكون لفائدة
زائدة أما في المعنى أو في اللفظ فمثل تلك الفائدة هاهنا قلنا قوله سواء عليهم أنذرتم أم لم تنذرهم معناه سواء
عليهم انذارك وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا قد باغوا في الاصرار والججاج والاعراض عن
الآيات والدلائل الى حالة ما بقى فيهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سواء عليهم
انذارك وعدم انذارك لما أفاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال أنذرتم أم لم تنذرهم
أفاد ان هذه الحالة انما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقد بينا ان
المقصد من هذه الآية ذلك (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشف الهمزة وأم مجزئتان اعني الاستفهام
وقد انسخ عنهما معنى الاستفهام رأسا قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء
كقوله اللهم اغفر لنا أيها العاصية يعني ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما ان ذلك جرى
على صورة النداء ولا نداء (المسئلة الخامسة) في قوله أنذرتم ست قرائن اما من تزني محقة بينهما ألف
أولا ألف بينهما أو بأن تكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف أولا ألف بينهما وبجذف حرف
الاستفهام وبجذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح فان قيل فاته قول فيمن يقبب الثانية

ألقا قال صاحب الكشف هو لاحن خارج عن كلام العرب (المسئلة السادسة) الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تأثير الانذار في الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بحجب المنفعة وهذا الموضع موضع المبالغة وكان ذكر الانذار أولى أما قوله لا يؤمنون ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشف هذه اما أن تكون جملة مؤكدة للبعث قبلها أو خبرا لان والجملة قبلها اعتراض (المسئلة الثانية) احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما شبهها من قوله لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأرقعه معودا وقوله ثبت يد أبي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه تعالى أخبر عن شخص معين انه لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم اما الجهل واما الحاجة وهذا محال لان على الله والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر هذا في صورة العلم وهو انه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فكان صدوره الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الايمان لانه انما يكون عالما لو كان مطابقا للعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم أن يجتمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال فالامر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين بل أمر بالجمع بين العدم والوجود وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو انه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالايمان البتة والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه وما أخبر عنه انهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكافين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه في قوله يريدون أن يبدلوا كلام الله قل ان تتبعونا كدلكم قال الله من قبل فثبت ان القصد الى تكوين ما أخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد تبديل كلام الله تعالى وذلك منهى عنه ثم ههنا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة فحاولوا الايمان منهم تكون قصد الى تبديل كلام الله وذلك منهى عنه وترك محاولة الايمان يكون أيضا مخالفة لامر الله تعالى فيكون الذم حاصل على الترك والفعل فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتملوا على دفعه فأتوا بشيء مقنع وأما ذكر أقصى ما ذكره بعون الله تعالى وتوفيقه فآيات المعتزلة لنا في هذه الآية مقامان (المقام الاول) بيان انه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان (المقام الثاني) بيان الجواب العقلي على سبيل التخصيص أما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه (أحدها) ان القرآن مملوء من الآيات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبها وكذا قوله وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لا بليس ما منعك أن تسجد وقول موسى لا خيه ما منعك اذ رأيتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنكم لم أذنت لهم لم تحترم ما أحل الله لك قال صاحب بن عباد في فصل في هذا الباب **ك**يف يأمره بالايمان وقد منعه عنه وبنهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول اني تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول اني تؤذون وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم ليس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدتهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال

فأين تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين (وثانيها) ان الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين ان لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولوانا اهل كتابهم بعذاب من قبلنا لوالوا ربنا لولا أرسلنا رسولا فينا لتضلوا ولا يقتنع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فلما بين انه ما بقي لهم عذرا الا وقد أزاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من أعظم الأعداء وأقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع (وثالثها) انه تعالى حكى عن الكفار في سورة حم السجدة انهم قالوا قلوا فينا في كنة سماتنا ونالنا وفي آذاننا وقرنا ثم اذ كرا الله تعالى ذلك ذمنا لهم في هذا القول فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه (ورابعها) انه تعالى أنزل قوله ان الذين كفروا الى آخره ذمنا لهم وزجرنا عن الكفر وتشبيحا لفعالهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعشى معذورا في أن لا يمشي (وخامسها) القرآن انما أنزل ليكون حجة لله ورسوله عليهم لا أن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم أن يقولوا اذا علمت الكفر واخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال ومعلوم ان هذا محال الاجواب لله ولا رسوله عنه لو ثبت ان العلم والخبر يمنع (وسادسها) قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كافيه لما كان نعم المولى بل كان بنس المولى ومعلوم ان ذلك كفر قالوا فثبت به هذه الوجوه انه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يمكن كون مانعا عن الايمان (المقام الثاني) قالوا ان الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه (أحدها) انه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع والذي علم عدم وقوعه يكون بمنع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع والذي يكون كذلك لم يكن لا قدرة فيه أثره ما لم يمنع فلا قدرة عليه فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء أصلا وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يمنع من امكان وجوده (وثانيها) ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته يمكن الوجود فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم وقد بينا انه محال (وثالثها) لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادرا على شيء أصلا لان الذي علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه والذي علم عدمه كان بمنع الوقوع والمنع لا قدرة عليه فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شيء أصلا فكانت حركته وسكاته جارية بحجى حركات الجمادات والحركات الاضطرابية للحيوانات لكتاب البديهة فلو فساد ذلك فان رعى انسانا بالاجرة حتى شجبه فانما ندّم الرأى ولا ندّم الاجرة ونذكر بالبديهة تفرقة بين ما اذا سقطت الاجرة عليه وبين ما اذا لكمه انسان بالاختيار ولذلك فان العقل بعبادة عقولهم يمدح المحسن وذم المسمى ويلتمسون وبأمرهم ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك (ورابعها) لو كان العلم بعدم مانعا للوجود لكان أمر الله تعالى للكافر بالايمان أمرا باعدام علمه وكما انه لا يليق به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يليق به أن يأمرهم بأن يعدموه علمه لان اعدام ذات الله وصفاته غير معقول والامر به سفه وعيب فدل على ان العلم بالعدم لا يمكن كون مانعا من الوجود (وخامسها) ان الايمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات نظرا الى ذاته وعينه فوجب أن يعلم الله تعالى من الممكنات الجائزات اذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمنع وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع مع على الشيء الواحد كونه من الممكنات ~~و~~ وانه ليس من الممكنات وذلك محال (وسادسها) ان الامر بالمحال سفه وعيب فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده أيضا بكل أنواع السفه فما كان يمنع وروده باظهار المعجزة على يد

الكاذبين ولا انزال الا كاذيب والباطيل وعلى هذا التقدير لا يبقى ونفوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القرآن بل يجوز ان يكون كله كذباً وضعها ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان (وسابعها) انه لو جاز ورود الامر بالمحال في هذه الصورة لجاز ورود امر الاعيان بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهواء وان يقال لمن قيد يده ورجلاه وأتى من شاطئ جبل لم لا نظير الى فوق ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من الوجود (وثامنهما) لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجسمادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة لتبليغ التكليف اليها حالاً بعد حال ومعلوم ان ذلك مخبرية وتلاعب بالدين (وثاسعها) ان العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لاغنى العلم عن القدرة والارادة فوجب أن لا يكون الله تعالى قادراً امره بما محتساراً وذلك قول الفلاسفة القائلين بالوجوب (وعاشرها) الآيات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وأى حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال (المقام الثالث) الجواب على سبيل التفصيل ولله معتزلة فيه طريقتان (الاول) طريقة أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار فانما قلنا لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لا نقبل علمه جهلاً قالوا خطأ قول من يقول انه ينقلب علمه جهلاً وخطأ أيضاً قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامسك عن القولين (والثاني) طريقة الكهبي واختيار أبي الحسين البصري ان العلم بتبع المعلوم فاذا فرضت الواقع من العبد هو الايمان عرفت ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بل لا عن الايمان عرفت ان الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بل لا عن الايمان فهذا فرض علمه بل لا عن علم آخر لانه تغير العلم فهذان الجوابان هما اللذان عليهم ما اعتمد بهور المعتزلة واعلم ان هذا المبحث صار منشأً لاضلالات عظيمة فمنها ان منكري التكليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام أهل الخبر فوجدناه قويا قاطعاً وهذا الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة بجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة في ان مع القول بالخبر لا يجوز التكليف ويقبح والجواب الذي ذكره أهل الخبر ضعيف جداً فصار مجموع الكلامين كلاماً مقوياً في نفي التكليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين في القرآن قالوا الذي قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على انه لا يمنع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه والذي قاله الخبرية من ان العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه فدل على ان القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه وذلك من أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فويل له الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد بل غيره وبدل والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل الخبر وأهل القدر ومنها ان المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة فان كلام أهل الخبر في نهاية القوة في اثبات الخبر وكلام أهل القدر في بيان انه متى ثبت الخبر بطل التكليف بالكيفية في نهاية القوة فيستولد من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدح والتكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر والاضلال وعند هذا قيل من تعمق في الكلام ترندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم انه سبحانه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البدء على الله تعالى وقال ان قوله ان الذين كفروا سواهم أم لم تنذرهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز له أن يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب فراراً من تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى التشنيعات فانما الجوابان اللذان عليهم ما اعتمد القوم في نهاية الضعف أمّا قول أبي علي وأبي هشام والقاضي خطأ قول من يقول انه يدل وخطأ قول من يقول انه لا يدل

ان كان المراد منه الحكم فساد القسمين كان ذلك - كما يفاد الذي والاثبات وذلك لا يرضيه العقل وان كان
معناه ان أحدهما - حق لكن لا أعرف ان الحق هو انه يدل او لا يدل كفي في دفعه بتقرير وجه الاستدلال فانما لما
بين ان العلم بالعدم لا يحمل الامع العدم فلو حصل الوجوب - ودمعه لكان قد اجتمع العدم والوجود معا ولا يمكن
العقل من تقرير كلام أوضح من هذا وأقل مقدمات فيه وأما قول الكعبي في نهاية الضعف لانا وان كالا
نذكر ان الله تعالى كان في الازل عالما بوجود الايمان أو بعده له لكانه - لم ان العلم بأحد هذين الأمرين كان
حاصلا وهو الا ان أيضا حاضر فلو - حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين
ولو قيل بأن ذلك العلم لا يتيقن كان ذلك اعترافا بانقلاب العلم وجهه لا وهذا آخر الكلام في هذا البحث واعلم ان
الكلام المعنوي هو الذي تقدمت وبقي في هذا الباب أمور أخرى اقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة (أحدها)
روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل
فقال يا أبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول
ان ثبت يد أبي لهب وقوله ذرفي ومن خلقت وحيدا الى قوله سأصلي بغيري ان هذا ليس في أم الكتاب والله
تعالى يقول -م والكتاب المبين الى قوله وانه في أم الكتاب لدينا العلي - حكيم فما الكفر الا هذا يا أبا عثمان فسكت
عمرو هنية ثم أقبل على - فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على أبي لهب من لوم ولا على الوليد من لوم فلما
سمع الرجل ذلك قال أتقول يا أبا عثمان ذلك هذا والله الذي قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكي
أيضا انه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن ثبت
أكانت في اللوح المحفوظ فقال عمرو ليس هكذا كانت بل كانت ثبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب فقال له
الرجل هكذا ينبغي أن تقرأ اذا قلنا الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر
ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن (وثانيها) روى القاضي في كتاب
طبقات المعتزلة عن ابن عمر ان رجلا قام اليه فقال يا أبا عبد الرحمن ان أقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر
ويقتلون النفس التي - رّم الله الابالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدافغضب ثم قال سبحان الله
العظيم قد كان في علمه انهم يفعلونها فلم يحملهم -م علم الله على فعلها - حدثني أبي عن ابن الخطاب انه سمع رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلمت لكم والارض التي أقلتكم فكما
لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى وكما لا تحملكم
السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله تعالى عليها واعلم ان في الاخبار التي يرويها
الجبرية والقدرية كثرة والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق بالرسول أن يقول مثل ذلك
وذلك لانه متناقض وفاسد أما المتناقض فلان قوله وكذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله صريح
في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض وأما انه فاسد فلا يبين ان العلم بعدم الايمان ووجود
الايمان متناقضان فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات أما
السماء والارض فانهما لا ينافيان شيئا من الاعمال فظهر أن تشبيه احدي الصورتين بالآخرى لا يصدر الا
عن جاهل أو متجاهل وجل - منصب الرسالة عنه (وثالثها) الحديثان المشهوران في هذا الباب أما الحديث
الاول فهو ما روى في الصحيحين عن الامش عن زيد بن وهب عن عبيد الله بن مسعود قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة
مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات فيكتب
رزقه وأجله وعمله وثقي أم سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان أحدكم لم يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون
بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وان أحدكم لم يعمل بعمل أهل
النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وحكي
الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الامش يقول هذا لكذبته ولو سمعت زيد بن

وهب يقول هذا ما أحببته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا الرددته ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقات ليس على هذا أخذت ميثاقا وأما الحديث الثاني فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام فإن موسى قال لا آدم أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة فقال آدم أنت الذي اصطفاك الله لرسالته ولكلامه وأنزل عليك التوراة فهل تجد الله قدوة على قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه (أحدها) أن هذا الخبر يقتضي أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وأنه غير جائز (وثانيها) أن الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ (وثالثها) أنه قال أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة وقد علم موسى أن شقاء الخلق وأخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم بل الله أخرجه منها (ورابعها) أن آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحججوا بها والمباطل ذلك علمنا فإد هذه الحجة (خامسها) أن الرسول عليه السلام صوب آدم في ذلك مع أننا إنما نعلم بصلوبه بصلوبه اذ ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه (أحدها) أنه عليه السلام سكت ذلك عن اليهود لانه حكاه عن الله تعالى أو عن نفسه والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية إلا أن الراوي حين دخل ما منع الا هذا الكلام فظن أنه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود (وثانيها) أنه قال فحج آدم منصوبا أي أن موسى عليه السلام غلبه وجعله محجوبا وأن الذي أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر (وثالثها) وهو المعتقد أنه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي حمل على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم أن خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب أن الله تعالى كان قد كتب علي أن أخرج من الجنة إلى الأرض وأكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كأغلوب واعلم أن الكلام في هذه المسئلة طويل جدا والقرآن مألوم منه وسنستقصي القول فيها في هذا التفسير إن قدر الله تعالى ذلك وفيما ذكرناه هنا كفاية قوله تعالى

(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أنهم لا يؤمنون أخبر في هذه الآية بالسبب الذي لا جرم له يؤمنوا وهو الختم والكلام ههنا يقع في مسائل (المسئلة الأولى) الختم والكنم اخوان لأن في الاستيثاق من الشيء يضرب الخاتم عليه كقوله وتغطية لثلاثي وصل اليه ولا يطلع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاء اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالغصاة والعمامة (المسئلة الثانية) اختلف الناس في هذا الختم أما القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبه ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سبيبا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما أن يكون قادرا على تركه أو لا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء فالأمر أن يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها أو لا يتوقف فان لم يتوقف فتد وقع الممكن لا عن مرجح وتجوز به يقتضي القدرح في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفي الصانع وهو محال واما ان توقف على المرجح فذلك المرجح اما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أو لا من فعل الله ولا من فعل العبد لا جائز أن يكون من فعل العبد والالزم التسلسل ولا جائز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد لانه يلزم حدوث شيء لا مؤثر وذلك يبطل القول بالصانع فنبت ان كون قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على أن ينضم اليها مرجح هو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم ذلك المرجح الى تلك القدرة فالأمر أن يصير تأثير القدرة في ذلك الاثر واجبا أو جائزا أو ممتنعا والثاني والثالث باطل فتعين الأول وانما

فلما انه لا يجوز أن يكون جائزا لانه لو كان جائزا لكان يصح في العقل أن يحصل بمجموع القدرة مع ذلك
المرجح تارة مع ذلك الاثر واخرى منفكاً عنه فلنفرض وقوع ذلك لأن كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض
وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب عليه الاثر فاختصاص أحد الوقتين
بترتب ذلك الاثر عليه أما أن يتوقف على انضمام قرينة اليه أولا يتوقف فان توقف كان المؤثر هو ذلك
المجموع مع هذه القرينة الزائدة لذلك المجموع وكذا قد فرضنا أن ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف
وأضافه عود التفسير في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد آخر لم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف
فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للاثر واخرى بحيث لا يكون مصدرا له مع انه لم يميز
أحد الوقتين عن الاخر بأمر ما البينة فيكون هذا قولاً بترجح الممكن لأن مرجح وهو محال فثبت أن عند
حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الاثر جائزا وأما انه لا يكون ممنوعاً فظاهر والالكان مرجح
الوجود مرجحاً للعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب
الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازماً لأن قبل
حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممنوعاً وبعد حصوله يكون واجباً واذا عرفت هذا كان خلق الداعية
الموجبة للكفر في القلب ختماء على القلب ومنعاً له عن قبول الايمان فانه سبحانه لما حسم عليهم بأنهم
لا يؤمنون ذكر عقبيه ما يجري مجرى السبب الموجب له لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول والعلم بالمعلول
لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلة فهذا قول من أضاف جميع المحدثات الى الله تعالى وأما المعتزلة فقد
قالوا انه لا يجوز ابراء هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية
الاولى وزادوا ههنا بأن الله تعالى قد كذب المرجح فالذين قالوا ان على قلوبهم كلاً وغطايتهم عن
الايمان وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلاً وقال فاعرض أكثرهم فهم
لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا انهم ممنوعون
عن الايمان ثم قالوا بل لا بد من حمل الختم والغشاوة على أمور آخر ثم ذكر وافي وجوهاً (أحدها) أن القوم لما
أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالألف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن
الشيء وصده عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كانوا مسدودة لا تبصر شيئاً وكان بأذانهم وقراحتهم لا يخلص
اليهم الذكروا ثم أضيف ذلك الى الله تعالى لأن هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلق ولهذا قال تعالى بل
طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون كدليل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فأعقبهم فبقا في قلوبهم الى يوم
يلقونه (وثانيها) انه يكفي في حسن الاضافة أدنى سبب فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر الا ان
الله تعالى لما كان هو الذي أقدره أسند اليه الختم كما يسند الفعل الى السبب (وثالثها) انهم لما
أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكروا كان ذلك عند إيراد الله تعالى عليهم الدلائل أضيف ما فعلوا الى الله
تعالى لأن حدوته انما اتفق عند إيراد الله تعالى دلائل عليهم كقوله تعالى في سورة براءة زادتهم رجسا الى
رجسهم أي ازدادوا بها كفراً الى كفرهم (ورابعها) انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل
الايمان لهم الا بالتقسر والالقاء الا ان الله تعالى ما أقهرهم عليه لئلا يطل التكليف فعبثاً ترك التقسر
والالقاء بالختم اشعاراً بأنهم الذين انتهوا في الكفر الى حيث لا يتناهون عنه الا بالتقسر وهي الغاية القصوى
في وصف لجأهم في الفنى (وخامسها) أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تمكيباً من قولهم
قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقرو من بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية والتكميم قوله لم يكن
الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منهم حتى تأتيهم البينة (وسادسها) الختم على قلوب
الكفار من الله تعالى هو الشهادة منهم عليهم بأنهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بأنهم لا اتقى الذكروا لا تقبل الحق
وعلى ألسنتهم بأنهم لا تصفى الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن تختم على ما يقوله فلان أي تصدقه

وتشهد بأنه حق فآخبر الله تعالى في الآية الأولى بأنهم لا يؤمنون وأخبر في هذه الآية بأنه قد شهد بذلك وحفظه عليهم (وسابعها) قال بعضهم هذه الآية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع في الدنيا اعتبارا بهم في العاجل كما يعمل الكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال انها محرومة عليهم أربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين ونحو هذا من العقوبات المجلة للمسلم الله تعالى فيها من العبرة لعباده والصلاح لهم فيكون هكذا ما فعل بهؤلاء من الختم والطبع الانهم اذا صاروا بذلك الى أن لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عن مسيح وقد أسقط الله التكليف عن يعقل بعض العقل كن قارب البلوغ ولما ننكر أن يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم أن ذلك أصلح لهم كما قد يذهب بعقوباتهم ويعمى أبصارهم ولكن لا يكونون في هذا الحال مكافين (وثامنها) يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والتدنى في عينه والطنين في أذنه فيفعل الله كل ذلك بهم ايضا سبق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما قد فعل بنى اسرائيل فتأهوا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي صلى الله عليه وسلم ودلالة كالحجر الذي أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى أنه أصلح للعباد (وتاسعها) يجوز أن يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد أخبرنا به عنهم قال ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم غميا وبكا ودمعا وقال ونحشر الجرمين يومئذ ذرعا وقال اليوم نختم على أفواههم وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون (وعاشرها) ما حكمه عن الحسن البصري وهو اختيار أبي علي الجبائي والقاضي أن المراد بذلك علامة وسمة يجعلها في قلب الكفار ومعهم فستدل الملائكة بذلك على أنهم كفار وعلى أنهم لا يؤمنون أبدا فلا يعد أن يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال أولئك كتب في قلوبهم الايمان وسيتذ الملائكة يحبونه ويسبغفرون له ويكون قلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه وباعنونه والفائدة في تلك العلامة اتمام صلحة عائدة الى الملائكة لانهم متى علموا تلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر والى المكلف فانه اذا علم انه متى آمن فقد أحبه أهل السموات صار ذلك مرغبا له في الايمان واذا علم انه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه وباعنونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمنع لاننا نعلم بعد ختم الكتاب أن نفكه ونقرأه ولأن الختم هو بمنزلة أن يكتب على جبين الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذلك هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمة عن قلبه بأن يأتي بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما يخص القلب والسمع بذلك لان الأدلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والأدلة العقلية لا تستفاد الا من جانب القلب وهذا يخصهما بالذكر فان قيل افترضنا الغشاوة في البصر ايضا على معنى العلامة قلنا لا لاننا نعلم ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته أما الغشاوة فحقيقة تغطى المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حله على الجواز وهو تشبيه حالهم بحال من لا يتفقه بصيرة في باب الهداية فهذا مجموع أقوال الناس في هذا الموضع (المسئلة الثالثة) الالفاظ الواردة في القرآن القرية من معنى الختم هي الطبع والكنان والرين على القلب والورق في الاذان والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة (فالقسم الاول) وردت دلالة على حصول هذه الاشياء قال كلاب ران على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وطبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون اينذر من كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء أموات غير أحياء في قلوبهم مرض (والقسم الثاني) وردت دلالة على انه لا مانع البتة وما منع الناس أن يؤمنوا لئن شاء فليؤمن ومن شاء

فليكن لا يكاف الله نفسا الاوسعها وما جعل علمكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق بالباطل والقرآن علوه من هذين القسمين وصار لكل قسم منهم ما تمسكوا طائفة فصارت الدلائل السمعية لكونهم امن الطرفين واقعة في حيز التعارض أما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الاشارة اليها وبالجملة فهذه المسئلة من أعظم المسائل الاسلامية وأكثرها شعبا وأشدّها شغبا ويحكي ان الامام أبا القاسم الانصارى سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسئلة فقال لا لانهم زهوه فستل عن أهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا الفريقين ما طلب الا اثبات جلال الله وعلو كبريائه الا ان أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا ينبغي أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبايح وأقول ههنا سر آخر وهو ان اثبات الاله يلجئ الى القول بالجبر لان الفاعلية لم تنوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجع وهو نفى الصانع ولو توقفت لزم الجبر واثبات الرسول يلجئ الى القول بالقدرة لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فأى فائدة في بعثة الرسل وانزال الكتب بل ههنا سر آخر هو فوق الكل وهو اننا مرجعنا الى الفطرة السليمة والعقل الاوّل وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح أحدهما على الآخر الامرج وهذا يقتضى الجبر ونجد ايضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزء ما يذهب بحسن المدح وقبح الذم والامر والنهي وذلك يقتضى مذهب المعتزلة فكان هذه المسئلة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله تعالى نظر الى قدرته وحكمته وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية فلهذه المآخذ التي شرحتها والاسرار التي كشفناها عن حقائقها صعبت المسئلة ونغضت وعظمت ففسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف اللفظ يحتمل أن تكون الاسماع داخله في حكم الختم وفي حكم التغشية الا ان الاولى دخواها في حكم الختم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم (المسئلة الخامسة) الفائدة في تكرير الجار في قوله وعلى سمعهم انها ما أعيدت للاسماع كان أدل على شدة الختم في الموضوعين (المسئلة السادسة) انما جمع القلوب والابصار ووجد السمع لوجوه (أحدها) انه وجد السمع لان لكل واحد منهم سمعا واحدا كما يقال أتاني برأس الكلبين يعني رأس كل واحد منهما كما وجد البطن في قوله • كما في بعض بطونكم وتعيشوا • يفعلون ذلك اذا آمنوا اللبس فاذا لم يؤمن كقولك فرسهم وقلوبهم وأنت تريد الجمع رفضوه (الثاني) ان السمع مصدر في أصله والمصدر لا يتجمع يقال رجلان صوم ورجل صوم فروعى الاصل يدل على ذلك جمع الاذن في قوله وفي آذاننا وقر (الثالث) ان تقدروا مضافا محذوفاً وعلى حواس سمعهم (الرابع) قال سيدي به انه وجد لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده باقظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع أيضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليقين والشمائل قال الراعي

بها جيف الحيدى فأما عظامها • فبيض وأما جلد هاف صليب

وانما أراد جلودها وقر ابن أبي عمير وعلى اسماعهم (المسئلة السابعة) من الناس من قال السمع أفضل من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما قدّم السمع على البصر والتقديم دليل على التفضيل ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا أممهم وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان بالسمع نصل نتائج عقول البعض الى البعض فالسمع كانه سبب لاستكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوقفك الا على المحسوسات ولان السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل بطل النطق والعصبي اذا بطل لم يطل النطق ومنهم من قدّم البصر لان آلة القوة الباصرة أشرف ولان متعلق القوة الباصرة هو النور ومتعلق القوة السامعة الريح (المسئلة الثامنة) قوله ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القاب واستقصينا في بيانه في قوله نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعرا (المسئلة التاسعة) قال صاحب

الكشاف البصر نور العين وهو ما يصر به الراى ويدرك المرئيات كما ان البصرة نور القلب وهو ما يتبصر به
ويتأمل فكأنهم ما جوهرا ناطقا فان خلق الله تعالى فيه ما آتسبب للبصار والاستبصار أقول ان أمثابه من
المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقق القول في الابصار يستدعى اجماعا غامضا لا تلقى بهذا الموضع
(المسئلة العاشرة) قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب
وغشاوة بالكسر والرفع وغشاوة بالفتح والرفع والنصب وغشاوة بالضم والرفع من العشا والغشاوة
هى الغطاء ومنه الغاشية ومنه غشى عليه اذا زال عقله والغشيان كتابة عن الجماع (المسئلة الحادية
عشرة) العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانه تقول اعذب عن النقي اذا امسك عنه كما تقول تكل عنه
ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيد ويدل عليه تسميتهم اياه نقالا لانه ينقش
العطش أى يكسره وفرا لانه يرفقه على القلب ثم اتسع فيه فسمى كل ألم فادح عذابا وان لم يكن نكالا
أى عقابا يرتدع به الجانى عن المعاودة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض
الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير دون الصغير ويسمى عملان في الجنت والاحداث جميعا تقول
رجل عظيم وكبير تريد جنته او خطره ومعنى التنكير أن على أبصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارف به الناس
وهو غطاء التعامى عن آيات الله ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى (المسئلة
الثانية عشرة) اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن وفسروا
قوله ولهم عذاب عظيم بأنهم يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب عليه العفو وانذ كرهنا دلائل القرينة أما
الذين لا يجوزون التعذيب فقد عسكوا بأمر (أحدها) ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة
فوجب أن يمسكون قبيحا اما انه ضرر فلا شك فيه واما انه خال عن جهات المنفعة فلان تلك المنفعة اما أن
تكون طائفة الى الله تعالى أو الى غيره والاوّل باطل لانه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد
مناخى الشاهد فان عبده اذا أساء اليه أذبه لانه يستلذ بذلك التأديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه
اذا أذبه ثانه يفرج بعد ذلك عما يضره والشانى أيضا باطل لان تلك المنفعة اما أن تكون عائدة الى المعذب
أو الى غيره أما الى المعذب فهو محال لان الاضرار لا يكون عين الانتفاع وأما الى غيره فمحال لان دفع الضرر
أولى بالرعاية من ايصال النفع فايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص آخر ترجيح
المرجوح على الراجح وهو باطل وأيضا فلا منفعة يريد الله تعالى ايصالها الى أحد الا وهو قادر على ذلك
الاىصال من غير توسيط الاضرار بالغير فيكون توسيط ذلك الاضرار عديم الفائدة فثبت ان التعذيب ضرر
خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح يديه العقل بل قبحه أجلي في العقل من قبح الكذب الذى
لا يكون ضارا والجهل الذى لا يكون ضارا بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار
وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس الضرر واذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله
تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح (وثانيها) انه تعالى كان عالما بأن الكافر لا يؤمن على ما قال
ان الذين كفروا سوا علمهم أنذرهم لم تنذرهم لا يؤمنون اذا ثبت هذا ثبت انه متى كاف الكافر لم يظهر
منه الا العصيان فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب اما لانه
تمام العلة أو لانه شرط العلة وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقبيه لا محالة العقاب وما
كان مستعقبا للضرر الخالى عن النفع كان قبيحا فوجب أن يمسكون ذلك التكليف قبيحا والقبح لا يفعله
الحكيم فلم يبق ههنا الا أحد أمرين اما أن يقال لم يوجد هذا التكليف أو ان وجد لكنه لا يستعقب
العقاب وكيف كان فالقصد حاصل (وثانيها) انه تعالى اما أن يقال خلق الخلق للانتفاع ولا ضرر
أو لا للانتفاع ولا للضرر ان خلقهم للانتفاع وجب أن لا يكفهم ما يؤذى بهم الى الضرر الخالص لان
الحكيم اذا أراد أمرا استحال أن يفعل فعلا يؤذى به الى ضدم مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم اقدامهم
على العصيان لو كافهم كان التكليف فعلا يؤذى بهم الى العقاب فاذا كان قاصدا للانتفاعهم وجب أن لا يكفهم

وحديث كلفهم دل على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ولا جائز ان يقال خلقهم لالانقاع
وللاضرار لان التراجع على العدم يمكن في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عبثا ولا جائز ان يقال خلقهم
للاضرار لان مثل هذا لا يكون رحيمًا كريمة عا وقد تطابقت العقول والنرائع على كونه رحيمًا كريمة وعلى
انه نعم المولى ونعم النصير وكل ذلك يدل على عدم العقاب (ورابعها) انه سبحانه هو الخالق لتلك الدواعي التي
توجب المعاصي فيكون هو المجلب اليها فيقع منه ان يعاقب عليها انما قلنا انه هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا
ان صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى اليها وبيننا ان ذلك يوجب الجبر
وتعذيب المجهور بفتح في العقول وربما تزروا هذا من وجه آخر فقالوا اذا كانت الاوامر والنواهي
الشرعية قد جاءت الى شخصين من الناس فقبلها أحدهم وخالفها الآخر فأياب أحدهم او عوقب
الآخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الآخر فيقال لان القابل أحب الثواب وحذر العقاب فأطاع والآخر
لم يجب ولم يحذر فعصى أو ان هذا أصح الى من وعظه وفهم عنه مقاتله فأطاع وهذا لم يسمع ولم يفهم فعصى
فيقال ولم أصح هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم فنفق قول لان هذا حازم لبيب فطن وذلك آخرق جاهل غبي
فيقال ولم اخص هذا بالحرز والغفلة دون ذلك ولا شك ان الغفلة والبلاهة من الاحوال الغريبة فان
الانسان لا يختار لنفسه الغباوة والخرق ولا يفعل ما في نفسه بنفسه فاذا انتهت التعديلات الى امور خلقها
الله تعالى اضطراراعلمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك ان تسوي بين الشخصين اللذين
أطاع أحدهما وعصى الآخر في كل حال أعني في العقل والجهل والغباطة والغباطة والحزم والخرق والمعلمين
والباصفين والزاجرين ولا يمكنك ان تقول انهم لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذا
سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه وعند هذا يقال أين من العدل
والرحمة والكرم ان يخلق العاصي على ما خلقه عليه من القفاظة والجساسة والغباطة والقساوة والطيش
والخرق ثم يعاقبه عليه ولا خلقه مثل ما خلق الطائع ليبدأ حازما عارفا عالما وأين من العدل ان يسجن
قلبه ويقوى غضبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤتب أديب ومعلم عالم وواعظ
مبلغ يلقي به اذداد هو لا في أفعالههم وأخلاقهم فمتعلم منهم ثم يؤاخذهم بما يؤاخذ به اللبيب الحازم
والعاقل العالم البارد الرأس المعتدل مزاج القلب اللطيف الروح الذي رزقه من ييا شفيقا ومعلما كاملا
ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرافة في شيء فثبت به هذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف قضاي
العقول (وسامها) انه تعالى انما كافنا النفع لعوده اليها لانه قال ان أحسنتم أحسنتم لانتفسدكم وان
أسأتم فلها فاذا عصينا فقد فوّتوا على أنفسنا تلك المنافع فهل يحسن في القول أن يأخذ اللهكم كيم انسا
ويقول له اني أعذبك العذاب الشديد لانك فوتت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصيل النفع
مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فذهب الى قوت على نفسه أدون المطالبين أفتنتوت على لاجل ذلك
أعظاهم ما وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول انك قدرت على أن تتكسب دينارا لنفسك
ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون في فيه غرض البتة فلما لم تتكسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فأنأخذك
واقطع أعضائك اربا اربا بالاشك ان هذا نهاية السفاهة فكيف يلحق بأحكام الحاكم ثم قالوا هب اناسلنا هذا
العقاب فمن أين القول بالدوام وذلك لان أقسى الناس قلبا وأشدهم غلظة وقفاظة وبعداعن الخير اذا
أخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما وشهرا او سنة فانه يشبع منه ويعمل فلو بقي مواظبا عليه لانه كل أحد
ويقال هب انه بالغ هذا في اضرارك ولا يمكن الى متى هذا التعذيب فاما أن تقتله وترجمه واما أن تخلطه
فاذا قبح هذا من الانسان الذي يلتذ بالانتقام فالغنى عن الكل كيف يلحق به هذا الدوام الذي يقال
(وسادسها) انه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال فلا يسرف في القتل انه كان منصورا وقال
وجراء سيئة سيئة مثلها ثم ان العبد ذهب انه عصي الله تعالى طول عمره فأين عمره من الابد فيكون العقاب
المؤبد ظلما (وسابعها) ان العبد لو واظب على الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب

دعاه وقبل توبته ألا ترى أن هذا الكريم العظيم مابقى في الآخرة أو عقول أولئك المعذبين ما بقيت فلم
لا يوبون عن معاصيهم وإذا تابوا فلم لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم ولم لا يسمع نداهم ولم لا يجيب دعاءهم
ولم يهيب رجاءهم ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم إلى حيث قال ادعوني استجب لكم أم من يجيب المضطر
إذا دعاه وفي الآخرة صار بحيث كلما كان تضمر عنهم إليه أشد فانه لا يحاط بهم إلا بقوله اخسؤا فيها
ولا تكلمون قالوا هذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب • ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن العذر
كما ورد في القرآن من أنواع العذاب من وجوه (أحدها) أن القسم بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين
والدلائل العقلية تفيد اليقين والمظنون لا يعارض المقطوع انما قلنا أن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لأن
الدلائل اللفظية مبنية على أصول كهاظنية والمبسق على الظنى ظنى انما قلنا انها مبنية على أصول ظنية
لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل الصور والتصريف ورواة هذه الاشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التواتر فكانت
روايتهم مظنونة وأيضاً فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم الجواز وعدم التخصيص وعدم الأضمار
بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير وكل ذلك أمور ظنية وأيضاً فهي مبنية على عدم المعارض
العقلى فان بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقه ما ولا بكذبهم ما وما لا يمكن ترجيح النقل على العقل لأن
العقل أصل النقل والظن في العقل يوجب الظن في العقل والنقل معالكن عدم المعارض العقلى مظنون
هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدناها دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر فثبت أن دلالة هذه الدلائل
النقلية ظنية وإما أن الظنى لا يعارض اليقيني فلا شك فيه (وثانيها) وهوان التجاوز عن الوعيد مستحسن
فيما بين الناس قال الشاعر

وإني إذا أوعدته أو وعدته • تخلف أيعادى ومنجز موعدى

بل الإصرار على تحقيق الوعيد كانه يعدل أو ما إذا كان كذلك وجب أن لا يصح من الله تعالى وهذا بناء على
حرف وهوان أهل السنة يجوزوا نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال وحاصل حرفهم فيه أن الأمر يحسن
تارة لحكمة تنشأ من نفس الأمور وتارة لحكمة تنشأ من نفس الأمر فان السيد قد يقول لعبد افعل
الفعل الغلاتى غدا وإن كان يعلم في الحال أنه سينهاه عنه غدا أو يكون مقصوده من ذلك الأمر أن يظهر العبد
الاتقاد للسيد في ذلك ويوطن نفسه على طاعته فكذلك إذا علم الله من العبد أنه سيموت غدا فانه يحسن
عند أهل السنة أن يقول صل غدا إن عشت ولا يكون المقصود من هذا الأمر تحصيل الأمور به لانه ههنا
محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الأمر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرّد إذا ثبت هذا
فمنقول لم لا يجوز أن يقال الخبر أيضاً كذلك فتارة يكون منشأ الحكمة من الأخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك
في الوعد وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد فان الأخبار على سبيل الوعيد
كما يفيد الزجر عن المعاصى والأقدام على الطاعات فإذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد المخبر عنه
كما في الوعيد وعند هذا حالوا أن وعد الله بالشواب حق لازم وأما وعده بالعقاب فغير لازم وانما قصده
صلاح المكافين مع رحمة الشاملة لهم كالوالد يمدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فان قبل الولد أمره
فقد انتفع وإن لم يفعل فبأنى قلب الوالد من الشفقة يردّه عن قتله وعقوبته فان قيل فعلى جميع التقادير
يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم أن كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار فاما الكذب النافع
فلا يثم أن سلطنا ذلك لكن لا نسلم أنه كذب أليس أن جميع عموماً القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا أليس
أن كل التشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذا ههنا (وثالثها) أليس أن آيات الوعيد
في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وإن لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح النص فهي أيضاً عندنا
مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكورا بصريح النص صريحاً ونقول معناه أن العاصي
يستحق هذه الأنواع من العقاب فيجمل الأخبار عن الوقوع على الأخبار عن استحقاق الوقوع فهذا جمل
ما يقال في تقرير هذا المذهب • وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب فقالوا أنه نقل البناء على سبيل التواتر من

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره **يكون** تكذيبا للرسول وأما الشبهة التي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبض وذلك مما لا نقول به والله أعلم قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) اعلم ان المفسرين أجمعوا على ان ذلك في وصف المنافقين قالوا وصف الله الاصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلت ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجود والعناد ثم وصف حال من يقول باسائه انه مؤمن وضميره يخالف ذلك وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الكلام في حقيقة النفاق لا يتخلص الا بتقسيم نذكره فنقول أحوال القلب أربعة وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل وخلق القلب عن كل ذلك فهذه أقسام أربعة وأما أحوال اللسان فتلاثة الاقرار والانكار والسكوت فيحصل من تركيبات اثنا عشر قسمًا (النوع الاول) ما اذا حصل العرفان القلبي فهنا اما أن ينضم اليه الاقرار باللسان أو الانكار باللسان أو السكوت (القسم الاول) ما اذا حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه انه لولا الخوف لما أقرب بل أنكر فهذا يجب أن يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب فاذا كان باللسان مقرا صحت فواجب أن يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار (القسم الثاني) أن يحصل العرفان القلبي والانكار باللسان فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا وهذا (القسم الثالث) أن يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما أن يكون اضطراريا أو اختياريا فان كان اضطراريا فذلك اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا وكذا اذا عرف الله بدليله ثم لما تم النظر مات فجأة فهذا مؤمن قطعاً لانه أتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار والانكار فكان معذوراً فيه وأما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم انه لم يأت بالاقرار فهذا محل البت وميل الغزالي رحمه الله الى انه يكون مؤمنا لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار (النوع الثاني) أن يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي فاما أن يوجد معه الاقرار والانكار أو السكوت (القسم الاول) أن يوجد معه الاقرار ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسئلة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن أم لا وان كان اضطراريا فهذا يفترع على الصورة الاولى فان حكمنا في الصورة الاولى بالكفر فهنا لا كلام وان حكمنا هناك بالايمان وجب أن نحكم ههنا بالنفاق لان في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا فبان يكون منافقا عند التقليد **كان** أولى (القسم الثاني) الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب أن نحكم بالايمان في هذه الصورة (القسم الثالث) الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان أو اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد (النوع الثالث) الانكار القلبي فاما أن يوجد معه الاقرار اللساني أو الانكار اللساني أو السكوت (القسم الاول) أن يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل أن يعتقد بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار اقرب باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز أن يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجود والعناد فلم لا يجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم أيضا من النفاق (القسم الثاني) أن يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كافر وإيس بما فاق لانه ما أظهر شيئا بخلاف باطنه (القسم الثالث) أن يوجد الانكار القلبي مع السكوت اللساني فهذا كافر وإيس بما فاق لانه ما أظهر شيئا (النوع الرابع) القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا

أما أن يوجد معه الاقرار أو الانكار أو السكوت (القسم الأول) اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما أن يكون اختياريا واضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث أخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه أم لا وان كان لا في مهلة النظر ففيه نظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لان توقفه اذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا (القسم الثاني) القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر (القسم الثالث) القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذلك هو الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالتناقض البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يصادف ظاهره أو كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا ظهر ان قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر المراد منه المنافقون والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان كفر الكافر الاصل اُفج أم كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصل اُفج لانه جاهل بالقلب ككاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال آخرون بل المنافق أيضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل اليمان في قلوبكم وقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد أمور منكرة (أحدها) انه قصد التأسيس والكفر الاصل ما قصد ذلك (وثانيها) ان الكافر على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنونة (وثالثها) ان الكافر مريض بنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضى بذلك (ورابعها) ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصل ولاجل غلط كذره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار (وخامسها) قال بجاهدانه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين في أربع آيات ثم في ذكر الكفار في آيتين ثم ثبت بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية وذلك يدل على ان المنافق أعظم جرمًا وهذا بعيد لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا يوجب كون جرمهم أعظم فان عظم فغير ذلك وهو وضعهم الى الكفر وجوه من المعاصي كالمساعدة والاستهزاء وطلب الفوائد الى غير ذلك ويمكن أن يجاب عنه بأن كثرة الاقتصاص بخبرهم تدل على ان الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر الكفار وذلك يدل على انهم أعظم جرمًا من الكفار (المسئلة الثالثة) هذه الآية دالة على أمرين (الأول) انها تدل على ان من لا يعرف الله تعالى وأقربه فانه لا يكون مؤمنا قوله وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا (الثاني) انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله ومن لم يكن به عارفا لا يكون مكافا أما الأول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله تعالى وأقربه لا بد وأن يكون مؤمنا وأما الثاني فلان غير العارفين لو كان معذورا لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان من لا يعرف هذه الاشياء يكون معذورا (المسئلة الرابعة) ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها (أحدها) يروي عن ابن عباس انه قال سمي انسانا لانه عهد اليه ففسى وقال الشاعر
سميت انسانا لانك فاسي • وقال أبو الفتح البستي

يا أي كثر الناس احسانا الى الناس • وأكثر الناس افضالا على الناس

نسبت عهدك والنسيان مغتفر • فاعف - رفاؤل ناس أول الناس

(وثانيها) سمي انسانا لاستئناسه بمثله (وثالثها) قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهورهم وانهم يؤمنون أي يصرون من قوله آتس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقا من شيء آخر والالزام التسلسل وعلى هذا الحاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر (المسئلة الخامسة) قال ابن عباس انها نزلت في منافق أهل الكتاب منهم عبد الله بن أبي

ومعتب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انما نجد في كتابنا عنه وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض (المسئلة السادسة) لفظة من لفظة صالحة للثنية والجمع والواحد اثنان في الواحد نقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع نقوله ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع الى المعنى وحصل الامر ان في هذه الآية لان قوله تعالى يقول لفظ الواحد وامنا لفظ الجمع وبقى من مباحث الآية أسئلة (السؤال الاول) المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكربين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله وباليوم الآخر والجواب ان حملنا هذه الآية على منافق المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنهم كافرين بالبعث والنشور وان حملناه على منافق اهل الكتاب وهم اليهود فاعلمنا كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم بعبادته وبنبيه جسدنا وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا لانهم كانوا يقولون يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يوههون المسلمين بهذا الكلام انا آمنا بالله مثل ايمانكم فهذا كذبهم الله تعالى فيه (السؤال الثاني) كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين قواهم آمنا بالله والاول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل والجواب ان من قال فلان فلان في المسئلة الثلاث فلو قلت انه لم يناظر في تلك المسئلة كنت قد كذبت أمالو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد باغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا همنا اما قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم اما ما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مباغة في تكذيبهم ونظيره قوله يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو ابلغ من قولك وما يخرجون منها (السؤال الثالث) ما المراد باليوم الآخر الجواب يجوز ان يراد به الوقت الذي لاحذله وهو الابد الدائم الذي لا ينقطع له امد ويجوز ان يراد به الوقت المحدود من النشور الى أن تدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلاحذله قوله تعالى (يخادعون الله والذين آمنوا وما

يخادعون الا أنفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب عظيم بما كانوا يكذبون) اعلم ان الله تعالى ذكر من قبائح افعال المنافقين أربعة أشياء (أحدها) ما ذكره في هذه الآية وهو انهم يخادعون الله والذين آمنوا فيجب أن يعلم أولا ما الخداعة ثم ما نياما المراد بخداعة الله ونالناهم بما اذا كانوا يخادعون الله ورابعانه ما المراد بقوله وما يخادعون الا أنفسهم (المسئلة الاولى) اعلم انه لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب أن يميز عن غيره لكي لا يفعل وأصل هذه اللفظة الاخفاء وسميت الخزانة المخدع والاخذعان عرقان في العنق لانهم ما خفيان وقالوا اخدع الضب خدعا اذا توارى في جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خيدع وخادع اذا كان مخافا للعدو قصد بحيث لا يفتل له ومنه المخدع وأما خداه فهو اظهر ما يوههم السلامة والسداد وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير والتخلص منه فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاسامة كما يوجب الخصاله لله تعالى في العباداة ومن هذا الجنس وصفهم المرأى بأنه مدلس اذا ظهر خلاف مراده ومنه أخذ التدليس في الحديث لان الراوى يوههم السماع عن لم يسمع واذا أعلن ذلك لا يقال انه مدلس (المسئلة الثانية) وهي انهم كيف خادعوا الله تعالى فلما سأل أن يقول ان خداعة الله تعالى متسعة من وجهين (الاول) انه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع لان الذي فعلوه لو اظهروا ان الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا فاذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح أن يخادع (الثاني) ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم خدافة الله تعالى فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لابد من التأويل وهو من وجهين (الاول) انه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته في تفخيم أمره وتعظيم شأنه قال ان الذين يساءلوك انما

يأبى عن الله وقال في عكسه واعلموا انما اغفتم من شئ فان الله سمعه اضاف اليهم الذي يأخذ الرسول الي
نفسه فالمنافقون لما خادعوا الرسول قبل انهم خادعوا الله تعالى (الثاني) ان يقال صورة حالهم مع الله
حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة صنيع الله معهم حيث امر باجراء احكام
المساكين عليهم وهم عنده في عدد الكفرة صورة صنيع المخادع وكذلك صورة صنيع المؤمنين معهم حيث
امتثلوا امر الله فيهم فأجروا احكامهم عليه (المسئلة الثالثة) فهي في بيان الغرض من ذلك الخداع
وفيه وجوه (الاول) انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يجرونهم في التعظيم والاکرام مجرى
ساير المؤمنين اذا اظهروا لهم الايمان وان أسروا خلافة فقصدوهم من الخداع هذا (الثاني) يجوز
أن يكون مهادم افشاء النبي صلى الله عليه وسلم اليهم أسرارهم وافشاء المؤمنين أسرارهم فينفقونها الى
اعدائهم من الكفار (الثالث) انهم دفعوا عن أنفسهم احكام الكفار مثل القتل اقله عليه السلام
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (الرابع) انهم كانوا يطمعون في أمه والافشاء فان
قبل فاته تعالى كان قادرا على أن يوحى الى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكربهم وخداعهم فلم يفعل
ذلك خشا الله تعالى فلهذا انه تعالى قادر على استئصال ابليس وذريته وان كان الله تعالى أبقاهم وقواهم امثالاً انه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل هل للاقتصار بخداعه على واحد وجه
صحيح قلنا قال صاحب الكشف وجهه أن يقال عني به فعلت الا انه أخرج في زينة فاعلمت لان الزينة في أصلها
للمقابلة والافعل متى غواب فيه فاعله جاء بأبلغ وأحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب لزيادة قوة الداعي
اليه وبه ضده قراءة أبي حنيفة يخذعون الله ثم قال يخادعون ييان ليقول ويجوز أن يكون مستأنفاً كأنه
قبل ولم يدعوا الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقبل يخادعون (المسئلة الرابعة) قرأنا نافع وابن كثير
وأبو عمرو وما يخادعون والباقيون يخذعون وحجة الاقوين مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقاً للفظ الاول
وحجة السابقين ان الخداع اذا تكون بين اثنين فلا يكون الا انسان الواحد مخادعاً لنفسه ثم ذكر وافي قوله وما
يخذعون الا أنفسهم وجهين (الاول) انه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم به فلا يـ ~~يكونون~~
في الحقيقة خادعين الا أنفسهم عن الحسن (والثاني) ما ذكره أكثر المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع
اليهم في الدنيا لان الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين وبصرفه اليهم وهو كونه ان المنافقين
يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزون الله يستهزئ بهم أنؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم
السفهاء ومكروا مكراً ومكرناهم يكيدون كيداً وكيد كيد انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وبقي في الآية بعد ذلك ابجاث (أحدها) قرئ وما يخذعون من
أخدع ويخذعون بفتح الياء في يخذعون ويخذعون ويخذعون على لفظ ما لم يسم فاعله (وثانيها)
النفس ذات الشئ وحقيقته ولا تختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك والمراد
بمخادعتهم ذواتهم ان الخداع لا يعدوهم الى غيرهم (وثالثها) ان الشهور علم الشئ اذا حصل بالحمس
ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالحسوس لكنهم لتعاديتهم في الغفلة كالذي لا يحس
أما قوله تعالى في قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الضرر في الافعال الصادرة عن موضع
تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من
الصفات ما صار مانعاً من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضاً للقلب فان قيل الزيادة من جنس المزيد عليه
فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله فزادهم الله مرضاً محمولاً على الكفر والجهل فيلزم
أن يكون الله تعالى فاعلاً للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر
والجهل لوجوه (أحدها) ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن فلو كان المعنى في ذلك
لقالوا الحمد لله صلى الله عليه وسلم اذا فعل الله الكفر فينا فكيف تأمرنا بالايمان (وثانيها) انه تعالى
لو كان فاعلاً للكفر بلزامة اظهار المعجز على يد الكذاب فكان لا يبق كونه القرآن حجة فكيف تتشاغل

بغايته ونفسه (وثالثها) انه تعالى ذكر هذه الايات في معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم على شئ خلقه فيهم (ورابعها) قوله ولهم عذاب اليم فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لغيرهم وطولهم فأى ذنب لهم حتى يعذبهم (وخامسها) انه تعالى أضافه اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى هذا وصفهم تعالى بأنهم مفسدون في الارض وأنهم السفهاء وأنهم إذا دخلوا الى شيئا طينهم قالوا انامعكم إذا ثبت هذا فنقول لابد من التأويل وهو من وجوه (الاول) يحتمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلبي من أمر كذا والمعنى ان المناقبة مرضت قلوبهم لما رأوا اثبات أمر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياساتهم كما روى انه عليه السلام من بعد الله بن أبي ابن سلول على حمار فقال له شح حمارك يا محمد فقد آذني ربي فقال له بعض الانصار اذره يا رسول الله فقد كذا عز منا على أن توجه الرياسة قبل ان تقدم علينا فهو لا لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال فزادهم الله مرضا أي زادهم غمعا على غمهم بما يزيد في اعلاء أمر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه (الثاني) ان مرضهم وكفرهم كان يزاد بسبب ازدياد التكليف فهو كقوله تعالى في السورة في سورة التوبة فزادتهم رجسا الى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها **﴿فروا بها قتل ذلك وكقوله تعالى﴾** فكيف عن نوح اذ دعوت قومي ليلاد ونهارا فلم يزدتهم دعوى الا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني والنبي عليه السلام ان لم يأذن له لم يفتنه ولكنه كان يفتن عند خروجه فنسبت الفتنة اليه وقال وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم ينعظ وتعالى في فساد ما زادته وعظي الا شرا وما زادته الا فسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله الى شرا فنع دينه **﴿فكفروا بذلك﴾** الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لاجرم أضيفت زيادة كفرهم الى الله (الثالث) المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة اللطاف فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله فأتاهم الله اذ يوفون (الرابع) ان العرب تعف فتور الطارف بالمرض فيقرولون جارية مريضة الطارف قال جرير

ان العيون التي في طرفها مرض • قتلنا شئ لم يحمين قتلانا

فكذا المرض ههنا انما هو الفتور في النية وذلك لانهم في أول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة واظهار الخصومة ثم انكسرت شوكتهم فأخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى فزادهم الله مرضا أي زادهم ذلك الانكسار واللين والضعف ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله وقدف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين (الخامس) أن يحتمل المرض على ألم القلب وذلك ان الانسان اذا صار مبتلى بالفساد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فرعاصر ذلك سببا لتغير مزاج القلب وتألمه وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان أولى من سائر الوجوه أما قوله ولهم عذاب اليم قال صاحب الكشاف يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به فهو شحوقه نتيجة بينهم ضرب وجيع • وهذا على طريقة قولهم جت جتده واللم في الحقيقة للولم كان الجد للجداد أما قوله بما كانوا يكذبون ففقيه الجحاث (أحدها) ان الكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه كذبا الا اذا علم الخبر كون الخبر عنه مخالفا للخبر وهذه الآية حجة عليه (وثانيها) ان قوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علم للعذاب اليم وذلك يقتضي أن يكون كل كذب حراما غاملا ما روى ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمى به (وثالثها) في هذه الآية قراءتان (أحدهما) يكذبون والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر (والثانية) يكذبون من كذبه الذي هو نقيض صدقه ومن كذب الذي هو مبالغة في كذب

كما بواغ في صدق فقيل صدق قوله تعالى (واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن معملون الا انهم هم المفسدون وله **﴿كن لا يشعرون﴾** اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال المنافقين

والكلام فيه من وجوه (أحدها) أن يقال من القائل لا تفسدوا في الأرض (وثانيها) ما الفساد في الأرض (وثالثها) من القائل انما نحن مصلحون (ورابعها) ما الإصلاح (أما المسئلة الاولى) فبهم من قال ذلك القائل هو الله تعالى ومنهم من قال هو الرسول عليه السلام ومنهم من قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز أن يكون القائل بذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وان كان الاقرب هو ان القائل لهم ذلك من شافهم بذلك فاما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فبهم فاجابوا بما يحقق ايمانهم وانهم في الإصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما أن يقال ان بعض من كانوا يلقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان يتقلب واعظا لهم قائلًا لهم لا تفسدوا فان قيل انما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك قلنا نعم الا ان المنافقين كانوا اذا دعيتوا وعادوا الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا النفاقين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبرته الى عنهم في قوله يحلفون بالله ما قالوا ولا قدموا لشيء الا انهم يقولون لا نقول (المسئلة الثانية) الفساد خروج الشيء عن كونه مستغما به ونقيضه الإصلاح فاما يحلفون لكم ان ترضوا عنهم (المسئلة الثانية) الفساد خروج الشيء عن كونه مستغما به ونقيضه الإصلاح فاما كونه فسادا في الأرض فانه يفيد أمرًا زائدًا وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي ان المراد بالفساد في الأرض اظهار معصية الله تعالى وتقريره ما ذكره الفقهاء رحمه الله وهو ان اظهار معصية الله تعالى انما كان افسادًا في الأرض لان الشرائع سنن موضوعات بين العباد فاذا غلب الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه ففقدت الهدى وسكنت الفتن وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها أما اذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ولذلك قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الأرض نبههم على انهم اذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا الاعلى الا فسادا في الأرض به (وثانيها) أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخاطبتهم معهم لانهم لما مالوا الى الكفار مع انهم في الظاهر مؤمنون أو هم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وضعف أنصاره فكان ذلك يجري الكفرة على اظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطمه معهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الأرض (وثالثها) قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكذيبه وجماد الاسلام والقاء الشبهة (المسئلة الثالثة) الذين قالوا انما نحن مصلحون هم المنافقون والاقرب في مرادهم أن يكون نقيض المانهم واعنه فلما كان الذي هم واعنه هو الانساف في الأرض كان قولهم انما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر احتمالان (أحدهما) انهم اعتمدوا في دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين لاجرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعهوا الا انهم يروجه الأرض عن الفساد (وثانيها) انا اذا فسرنا لا تفسدوا بعبارة المنافقين للكفار فقولهم انما نحن مصلحون يعني به ان هذه المداراة سعي في الإصلاح بين المسلمين والكفار ولذلك حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ان أردنا الاصلاحا نؤتيهم ما يرضونهم انما نحن مصلحون أي نحن نصلح أمور أنفسنا واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الآية على ان من أظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه وتجويز خلافه لا يبطئ فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم وأما قوله ألا انهم هم المفسدون فخارج على وجوه ثلاثة (أحدها) انهم مفسدون لان الكفر فساد في الأرض اذ فيه كفران نعمة الله واقدام كل أحد على ما يهواه لانه اذا كان لا يعتد بوجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا تخرج الناس ومن هذا ثبت ان النفاق فساد ولهذا قال فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الأرض على ما تقدم تقريره قوله تعالى (واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين وذلك لانه سبحانه لما نهاهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الأرض أمرهم في هذه الآية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بجمع موع الامرين (أولها) ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا (وثانيها) فعل ما ينبغي وهو قوله آمنوا وهما مسائل (المسئلة الاولى) قوله آمنوا كما آمن الناس أي ايمانًا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل ان يستدل بهذه الآية على ان مجرد الاقرار بايمان فانه لو لم يكن ايمانًا

لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله آمنوا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما آمن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقتضيه الاخلاص أما في الظاهر فلا سبيل اليه الا باقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تأكيده بقوله كما آمن الناس (المسئلة الثانية) اللام في الناس فيها وجهان (أحدهما) انها العهد أى ~~كما~~ آمن رسول الله ومن معه وهم ناس معه ودون أو عبد الله بن سلام وإشباعه لانهم من أبناء جنسهم (والثاني) انها للجنس ثم ههنا أيضا وجهان (أحدهما) ان الاوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين وهؤلاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين ولفظ العموم قد يطلق على الأكثر (والثاني) ان المؤمنين هم الناس في الحقيقة لانهم هم الذي أعطوا الانسانية حقها لان فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالمقل الرشيد والفكر الهادي (المسئلة الثالثة) القائل آمنوا كما آمن الناس اما الرسول أو المؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض أنؤمن كما آمن سفيه بنى فلان وسفيه بنى فلان والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى ألا انهم هم السفهاء (المسئلة الرابعة) السفه الخفة يقال سفهت الريح النشي اذا حركته قال ذو الرمة

جرين كما اهتزت رياح تسفهت • أعاليها مـر الرياح الرواسم

وقال أبو تمام الطائي

سفيه الريح جاهله اذا ما • بدافضل السفه على الحليم

أراد به مربع الطعن بالريح خفيفه وانما قيل لبدى اللسان سفيه لانه خفيف لارزاقه له وقال تعالى ولا تؤنوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال عليه السلام شارب الخمر سفيه لقله عقله وانما سمى المنافقون المسلمين بالسفهاء لان المنافقين كانوا من أهل الخطر والرياسة وأكثر المؤمنين كانوا فقراء وكان عند المنافقين ان دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل والباطل لا يقبله الا السفهية فلهذه الاسباب نسبوه لهم الى السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجهه (أحدها) ان من أعرض عن الدليل ثم نسب المتكلم به الى السفاهة فهو والسفيه (وثانيها) ان من باع آخرته بدينار فهو والسفيه (وثالثها) ان من عادى محمد عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله وذلك هو السفيه (المسئلة الخامسة) انما قال في آخر هذه الآية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين (الاول) ان اتوقف على ان المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقل نظري وأمان التفات وما فيه من البغي يفضي الى الفساد في الارض فضرورى جار مجرى المحسوس (الثاني) انه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم أحسن طباقا له والله أعلم قوله تعالى (واذ القوا الذين آمنوا قالوا آمنوا اذا دخلوا الى شبياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الله

يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون) هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة يقال لفتية ولايته اذا استقبلته قريانه وقرأ أبو حنيفة واذا لا قوا أما قوله قالوا آمنوا لما أراد أخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان (الاول) ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك (الثاني) ان قوله هم للمؤمنين آمننا يجب أن يحمل على تقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب أن يكون مرادهم فيما ذكره للمؤمنين التصديق بالقلب أما قوله واذا دخلوا الى شبياطينهم فقال صاحب الكشاف يقال خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه ويجوز أن يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالصة ومن خلوت به اذا انفردت منه من قولك خلا فلان بعرض فلان أى يعبت به ومعناه انه هم أنخوا السخريه بالمؤمنين الى شبياطينهم وحدوثهم بها كما تقول أحمد اليك فلانا وأدته اليك وأما شبياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم أما قوله انا معكم ففيه سؤالان (السؤال الاول) هذا القائل اهم كل المنافقين أو بعضهم الجواب في هذا خلاف لان من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على انه من صغارهم وكانوا يقولون للمؤمنين آمنوا واذا عادوا الى أكابرهم قالوا انا معكم لا ياتوه موافقهم المياينة

ومن بقول في الشياطين المراد بهم الكفار لم يمنع إضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد بشياطينهم أكابرهم وهم اما الكفار واما أكابر المنافقين لانهم هم الذين يقدر على الافساد في الارض واما اصغارهم فلا (السؤال الثاني) لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية محقة بان (الجواب) ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا بأقوى الكلامين لانهم كانوا في ادعاء حدوث الايمان منهم لافي ادعاء انهم في الدرجة الكاملة منه اما لان أنفسهم لا تساعد على المباغة لان القول الصادر عن النفاق والكرهه قلما يحصل معه المباغة واما العلمهم بأن ادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين واما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلما ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان التأكيده لا تتأبه أما قوله انما نحن مستهزون ففيه سؤالان (السؤال الاول) ما الاستهزاء (الجواب) أصل الباب الخفة من الهزوه وهو العدو السريع وهزأ بهزأ مات على مكانه وناقته تهزأ به أي تسرع وحده انه عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا قولهم انما نحن مستهزون يعني نظرهم الموافقة على دينهم لئلا من شرهم ونقف على أسرارهم ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم (السؤال الثاني) كيف تعلق قوله انما نحن مستهزون بقوله انما معكم الجواب هو تو كيد له لان قوله انما معكم معناه الثبات على الكفر وقوله انما نحن مستهزون رد للاسلام ورد تقييد الشيء تأكيده لشبانه أو يدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر واستثناف كنهم اعترضوا عليهم حين قالوا انما معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف نوافقون أهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزون واعلم انه سبحانه وتعالى لما سكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء (أحدها) قوله الله يستهزئ بهم وفيه أسئلة (الاول) كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينقل عن التلميس وهو على الله محال ولانه لا ينقل عن الجهل لقوله قالوا اتخذنا حزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين والجهل على الله محال والجواب ذكر وافي التأويل خمسة أوجه (أحدها) ان ما فعله الله بهم جزاء على استهزائهم بهما بالاستهزاء لان جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيجادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وقال عليه السلام اللهم ان فلانا هجاني وهو يعلم اني استبشعنا فهاجبه اللهم والعنه عدد ما هجاني أي اجزه جزاء هجائه وقال عليه السلام تكفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تغلوا (وثانيها) ان ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار بالمؤمنين فيصير كان الله استهزأ بهم (وثالثها) ان من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا بالسبب عن المسبب (ورابعها) ان استهزاء الله بهم ان يظهر لهم من أحكامهم في الدنيا ما لهم عند الله خلافة في الآخرة كما انهم أظهروا للنبي والمؤمنين أمرا مع ان الحاصل منهم في السر خلافه وهذا التأويل ضعيف لانه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة الواضحة بما يعملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا (خامسها) ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا وفي الآخرة أما في الدنيا فلانه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع انهم كانوا يبالغون في اخفائها عنه واما في الآخرة فقال ابن عباس اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فخرج الله من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين فاذا رأى المنافقون الباب منذورا أخذوا ويجرجون من الجحيم ويتوجهون الى الجنة وأهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب فذلك قوله تعالى ان الذين أخرجوا كانوا من الذين آمنوا بآياته فليؤمروا بالكفر فيكونون فلهذا هو الاستهزاء بهم (السؤال الثاني) كيف ابتدأ قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذي قبله الجواب هو استثناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم الذي يصير استهزأؤهم في مقابلته كالعدم وفيه أيضا ان الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين

ولا يجوز المؤمنين الى ان يعارضوهم باستهزاء مثله (السؤال الثالث) هل قيل ان الله مستهزئ بهم
ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستهزون الجواب لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت
وهكذا كانت نكبات الله فيهم أولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين وأيضا كما كانوا يخولون في أكثر
أوقاتهم من تهتك أستار وتكشاف أسرار واستشعار حذر من أن تنزل عليهم آية يحذر المنافقون أن تنزل عليهم
سورة تنبئهم بما في قلوبهم - ثم قل استهزؤا ان الله يخرج ما تحذرون الجواب الثاني قوله تعالى ويمتد بهم في
طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشف انه من مذهب الجيس وأمدته اذا زاده وألحق به ما بقويه ويكثره وكذلك
مذاد الدواة وأمدته اذا زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا اصلحت ما بالزيت والسماذ ومدته
الشیطان في الغي وأمدته اذا واصل بالوسواس ومدته وأمدت جمع واحد وقال بعضهم مذهب يستعمل في الشر
وأمدته في الخير قال تعالى ونذله من العذاب مديدا وقال في النعمة وأمددناكم بأموال وبنين وقال تعالى
أيحسبون اننا ننزلهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه من المدي في العمر والاملاء والامهال وهذا
خطأ الوجهين (الاول) ان قراءة ابن كثير وابن محيص ونذلهم وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم في الغي يدل على
انه من الممددون المد (والثاني) ان الذي يعنى أمهله انما هو مديده كما ملئ له قات المعزلة هذه الآية لا يمكن
اجراؤها على ظاهرها الوجه (أحدها) قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في الغي أضاف ذلك الغي الى اخوانهم
فكيف يكون مضاعفا الى الله تعالى (وثانيها) ان الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعل الله تعالى
فكف يذمهم عليه (وثالثها) لو كان فعل الله تعالى ابطال النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره
عبثا (ورابعها) انه تعالى أضاف الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم - ولو كان ذلك من الله لما أضافه اليهم -
فظهر انه تعالى انما أضافه اليهم ليعرف انه تعالى غير خالق لذلك ومصدقه انه حين أسند المدي الى الشيطان
أطلق الغي ولم يبقده بالاضافة في قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اذ انبت هذا فذوق التأويل من وجوه
(أحدها) وهو تأويل الكبي وأبي مسلم بن يحيى الاصفهاني ان الله تعالى لما منعهم أطفاه التي ينهجها المؤمنون
وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها وتزايد النور في قلوب المساكين
فسمى ذلك التزايد مددا وأسند الى الله تعالى لانه مسبب عن فعلهم (وثانيها) أن يحمل على منع القسر
والإجاء كما قيل ان السفينة اذا لم ينه فهو مأثور (وثالثها) أن يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتكليفه
واقداره والتخليقة بين اغواء عباده (ورابعها) ما قاله الجبائي فانه قال ويمد بهم أي يمد عمرهم ثم انهم
مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين (الاول) لما بينا انه لا يجوز في اللغة تفسير ويمد بهم
بالمدي في العمر (الثاني) هب انه يصح ذلك ولكنه يفيد انه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في طغيانهم
يعمهون وذلك يفيد الاشكال أجاب القاضي عن ذلك بأنه ليس المراد انه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا
في الطغيان بل المراد انه تعالى يقيمهم ويلطف بهم في الطاعة فيأبسون الا أن يعمهم وا - اعلم ان الكلام في هذا
الباب تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة
الحد في العتو قال تعالى انما لما طغى الماء أي جاوز قدره وقال اذهب الى فرعون انه طغى أي أسرف وتجاوز
الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما الغتان كقبيان ولقيان والع - مثل العمى الان العمى عام
في البصر والرأى والعمه في الرأى خاصة وهو التردد والتعير لا يدري أين يتوجه قوله تعالى (أو تلك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى فماتت تجارتهم وما كانوا مهتدين) واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها
عليه واستبداله به فان قيل كيف اشترى الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جاعلوا الهدى كمنهم منه
كانه في أيديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد استبدلوا هدايتهم بالضلالة الجور والخروج عن القصد وفقد
الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين أما قوله فماتت تجارتهم فالمعنى انهم ما رجحوا في تجارتهم
وفيهم سوالات (السؤال الاول) كيف أسند الخسران الى التجارة وهو لا يسميها الجواب هو من
الاسناد المجازي وهو ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كتلبست التجارة بالمشترى

(السؤال الثاني) هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فسامعني ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مباحة على الحقيقة (الجواب) هذا مما يقوى امر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر
ولما رأيت النسر عز ابن داية * وعشش في ذكريه جاش له صدرى

لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه بذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشراء اتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارته ثم تصوير الحقيقة أما قوله وما كانوا مهتدين فالمعنى ان الذى يطلبه التجارى منصرفا ثم امر ان سلامة رأس المال والربح وهؤلاء قد أضاعوا الامرين لان رأس مالهم هو العقل الخلقى عن المنافع فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة فهؤلاء مع انهم لم يرجحوا فقد أنسدوا رأس مال العقل السليم الهادى الى العقائد الحقة وقال قتادة اتفقوا من الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى المعصية ومن الجماعة الى التفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة والله أعلم قوله تعالى (مثلهم

كمثل الذى استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يصرون) اعلم ان اقبل الخوض في تفسير ألفاظ هذه الآية تتكلم في شيئين (أحدهما) ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشئ في نفسه وذلك لان الغرض من المثل تشبيه الخفى بالجلي والغائب بالشاهد فبدأ كد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية في الايضاح ألا ترى ان التريغ اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه في القلب كلياتاً كد وقوعه اذا مثل بالنور واذا زهد في الكفر مجردا عن ذكر لم يتأكد وقوعه في العقل كلياتاً كد اذا مثل بالظلمة واذا أخبر بضعف امر من الامور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرر صورته من الاخبار بضعفه مجردا ولهذا كثرة الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس ومن سورا لا نجعل سورة الامثال وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) المثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير ويقال مثل ومثيل ومثيل كشبه وشبهه وشبيه ثم قيل للقول السائر امثال مضربة بوردته مثل وشرطه ان يكون قولاً فيه غرابية من بعض الوجوه (المسئلة الثانية) انه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقيباً بضرب مثيلين زيادة في الكشف والبيان (أحدهما) هذا المثل وفيه اشكالات (أحدها) أن يقال ما وجه التمثيل بنوراً ثم سلب ذلك النور منه مع ان المنافق ليس له نور (وثانيها) أن يقال ان من استوقد ناراً فأضاءت قلبه لا فقد انتفع بها بنورها ثم حرم فأما المنافقون فلا تنفع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل (وثالثها) ان مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى ذهب بنوره وتركه في الظلمات والمنافق لم يكتسب خيراً وما حصل له من الخيبة والخيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه والجواب ان العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوهاً (أحدها) قال السدي ان ناساً دخلوا في الاسلام عند وصوله عليه السلام الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه ههنا في نهاية الصحة لانهم بايعانهم أولاً كذبوا وانهم بنفاقهم ثانياً أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لان التحير في طريقه لاجل الظلمة لا يخسر الا القليل من الدنيا وأما التحير في الدين فانه يخسر نفسه في الآخرة أبداً لا بد من (وثانيها) ان لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبداً من أول أمرهم فهنا ثانياً ويل آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما أظهروا الاسلام فقد ظفروا بمجنون دعاتهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين وعند ذلك نوراً من أنوار الايمان ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قليلاً قدره شبههم عند استوقد النار الذى انتفع بضوئها قليلاً ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرتة للظلمة التي جاءت في أعقاب النور فكان يسيراً تنفعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة (وثالثها) أن نقول ليس وجه التشبيه ان له منافق نوراً بل وجه التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحير والتحير فين كان في نور

ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة ولكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح أن
يوصف بهذه الظلمة الشديدة لأن وجه التشبيه بجمع النور والظلمة (ورابعها) أن الذي أظهره يوهم
أنه من باب النور الذي ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهره لأصحابه من الكفر والتناقض ومن قال بهذا قال أن
المثل انما عطف على قوله وإذا قالوا الذين آمنوا قالوا آمنوا وإذا دخلوا إلى شياطينهم قالوا انما معكم فالنار
مثل أقوالهم آمنوا وذاهب مثل أقوالهم للكفار انما معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المناقض من كلمة الايمان
مثل باب النور وهو حين تكلم بها أن خبر بها اختلافها قلنا انه لو ضم إلى القول اعتقادا له وعمل به لآتم النور لنفسه
ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره وانما سمي مجرّد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه (خامسها) يجوز أن
يكون استيفاد النار عبارة عن اظهار المناقض كلمة الايمان وانما هما نورا لانه يتزين به ظاهره فيهم ويصير
معدوحا بسببه فيما بينهم ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور به تلك المناقضات يعرف نبيه والمؤمنين حقيقة
أمره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الايمان فبقي في ظلمات لا يصير إذا التور الذي كان له قبل قد
كشف الله أمره فزال (وسادسها) أنهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل
ليمثل هداهم الذي باعوه بالار المضىة ماحول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب
الله بنورهم وتركها فيهم في الظلمات (وسابعها) يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقدا نار لا يرصاها
الله تعالى والغرض تشبيه الفتن التي حاول المناقضون انارتها بهذه النار فان الفتن التي كانوا يثبرونها
كانت قليلة البقاء لا ترى إلى قوله تعالى كلما أوقدوا نارا للعرب أطفاها الله (وثامنها) قال سعيد بن جبير
نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج رسول الله صلى الله عليه وسلم كأيقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور
كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كأيقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور
(المسئلة الرابعة) فأما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله تعالى كثير والوجه فيه أن النور
قد بلغ النهاية في كونه هاديا إلى المحجة وإلى طريق المنفعة وإزالة الحيرة وهذا حال الايمان في باب الدين فشبه
ما هو النهاية في إزالة الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا وكذلك القول في تشبيه
الكفر بالظلمة لأن الضال عن الطريق المحتاج إلى سلكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتحير أعظم من الظلمة
ولأنه كذلك في باب الدين أعظم من الكفر فشبه تعالى أحدهم بالآخر فهذا هو الكلام فيما هو المقصود
الكلّي من هذه الآية بقيت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتفاصيل (السؤال الأول) قوله تعالى مثلهم
كمثل الذي استوقد ناراً يقتضى تشبيه مثلهم بمثل المستوقد وقد غامض المناقضين ومثل المستوقد حتى شبه
أحدهما بالآخر والجواب استعير المثل للقصّة أو للصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة كأنه قيل قصتهم العجيبة
كقصّة الذي استوقد ناراً وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون أي فيما قصصنا عليك من العجائب قصّة
الجنة العجيبة والله المثل الأعلى أي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة ومثلهم في التوراة أي وصفهم
وشأنهم المتعجب منه وإلى المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثله في الخير والشر فاشتقوا منه صفة
للعجيب الشأن (السؤال الثاني) كيف مثلت الجماعة بالواحد والجواب من وجوه (أحدها) أنه
يجوز في اللغة وضع الذي موضع الذين كقوله وخضتم كالذي خاضوا وانما جاز ذلك لأن الذي لكونه وصله إلى
وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالاً بصلته فهو حقيق بالتخفيف ولذلك أعلمه
بالحذف فخذفواياه ثم كسرت ثم اقتصر وافية على اللام وحدها في أسماء الفاعلين والمفعولين (وثانيها)
أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذي استوقد ناراً (وثالثها) وهو الأقوى أن
المناقضين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شابهت قصتهم بقصّة
المستوقد ومثله قوله تعالى مثل الذين حلوا التوراة ثم لم يحسملوا كمثل الجمار وقوله ينظرون إليك نظر
المغشى عليه من الموت (ورابعها) المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلاً أي يخرج كل واحد
منكم (السؤال الثالث) ما الوعد وما النار وما الاضاءة وما النور وما الظلمة الجواب أما وقد النار

فهو سطوعها وارتفاعها بها وأما النار فهو جوهر لطيف مضى حار محرق واشتقاقها من نار بنور إذا انفر
لأن فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها وهو ضوءها والنار العلامة والمفارقة هي الشيء الذي يؤذن عليه
ويقال أيضا الشيء الذي يوضع السراج عليه ومنه النورة لأنها تظهر البدن والاضاءة فرط الامارة ومصدق
ذلك قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وأضياء بر دلازما ومتعدية تقول أضاء القمر الظلمة وأضاء
القمر بمعنى استضاءه قال الشاعر

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم • دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

وأما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به تقول دار حوله وحوا اليه والحول السنة لأنها تحول وحال عن العهد
أى تغير وحال لونه أى تغير لونه والحوالة انقلاب الحق من شخص الى شخص والمحالة طلب الفعل بعد ان
لم يكن طالبا له والحول انقلاب العين والحول الانقلاب قال الله تعالى لا يغون عنا احولا والظلمة عدم النور
عسا من شأنه أن يستنير والظلمة في أصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى أنت أكاهوا ولم تظلم منه شيئا
أى لم تنقص وفى المثل من أشبه أباه فما ظلم أى فأنقص حق الشبه والظلم النجس لأنه ينقص سر يعا والظلم ماء
السن وطراوته ويأضيه تشبيها بالثلج (السؤال الرابع) أضاءت متعدية أم لا الجواب كلاهما جائز يقال
أضاءت النار بنفسها وأضاءت غيرها وكذلك أظلم الشيء بنفسه وأظلم غيره أى صيره مظلمًا وهما الاقرب
انما متعدية ويحتمل أن تكون غير متعدية مستندة الى ما حوله والتأنيث للمحمل على المعنى لأن ما حول
المستوفى قد أضاء ما كان وأشياء وبعضه قراءة ابن أبي عمير ضاءت (السؤال الخامس) هلا قيل ذهب الله
بضوئهم لقوله فلما أضاءت الجواب ذكر النور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله
بضوئهم لآوهم ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالسكينة ألا ترى كيف ذكر
عقبه وتركهم فى ظلمات لا يصرون والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف
أضاءها ما يدل على انها مظلمة خالصة وهو قوله لا يصرون (السؤال السادس) لم قال ذهب الله بنورهم
ولم يقل أذهب الله نورهم والجواب الفرق بين أذهب وأذهب به ان معنى أذهب ازاله وجعله ذاهبا ويقال
ذهب به اذا استصعبه ومعنى به معه وذهب السلطان بعاله أخذه قال تعالى فلما ذهبوا به اذا لم يبق كل اله
بما خلق والمعنى أخذ الله نورهم وأمسك وما عسك فلا مرسل له فهو أبلغ من الاذهاب وقرأ النعماني أذهب
الله نورهم (السؤال السابع) ما معنى وتركهم والجواب ترك اذا علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا علق
بشئين كان بمعنى صير فيجربى مجرى أعمال القلوب ومنه قوله وتركهم فى ظلمات أصلهم فى ظلمات ثم دخل
ترك فنصب الجزمين (السؤال الثامن) لم حذف أحد المقولين من لا يصرون الجواب انه من قبيل
المتروك الذى لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدّر المنوى كأن الفعل غير متعد أصلا • قوله تعالى

(صم بكم عى فهم لا يرجعون) اعلم انه لما كان المعلوم من حالهم انهم كانوا يسمعون وينطقون ويصرون امتنع
حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يبطر سماعهم من القرآن
وما يظهره الرسول من الأدلة والآيات بن هو أصم فى الحقيقة فلا يسمع واذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب
فلذلك جعله بمنزلة الابكم واذا لم ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق الرشده وبمنزلة الاعمى أما قوله فهم لا يرجعون
ففيه وجوه (أحدها) انهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالانفاق الذى لاجل تمسكهم به
وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على انهم يستمرون على نفاقهم أبدا (وثانيها) انهم
لا يعودون الى الهدى بعد ان باعوه وعن الضلالة بعد ان اشتروها (وثالثها) أراد انهم بمنزلة المتحيرين
الذين بقوا خامدين فى مكانهم لا يبرحون ولا يدرون أية قدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون الى حيث

ابتدؤا منه • قوله تعالى (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من
الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه واذا أظلم
عليهم قاموا ولولاه الله لذهب بسهمهم وأبصارهم ان الله على كل شئ قدير) اعلم ان هذا والمثل الثانى

للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه (أحدها) انه اذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت وان البرق يكاد يخطف أبصارهم فاذا أضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بدو في ظلمة عظيمة فوقوا متبحرين لان من أصابه البرق في هذه الظلمات الثلاثة ثم ذهب عنه تشدد حيرته وتعظم الظلمة في عينه وتكون له مزية على من لم يزل في الظلمة فنسبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون (وثانيها) ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الاحوال الصادرة صار النفع به زائلا فكذا اظهار الايمان نافع للمنافقين لو وافقه الباطن فاذا فقد منه الاخلاص وحصل معه النفاق صار ضررا في الدين (وثالثها) ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق ظن الخلد منها ان يجعل أصابعه في آذنيه وذلك لا ينبغي به مما يريد به تعالى به من هلاكه وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم ان اظهارهم للمؤمنين ما أظهره وينفعهم مع ان الامر في الحقيقة ليس كذلك بما ذكر (ورابعها) ان عادة المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد فرقان الموت والقتل فشبه الله حالهم في ذلك بحال من نزات هذه الامور به وأراد دفعها بجعل أصابعه في آذنيه (وخامسها) ان هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم وان تخلعوا عن الموت في تلك الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لا يخلص لهم منه فكذلك حال المنافقين في ان الذي يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار (وسادسها) ان من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع الخسافة وحصول في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لان المنافق يتصور في كل وقت انه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل فلا يكاد الوجع والخوف يزول عن قلبه مع النفاق (وسابعها) المراد من الصيب هو الايمان والقرآن والظلمات والرعد والبرق هو الاشياء الشاقة على المنافقين وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الياسات والجهاد مع الاثام والامتهات وترك الاديان القديمة والاعتقاد بالحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما ان الانسان يبالغ في الاستراzen المطر الصيب الذي هو أشد الاشياء نفعا بسبب هذه الامور المقارنة فكذلك المنافقون يحتززون عن الايمان والقرآن بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كلما أضاء لهم مشوا فيه انه متى حصل لهم ثمن المنافع وهي عصمة أموالهم ودماهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون في الدين واذا أظلم عليهم قاموا أي متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع فينتدبوا بكرهون الايمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وبقي على الآية أسئلة وأجوبة (السؤال الاول) أي التمثيلين أبلغ الجواب التمثيل الثاني لانه أدل على فرط الحيرة وشدة الغالط ولذلك تراهم يندرجون في نحو هذا من الاهون الى الاعظم (السؤال الثاني) لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك الجواب من وجوه (أحدها) لان أوفى أصلها التساوي شيئين فصار في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين تريد انهما سايان في استصواب أن تجالس أي ما شئت ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا أي أن الآثم والكفر متساويان في وجوب عصيانهم فكذا قوله أو كصيب معناه ان كيفية قصة المنافقين شبيهة بكيفية هاتين القصتين فبأيتهما مثلتها فأنت مصيب وان مثلتها بهما جميعا فكذلك (وثانيها) انما ذكر تعالى ذلك لان المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار وبعضهم يشبهون أصحاب المطر ونظيره قوله تعالى وقالوا كونا هودا أو نصارى وقوله وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قاتلون (وثالثها) أوبعنى بل قال تعالى وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون (ورابعها) أوبعنى الواو كأنه قال وكصيب من السماء نظيره قوله تعالى أن تأكلهم أويوت آبائكم أويوت أمهاتكم وقال الشاعر

وقد زعت ليل باني فاجر * لنفسى قنأما أو عليها الخورها

وهذه الوجوه مطردة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة (السؤال الثالث)
المشبهة بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو (الجواب) لعلماء البيان ههنا قولان
(أحدهما) ان هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مر بكامن أمور والمثل يكون أبيضاً مر بكامن
أمور ويكون كل واحد من المثل شيئاً بكل واحد من المثل فهو هنا شبه دين الاسلام بالصيب لان القلوب
تحمي به حياة الارض بالمطر وما يتعلق به من شبهات ~~الكفار~~ بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق
والرعد وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة أهل الاسلام بالصواعق والمعنى أو كمثل ذوى صيب والمراد
كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة (والقول الثاني) انه تشبيه مركب وهو الذي يشبه فيه احدى
الجلتين بالآخرى في أمر من الأمور وان لم تكن أحاد احدى الجلتين شيئاً بأحد الجملتين الاخرى وههنا
المقصود تشبيه حيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره بعد ايقادها وبحيرة من أخذته السماء
في الليلة المظلمة مع رعد وبرق فان قيل الذي كذت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك
أو كمثل ذوى صيب هل يقدر مثله في المركب قلنا لا لطلب الرجوع في قوله يجعلون أصابعهم في آذانهم
ما يرجع اليه لما كان بحاجة الى تقديره (السؤال الرابع) ما الصيب (الجواب) انه المطر الذي
يصوب أى ينزل من صاب يصوب اذا نزل ومنه صوب رأسه اذا خفضه وقيل انه من صاب يصوب اذا قصد
ولا يقال صيب الا للمطر الجود كان عليه الصلاة والسلام يقول اللهم اجعله صيباً هنيئاً أى مطراً جوداً وأيضاً
يقال للسحاب صيب قال الشماخ شعر * واسهم دان صادق الوعد صيب * وتكبر صيب لانه أريد نوع
من المطر شديد هائل كما تنكرت النار في التمثيل الاول وقرئ أو كصائب والصيب أبلغ والسماء ههنا المظلة
(السؤال الخامس) قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب لا يكون الا من السماء الجواب من وجهين
(الاول) لو قال أو كصيب فيه ظلمات احتمل أن يكون ذلك الصيب نازلاً من بعض جوانب السماء دون
بعض انما لما قال من السماء دل على انه عام مطبق أخذاً بما قال في السماء فكما حصل في لفظ الصيب بمبالغات
من جهة التركيب والتشكيك أي بذلك بأن جعله مطبقاً (الثاني) من الناس من قال المطر انما يحصل
من ارتفاع أجخرة رطبة من الارض الى الهواء فتسقط هذه من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة أخرى فذلك
هو المطر ثم ان الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله
وأتراس من السماء ماء طهوراً وقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد (السؤال السادس)
ما الرعد والبرق (الجواب) الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب ~~كان~~ اجرام السحاب تضطرب
وتنفق وتترعد اذا أخذتهم الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من السحاب من برق
الشيء بريقاً اذا لمع (السؤال السابع) الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد فاعلم انه (الجواب) أما
ظلمات السحاب فاذا كان أسهم مطبقاً فظلمته سمعته وطبيعته مضمومة اليه ماطلة الليل وأما ظلمة المطر
فظلمته تسكاته وانسجامة بتتابع القطر وظلمته اطلال الغمامة مع ظلمة الليل (السؤال الثامن) كيف
يكون المطر مكاناً للرعد والبرق وانما مكانهما السحاب (الجواب) لما كان التعلق بين السحاب والمطر
شديداً اجاز اجراء أحدهما مجرى الآخر في الاحكام (السؤال التاسع) هلا قيل رعد وبرق كما قيل
ظلمات (الجواب) الفرق انه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتج الى صيغة الجمع
أما الرعد فانه نوع واحد وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم
لم يذكرفيه لفظ الجمع (السؤال العاشر) لم جاءت هذه الاشياء منكرات (الجواب) لان المراد أنواع
منها كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف (السؤال الحادى عشر) الى ماذا يرجع
الضمير في يجعلون (الجواب) الى أصحاب الصيب وهو وان كان محذوفاً في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا يحل
اقوله يجعلون ~~ا~~ كونه مستأنفاً لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكانت قائلان
فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق

فقال يكاد البرق يحطف أبصارهم (السؤال الثاني عشر) رؤس الاصابع هي التي تجمل في الاذان
فهلا قيل أنا ملهم (الجواب) المذكور وان كان هو الاصبع ~~مكن~~ المراد بعضه كما في قوله فاقطعوا أيديهما
المراد بعضهما (السؤال الثالث عشر) ما الصاعقة (الجواب) انها قصف رعد ينقض معها شدة من
نار وهي نار لطيفة قوية لا تمز بشئ الا أنت عليه الا انها مع قوتها سريرة الخلود (السؤال الرابع عشر)
ما الحاطة الله بالكاثرين (الجواب) انه يجازو المقضى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به
حقبة ثم فيه ثلاثة أقوال (أحدها) انه عالم بهم قال تعالى وان الله قد أحاط بكل شئ علما (وثانيها)
قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط (وثالثها) يهلكهم من قوله تعالى الا أن يحاط بكم (السؤال
الخامس عشر) ما الخطف (الجواب) انه لاخذ بسرعة وقرأ مجاهد يحطف بكسر الطاء والفتح أفصح وعن
ابن مسعود يحطف وعن الحسن يحطف بفتح الياء والخاء وأصله يحطف وعنه يحطف بكسرهما على اتباع
الياء الخاء وعن زيد بن علي يحطف من خطف وعن أبي يعطف من قوله ويتخطف الناس من حواهم
أما قوله تعالى كلما أضاء لهم مشوا فيه فهو استئناف ثالث كأنه جواب لما يقول كيف يصنعون في حالتي
ظهور البرق وخفائه والمقصود تخيل شدة الامر على المنافقين بشدة على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية
التحير والجهل بما يأتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفته مع خوف أن يحطف أبصارهم اتهموا تلك
الخطفة فرصة لخطوات يسيرة فاذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متقدمين عن الحركة ولو شاء الله لزد
في قصف الرعد فأصعهم وفي ضوء البرق فأعماهم وأضاء امامهم بعد معنى كلما توراهم مسلكا أخذوه
فألقوا محذوف وأما غير متعدي بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره وبعضه قراءة ابن أبي عمير كلما ضاء
فان قيل كيف قال مع الاضاء كلما مع الاظلام اذا قلنا لانهم حراس على امكان المشي فكلاما صادفوا منه
فرصة اتهموها وليس كذلك التوقف والاقرب في الظلم أن يكون غير متعدي وهو الظاهر ومضى قاموا وقفوا
ونبتوا في مكانهم ومنه قامت السوق وقام الماء جد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى
ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بهم ما وهبناهم من الله وهي ان المشهور ان لتوفيد انتفاء الشئ
لانتفاء غيره ومنهم من أنكرو ذلك وزعموا انها لا تنفد الا الربط واحتج عليه بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى
ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسعهم لتولوا واهم معرضون فلو أفادت كلمة لانتفاء الشئ لانتفاء غيره
لزم التناقض لان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما اسعهم وقوله ولو اسعهم
لتولوا واهم معرضون يفيد انه تعالى ما اسعهم وانهم ما تولوا ولكن عدم التولي خير فلزم أن يكون قد علم
فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا وأما الخبر فقوله عليه السلام نعم الرجل صيب لولم يحف الله لم يعصه فعلى
مقتضى قوله لم يلزم أنه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فقد علمنا ان كلمة لولا تفيد الا الربط والله أعلم
وأما قوله ان الله على كل شئ قدير ففيه مسائل (المسئلة الاولى) منهم من استدل به على ان المعدوم
شئ قال لانه تعالى أثبت القدرة على الشئ والموجود لا قدرة عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذي عليه
القدرة معدوم وهو شئ فالمعدوم شئ والجواب لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون
شيئا فالموجود لما لم يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئا (المسئلة الثانية) احتج بهم بهذه الآية
على انه تعالى ليس بشئ قال لانها تدل على ان كل شئ مقدور لله والله تعالى ليس بمقدوره تعالى فوجب
أن لا يكون شيئا واحتج أيضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثل شئ قال لو كان هو تعالى شيئا لكان تعالى
مثل مثل نفسه فكان يكذب بقوله ليس كمثل شئ فوجب أن لا يكون شيئا حتى لا تتناقض هذه الآية واعلم
ان هذا الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج أصحابنا بوجهين (الاول) قوله
تعالى قل أي شئ أكبر شهادة قل الله (والثاني) قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والمستثنى داخل
في المستثنى منه فيجب أن يكون شيئا (المسئلة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان مقدور العبد
مقدور لله تعالى خلافا لابي علي وأبي هاشم وجه الاستدلال ان مقدور العبد شئ وكل شئ مقدور لله

نعالي بهذه الآية فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدور الله تعالى (المسئلة الرابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافاً لما يزعمه قائلهم بقولهم الاستطاعة قبل الفعل محال فالتشبيهاً بكون مقدور قبل حدوثه. ويان استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدوراً ترك العمل به فبقي معه ولا به في محل النزاع لانه حال البقاء مقدوره على معنى أنه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيستحيل أن يقدر الله على اعدامه لاستحالة أن يصير معدوماً في أول زمان وجوده فلم يبق إلا أن يكون قادراً على ايجاده (المسئلة الخامسة) تخصيص العام جائز في الجملة وأيضاً تخصيص العام جائز بدليل العقل لان قوله والله على كل شيء قدير يقتضي أن يكون قادراً على نفسه ثم خص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعاً لكل ثم تبين أنه غير صادق في الكل كان هذا كذباً وذلك يوجب الطعن في القرآن قلنا اللفظ الكل كما أنه يستعمل في المجموع فقد يستعمل مجازاً في الأكثر وإذا كان ذلك مجازاً مشهوراً في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذباً والله أعلم القول في اقامة الدلالة على

التوحيد والنبوة والمعاد أما التوحيد فتقوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والدين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله انداداً وأنتم تعلمون) اعلم أن في هذه الآيات مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى لما قدم أحكام الفرق الثلاثة أعنى المؤمنين والكفار والمنافقين أقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد (أحدها) ان فيه مزيد هو وتحريك من السامع كما انك اذا قلت لصاحبك اياك عن ثالث ان فلان من قصته كتبت وكتبت ثم مخاطب ذلك الثالث فقلت يا فلان من حقه ان تسلك الطريقة الحميدة في مجاري أمورك فهذه الانتقال من الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث (وثانيها) كانه سبحانه وتعالى يقول جعلت الرسول واسطة بيني وبينك أولاً ثم الآن أزيد في اكرامك وتقريبك فأخطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبيه على الادلة شرف الخطابة والمكالمة (وثالثها) انه مشعر بأن العبد اذا كان مشغولاً بالعبودية فانه يكون أبداً في الترقى بدليل انه في هذه الآية انتقل من الغيبة الى الحضور (ورابعها) ان الآيات المتقدمة كانت في حكاية أحوالهم وأما هذه الآيات فانها أمر وتكليف فففيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة وتلك الراحة هي أن يرفع ملك الملوكة الواسطة من بين ويخطبهم بذااته كما ان العبد اذا ألزم تكليفاً شاقاً فلو شافه المولى وقال أريد منك أن تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق لذيقاً لاجل ذلك الخطاب (المسئلة الثانية) حكى عن علقمة والحسن انه قال كل شيء في القرآن يأبى الناس فانه مكى وما كان يأبى الذين آمنوا فبالمدينة قال القاضي هذا الذي ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فسلم وان كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف لانه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها فالخطاب في الجميع ممكن (المسئلة الثالثة) اعلم ان الالفاظ في الاغلب عبارات دالة على أمور هي اما الالفاظ أو غيرها أما الالفاظ فهي كالاسم والفعل والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ فكالحجر والسماء والأرض واقط النداء لم يجعل دليلاً على شيء آخر بل هو لفظ يجري مجرى عمل به ملة عامل لاجل التنبيه تأمنا الذين فهموا قولنا يا زيد بأنادي زيداً وأخطب زيداً انهو خطأ من وجوه (أحدها) ان قولنا أنادي زيداً خبر يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملها (وثانيها) ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال وقولنا أنادي زيداً لا يقتضي ذلك (وثالثها) ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطباً به اذا الخطاب وقولنا أنادي زيداً لا يقتضي ذلك لانه لا يمنع أن يخبر انساناً آخر بأن أنادي زيداً (ورابعها) ان قولنا أنادي زيداً اخبار عن النداء والاخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذن قولنا أنادي زيداً غير قولنا يا زيد فثبت بهذه

الوجود فساد هذا القول ثم هي لا تكون نذرها وهي ان أقوى المراتب الاسم وأضعفها الحرف فقلن قوم انه لا يأتلف الاسم بالحرف وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى وأضعفها البشر وخلق الانسان ضعيفا فقات الملائكة أى مناسبة بينهما تجعل فيها من يفسد فيها فقل قديا يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع ربنا ظلمنا أنفسنا وقال ربكم ادعوني استجب لكم (المسئلة الرابعة) بالحرف وضع في أصله لنداء البعيد وان كان لنداء القريب لكن لسبب أمر مهم جدًا وأما نداء القريب فله أى والهمزة ثم استعمل في نداء من سها وغفل وان قرب تنزيلا له منزلة البعيد فان قيل فلم يقول الداعي يارب يا الله وهو أقرب اليه من حبيل الوريد قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزاني وما يقربه الى منازل المقتر بين هضم النفس وقرار اعلم بالانقيص حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله انا عند المتكسرة قلوبهم من أجلي أو لاجل ان اجابة الدعاء من أهم المهمات للداعي (المسئلة الخامسة) أى وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف بأسماء الاجناس ووصف المعارف بالجل وهو اسم مهم يفتقر الى ما يزيل ابهامه فلا بد وان يردفه اسم جنس أو ما يجري مجراى يصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذى يعمل فيه حرف النداء هو أى والاسم التابع له صفة كقولك يا زيد الطريف الا ان أيا لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وموصوفها وأما كلمة التنبيه المقهمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان الاولى معاضدة حرف النداء بتأكيده معناه والثانية وقوعها عوضا عما يستحقه أى من الاضافة وانما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلالها بهذه التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله تعالى به عباده من الاوامر والنواهي والوعود والوعيد واقتصاص اخبار المنة تدمين بأمر وعظام وأشياء يجب على المستمعين أن يلقظوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا وجب أن ينادوا بالابلق الآكد (المسئلة السادسة) اعلم ان قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم يقتضى ان الله تعالى أمر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم وههنا ابجاث (البحث الاول) ان لفظ الجمع المعترف بلام التعريف يفيد العموم والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي أبي بكر وأبي هاشم لئلا يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله فسجد الملائكة كلهم أجمعون ولولم يكن اللفظ في أصله للعموم لما كان قوله كلهم تأكيد بل بيانا ولا يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولا له دخل فوجب أن يفيد العموم وتتمام تقريره في أصول الفقه (البحث الثانى) لما ثبت ان قوله تعالى يا أيها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك أم لا والا قرب انه لا يتناولهم لان قوله يا أيها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز وأيضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا وما لا يكون انسانا لا يدخل تحت قوله يا أيها الناس فان قيل فوجب أن لا يتناول نبي من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعاً قلنا لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك الا اننا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فهذه الدلالة المنفصلة حكمتنا بالعموم (البحث الثالث) قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم أمر للكل بالعبادة فهل يفيد أمر الكل بكل عبادة الحق لان قوله اعبدوا ومعناه أدخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا أتوا بفرد من أفراد الماهية في الوجود فقد أدخلوا الماهية في الوجود لان الفرد من أفراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيدها فالآتى بفرد من أفراد العبادة آت بالعبادة والآت بالعبادة آت بتمام ما يقتضاه قوله اعبدوا واذا كان كذلك وجب خروجه عن العهد فان أردنا أن نجعله الا على العموم نقول الامر بالعبادة لا بد وان يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلمية الوصف لاسيما اذا كان الوصف مناسباً للحكم وههنا كون العبادة عبادة يناسب الامر بها ان العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى

واظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في القول واذا ثبت ان كونه عبادة علة للامر بها واجب في كل عبادة
 أن يكون مأمورا بها لانه أينا حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة (البحث الرابع) لقائل
 أن يقول قوله يا أيها الناس اعبدوا ولا تقنولوا الكفار البتة لان الكفار لا يمكن أن يكونوا مأمورين
 بالآيمان واذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة أمانه لا يمكن أن يكونوا مأمورين
 بالآيمان فلا تلامس معرفة الله تعالى أمان أن يتناولوه حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفا
 بالله تعالى أمان أن يتناولوه حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفا بامر الله لان العلم بالصفة
 مع الجهل بالذات محال فلو تناولوه الامر في هذه الحالة لكان قد تناولوه الامر في حال يستحيل منه أن يعرف
 كونه مأمورا بذلك الامر وذلك تكليف مالا يطاق وان تناولوه الامر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله
 فذلك محال لانه أمر بتحصيل الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل أن يكون مأمورا
 بتحصيل المعرفة واذا استحال ذلك استحال أن يكون مأمورا بالعبادة لانه أمان أن يؤمر بالعبادة قبل
 المعرفة وهو محال لان عبادة من لا يعرف ممنوعة أو يؤمر بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون
 الامر بالعبادة موقفا على الامر بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة ممنوعا كان الامر بالعبادة أيضا ممنوعا
 وأيضا يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين لانهم يعبدون الله فامرهم بالعبادة يكون أمرا بتحصيل
 الحاصل وهو محال (والجواب) من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة فكان الامر
 بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب وهو لا هم القائلون بأن المعارف ضرورية وأما من لم يقل بذلك
 استدلل بهذه الآية على ان المعارف ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا يمكن الا بالمعرفة
 والامر بالشيء أمر بما هو من ضرورياته كما ان الطهارة اذا لم تصح الا باحضار الماء كان احضار الماء واجبا
 والدهرى لا يصح منه تصديق الرسول الا بتقديم معرفة الله تعالى فوجبت والمحدث لا تصح منه الصلاة
 الا بتقديم الطهارة فوجبت والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها فكان السعي واجبا فكذا ههنا يصح
 أن يكون الكافر مخاطبا بالعبادة بشرط الآتيان بها الآتيان بالآيمان أو لا ثم الآتيان بالعبادة بعد ذلك بقي
 قوام الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا هذه المسئلة مستقصاة في الاصول والذي نقوله ههنا ان هذا الكلام
 وان تم في كل ما يتوقف العلم بكون الله أمرا على العلم به فانه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود
 الامر بذلك سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الامر يتناول المؤمنين قوله لانه يصح بذلك أمر بتحصيل
 الحاصل وهو محال قلنا ما تعذر ذلك فحمله أمانا على الامر بالاستمرار على العبادة أو على الامر بالازدياد منها
 ومعلوم ان الزيادة على العبادة عبادة فصحت تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة (البحث الخامس) قال
 منكر والتكليف لا يجوز ورود الامر من الله تعالى بالتكليف لوجوه (أحدها) ان التكليف أمان أن يتوجه على
 العبد حال استواء ادواعيه الى الفعل أو التارك أو حال رجحان أحدهما على الآخر فان كان الاول فهو محال
 لان في حال الاستواء يمنع حصول الترجيح لان الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف
 بالفعل حال استواء الداعيين تكليف مالا يطاق وان كان الثاني فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح حال
 ما كان مساويا للراجح كان يمنع الوقوع والا فتدور الممكن لان مرجح وإذا كان حال الاستواء يمنع
 الوقوع فبأن يصير حال المرجوحية بمنع الوقوع أولى واذا كان المرجوح بمنع الوقوع كان الراجح واجب
 الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكيفا فاباحاد
 ما يجب وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكيفا بما يمنع وقوعه وكلاهما تكليف مالا يطاق (وثانيهما)
 ان الذي ورد به التكليف أمان أن يكون قد علم الله في الازل وقوعه أو علم انه لا يقع أو لم يعلم لاهذا ولا ذلك فان
 كان الاول كان واجب الوقوع بمنع العدم فلا فائدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه كان بمنع الوقوع
 واجب العدم فكان الامر بإيقاعه أمر باباقاع الممتنع وان لم يعلم لاهذا ولا ذلك كان ذلك قولاً بالجهل على
 الله تعالى وهو محال ولان بتقدير أن يكون الامر كذلك فانه لا يتميز المطيع عن العاصي وحده لا يكون في

الطاعة فائدة (وثالثها) ان ورود الامر بالتكاليف اما أن يكون انما فائدة أو لافائدة فان كانت لفائدة فهي
 اما فائدة الى المعبود أو الى العابد أما الى المعبود فمحال لانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملا بغيره
 ولاننا نعلم بالضرورة ان الاله العالى على الدهر والزمان يستحيل أن ينتفع بركوع العبد وسجوده وأما الى العابد
 فمحال لان جميع القوائد محصورة في حصول اللذة ودفع الألم وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك
 للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثا والعبث غير جائز على الحكيم (ورابعها) ان العبد
 غير موجود لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجودا له واذا لم يكن العبد
 موجودا لافعال نفسه فان أمره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد أمره بتحصيل الحاصل وان أمره به حال
 ما لم يخلق فيه فقد أمره بالحال وكل ذلك باطل (وخامسها) ان المقصود من التكليف انما هو تطهير القلب على
 ما دلت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا اننا مشغول القلب دائما بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الافعال
 الظاهرة لصار ذلك عائقا له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب أن يسقط عنه هذه التكليف الظاهرة
 فان الفقهاء والقياسيين قالوا اذ الاح المقصود والحكمة في التكليف وجب اتباع الاحكام المعقولة لا اتباع
 الظواهر (والجواب) عن الشبهة الثلاثة الاول من وجهين (الاول) ان أصحاب هذه الشبهة أوجبوا بما
 ذكره واعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف ينفي التكليف وانه متناقض (والثاني) ان عندنا يحسن من الله
 تعالى كل شيء واما كان ذلك تكليف ما لا يطاق أو غيره لانه تعالى خالق مالك والمالك لا اعتراض عليه في فعله
 (البحث السادس) قالوا الامر بالعبادة وان كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم
 كالصبي والمجنون والغافل والناسي وفي حق من لا يقدر اقله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم
 من قال انه مخصوص في حق العبيد لان الله تعالى أوجب عليهم طاعة مولاهم واشتغالهم ببطاعة المولى
 بينهم عن الاشتغال بالعبادة والامر الدال على وجوب طاعة المولى أخس من الامر الدال على وجوب
 العبادة والخاص يقتضي على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في أصول الفقه (المسئلة السابعة) قال
 القاضى الآيتة تدل على ان سبب وجوب العبادة ما ينفه من خلقه لساوا الانعام علينا واعلم ان أصحابنا
 يحتجون بهذه الآية على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه ايانا وانعامه علينا سببا لوجوب
 العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة أداه لا واجب والانسان لا يستحق بأداء الواجب شيئا فوجب أن
 لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى أما قوله ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم اعلمكم تقون
 ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أردفه بما يدل على وجود الصانع وهو
 خلق المكلفين وخلق من قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال وطعن
 قوم من المشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذه العلم بدعة ولسنا في اثبات مذهبنا وجوه عقلية
 وعقلية وهن ثلاث مقامات (المقام الاول) في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه (أحدها) ان
 شرف العلم بشرف المعلوم فهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المعلومات
 ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم (وثانيها) ان العلم اما أن يكون
 دينيا أو غير ديني ولا شك ان العلم الدينى أشرف من غير الدينى وأما العلم الدينى فاما أن يكون هو علم الاصول
 أو ما عداها أما ما عداها فانه تنوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث عن معانى كلام الله تعالى
 وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم وأما المحدث فانما يبحث عن كلام رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته صلى الله عليه وسلم والنقبة انما يبحث عن أحكام الله وذلك فرع على
 التوحيد والنبوة فثبت ان هذه العلوم ممتدة الى علم الاصول والظاهر ان علم الاصول غنى عنها
 فوجب أن يكون علم الاصول أشرف العلوم (وثالثها) ان شرف الشيء قد يظهر بواسطة خداسة
 ضده فكما كان ضده أخس كان هو أشرف وضده علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما من أخس الاشياء
 فوجب أن يكون علم الاصول أشرف الاشياء (ورابعها) ان شرف الشيء قد يكون بشرف

موضوعه وقد يكون لاجل شدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل
وذلك لان علم الهيئة أشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب وان
كان الطب أشرف منه نظرا الى ان الحاجة الى الطب أكثر من الحاجة الى الهيئة وعلم الحساب أشرف
منه ما نظر الى ان براهين الحساب أقوى أما علم الاصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته
وأفعاله ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ولا شأن بذلك بأشرف الامور وأما الحاجة
اليه فتشديد لان الحاجة آتافي الدين أو في الدنيا آتافي الدين فتشديد لان من عرف هذه الاشياء استوجب
الذواب العظيم والتحقيق بالملائكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحقيق بالشياطين وآتافي الدنيا فلان
مصلح العالم انما ينتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج
والمارج في العالم وأما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبيات
يقينية وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون
أشرف العلوم (وخامسها) ان هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ ولا التغيير ولا يتجلف باختلاف الامم
والتواحي بخلاف سائر العلوم فوجب أن يكون أشرف العلوم (وسادسها) ان الآيات المشتملة على
مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جاء في فضيلة قل هو الله
أحد وآمن الرسول وآية الكرسي ما لم يبيح مثله في فضيلة قوله ويسألونك عن الخيض وقوله يا أيها الذين آمنوا
اذ اتدأيتهم يدين وذلك يدل على ان هذا العلم أفضل (وسابعها) ان الآيات الواردة في الاحكام الشرعية
أقل من ستمائة آية وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان وأصناف المشركين
وأما الآيات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال لقد كان
في قصصهم عبرة لاولي الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم أفضل ونشير الى معاهد الدلائل أما الذي يدل
على وجود الصانع فآثاره في القرآن مملوءة منه (أولها) ما ذكرهنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المسكفين وخلق
من قبلهم وخلق السماء وخلق الارض وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء الى الارض وكلما ورد في
القرآن من عجائب السموات والارض فالمقصود منه ذلك وأما الذي يدل على الصفات اما العلم بقوله ان الله
لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ثم أردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو
عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واثباتها على علم الصانع وههنا استدلال الصانع سبحانه
بتصوره في الارحام على كونه عالما بالاشياء وقال لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين ذلك
الدلالة وقال وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وذلك تنبيه على كونه تعالى عالما بكل المعلومات لانه تعالى
مخبر عن المغيبات فتقع تلك الاشياء على وفق ذلك الخبر فلو لا كونه عالما بالمغيبات والا لما وقع كذلك وأما
صفة القدرة فكل ما ذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبائع
الاربع فدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لاموجبا بالذات وأما التنزيه فالذي يدل على انه ليس بجسم
ولا في مكان قوله قل هو الله أحد فان المركب مفقود الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان أحد واجب
أن لا يكون جسما واذا لم يكن جسما لم يكن في المكان وأما التوحيد فالذي يدل عليه قوله لو كان فيه ما
آلهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لا يتغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله ولعلا بعضهم على بعض وأما النبوة
فالذي يدل عليها قوله ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وأما المعاد فقوله قل
يحييها الذي أنشأها أول مرة وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه الا تقرير هذه الدلائل والمذهب عما ودفن
المطاعن والشبهات القاذرة فيها أفترى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الادلة التي ذكرها الله أولا لاشتماله
على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الادلة ما أرى ان عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به (وثانيها) ان الله
تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وكذا الانبياء اما الملائكة فلانهم لما قالوا أنجب فيهم من
يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشيء قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فأجابهم الله بقوله اني أعلم ما لا

تعملون والمراد اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها انتم ولا شك
ان هذا هو المناظرة وأما مناظرة الله تعالى مع ابليس فهي أيضا ظاهرة وأما الانبياء عليهم السلام فاولهم
آدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجته على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك بحض الاستدلال
وأما نوح عليه السلام فقد سكت الله تعالى عن الكفار قواهم بانوح قد جادلنا فاما كثرت جد المناويع لمعلم ان
تلك الجحالة ما كانت في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالجحالة في نصرة الحق
في هذا العلم هي حرفة الانبياء وأما ابراهيم عليه السلام فالاستقصاء في شرح أحواله في هذا الباب يطول
وله مقامات (أحدها) مع نفسه وهو قوله فلما جئت عليه الدليل رأى ~~كوكبا~~ قال هذا ربي فلما أن قال
لا أحب الاقربين وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها ثم ان الله تعالى مدحه على
ذلك فقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه (وثانيها) حاله مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبد ما لا يسمع
ولا يصر ولا ينفى عنك شيئا (وثالثها) حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل أما بالقول فقوله ما هذه
التمائيل التي أنتم لها عاكفون وأما بالفعل فقوله فجعلهم جذا ذا لاه كبير الههم لعلمهم اليه يرجعون
(ورابعها) حاله مع ملك زمانه في قوله ربي الذي يحيي ويميت قال أنا حيي وأميت ان آخره وكل من سلمت
فطرته علم ان علم الكلام ليس الا تقرير هذه الدلائل ودفع الاستسئلة والمعارضات عنها فهذا كله بحث
ابراهيم عليه السلام في المبدأ وأما حجته في المعاد فقال ربي أرني كيف تنجي الموتي الى آخره وأما موسى
عليه السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة أما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام
انما يقول في أكثر الامر على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لان الله تعالى سكت في سورة طه قال فن ربي
يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام في قوله
الذي خلقني فهو يهدين وقال في سورة الشعراء ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذي قاله ابراهيم ربي
الذي يحيي ويميت فلما لم يكن فرعون بذلك وطالبه بشي آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي
قال ابراهيم عليه السلام فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأتى بها من المغرب فهذا ينبغي على ان التمسك
به هذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وانهم كما استنادوا بها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين
وأما استدلال موسى على النبوة بالمعجزة ففي قوله أولو جنتك بشي مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على
الصدق وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج
فيه الى التطويل فان القرآن مملوء منه وقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار (فالاول) الدهرية
الذين كانوا يقولون وما هي الا الدهر والله تعالى أبطل قواهم بأنواع الدلائل (والثاني) الذين ينكرون
القادر المختار والله تعالى أبطل قواهم بمحدث أنواع النبات وأصناف الحيوانات مع اشتراك الكل
في الطبائع وتأثيرات الافلاك وذلك يدل على وجود القادر (والثالث) الذين أفتوا شريكا مع الله
تعالى وذلك المنزيك اما أن يكون علويا أو سفليا أما الشريك العلوي فمثل من جعل الكواكب مؤثرة
في هذا العالم والله تعالى أبطله بدليل الخليل في قوله فلما جئت عليه الدليل وأما الشريك السفلي فالتصاري
قالوا بالهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالهية الاوثان والله تعالى أبطلهم من الدلائل على فساد قواهم
(الرابع) الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان (أحدهما) الذين طعنوا في أصل النبوة وهم الذين سكت
الله عنهم انهم قالوا أبعث الله بشرا رسولا (والثاني) الذين سلموا أصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى والقرآن مملوء من الرد عليهم ثم ان طعنهم من وجوه تارة بالطعن
في القرآن فأجاب الله بقوله ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة وتارة بالخاس ساثر المعجزات كقوله
وقالوا ان نؤمن لك حتى تفجر اناسا من الارض ينبوعا وتارة بأن هذا القرآن نزل نجيها نجيها ما وذلك يوجب
تطرق التهمة اليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله كذلك لنثبت به فؤادك (الخامس) الذين نازعوا في الحشر
والشمر والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين أنواعا كثيرة من الدلائل (السادس)

الذين طعنوا في التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه فأجاب الله عنه بقوله ان أحسنتم أحسنتم لا نفلكم وان أسأتم
فلها وتارة بأن الحق هو المبرور وأنه ينافي صحة التكليف وأجاب الله تعالى عنه بأنه لا بد ألعما يفعله وهم يسألون
وانما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب واما
ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبياء والرسل علمنا ان الطاعن فيها ائمان أن يكون كافرا أو جاهلا (ان المقام
الثاني) في بيان ان محصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول أما المعقول فهو انه ليس
تقليد البعض أولى من تقليد الباقي فاما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار واما ان يوجب تقليد
البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل الى انه
لم يقلد أحدهما دون الآخر واما أن لا يجوز التقليد أصلا وهو المطلوب فذا بطل التقليد لم يبق الا هذه
الطريقة النظرية وأما المنقول فيدل عليه الآيات والاخبار أما الآيات (فأحدها) قوله ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ولا شك ان المراد بقوله بالحكمة أي بالبرهان والحجة
فكانت الدعوة بالحجة والبرهان الى الله تعالى مأمورا به وقوله وجادلهم بالتي هي أحسن ليس المراد منه
المجادلة في فروع الشرع لان من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاسير النمرع ومن أثبت نبوته
فانه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة فكان الجدال فيه مأمورا به ثم انما مأمورون
باتباعه عليه السلام لقوله فاتبعوني يحبك الله وقوله لقد ~~صكنا~~ لكم في رسول الله اسوة حسنة
فوجب ~~ك~~ وتساموا مومنين بذلك الجدال (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ذم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضي ان المجادل بالعلم لا يكون مذموما بل يكرن محمدا وحاريا أيضا
حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله يا نوح قد جادتنا فأكثر جدالنا (وثالثها) ان الله تعالى أمر
بالنظر فقال أفلا يتدبرون القرآن أفلا يتفكرون الى الابل ~~كيف~~ خلقت سمرهم آياتنا في الآفاق وفي
أنفسهم أولم يروا اننا أنشأنا الارض نضعهم امن أطرافها مثل اظفر واما ذاق السموات والارض أولم ينظروا في
ملكوت السموات والارض (ورابعها) ان الله تعالى ذكرنا ~~تفكر~~ في معرض المدح فقال ان في
ذلك لايات لاولى الالباب ان في ذلك لعبرة لاولى الابصار ان في ذلك لايات لاولى النهي وأيضا ذم
المعرضين فقال وكاين من آية في السموات والارض يمزون عليها وهم عنها معرضون لهم قلوب لا يفقهون
بها (وخامسها) انه تعالى ذم التقليد فقال - كناية عن التكفارا ما وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم
مقتدون وقال بل تتبع ما وجدنا عليه آباءنا وقال بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون وقال ان كاد يضلنا عن
آلهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والدا ابراهيم عليه السلام اثنى لم تنته لارجنك واهجرني مليا وكل ذلك يدل
على وجوب النظر والاستدلال والتفكير وذم التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال كان على وفق القرآن
ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار وأما الاخبار ففيها
كثرة ولندكر منها وجوها (أحدها) ما روى الزهري عن سفيان بن عيينة عن أبي هريرة قال جابر رجل
من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امرأتى وضعت غلاما مؤمرا فقال له هل لك من ابل فقال
نعم قال فما ألوانها قال حم قال فهل فيها من أورك قال نعم قال فأنى ذلك قال عسى أن يكون قد نزع عرق
قال وهذا عسى أن يكون نزع عرق واعلم ان هذا هو التمسك بالالزام والقباس (وثانيها) عن أبي هريرة
قال قال عليه الصلاة والسلام قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له أن يكذبني وشقني ابن آدم ولم يكن له
أن يشقني أما تكذبه اياي فقوله لن يمدني كما بدني وليس أول خائفة بأهون على من اعادته وأما شقته
اياي فقوله اتخذ الله ولدا وانا الله الاحد الصمد لم أولد ولم يولد ولم يكن لي كفوا أحد فانظر كيف احتج الله
تعالى في المقام الأول بالقدرة على الابتداء على القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على
نفي الجسمية والوالدية والمولودية (وثالثها) روى عباد بن الصامت انه عليه السلام قال من أحب لقاء
الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة يا رسول الله انا نكره الموت فذلك

كراهتنا لقاء الله فقال عليه السلام لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب لقاء الله والكافر كره لقاء الله
 فكبره الله لقاءه وكل ذلك يدل على ان النظر والفكر في الدلائل مأمور به واعلم ان الخصم مقامات (أحدها)
 ان النظر لا يفيد العلم (وثانيها) ان النظر المفيد للعلم غير مقدور (وثالثها) انه لا يجوز الاقدام عليه
 (ورابعها) ان الرسول مأمر به (وخامسها) انه بدعة (أما المقام الاول) فاحتج الخصم عليه بأمر
 (أحدها) اما اذا تفكرنا وحصل لنا عقيب ففكرنا اعتقاد فعلنا بـ كون ذلك الاعتقاد علما اما ان يكون
 ضروريا او نظريا او اقولا باطل لان الانسان اذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده
 في ان الواحد نصف الاثنين وان الشمس مضيئة والنار محرقة وجد الاول أضعف من الثاني وذلك يدل على
 طريق الضعف الى الاول والثاني باطل لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
 وهو محال (وثانيها) انارأينا علما من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكبرهم اعتقادا وكانوا
 جازمين بأنه علم ثم ظهر لهم أو غيرهم ان ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وتركوه واذا شاهدنا ذلك في الوقت
 الاول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بشيء من العقائد
 المستفادة من الفكر والظن (وثالثها) ان المطلوب ان كان مشعورا به استحتم طلبه لان تحصيل الحاصل
 محال وان كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه والمفعول عنه يستحيل أن يتوجه الطالب اليه (ورابعها)
 ان العلم يكون النظر مفيد للعلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه
 وليس كذلك وان كان نظريا يلزم اثبات جنس الشيء بفرد من أفراد ذلك محال لان النزاع لما وقع في الماهية
 كان واقعا في ذلك الفرد أيضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب
 أن يكون معلوما قبل ومن حيث انه مطلوب يجب أن لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النقيضين وهو
 محال (وخامسها) ان المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمات لكن حضور المقدمات في دفعه
 واحدة في الذهن محال لان جرت بنا أنفسنا فوجدنا انما هي وجهنا الخاطي نحو معلوم استحتم في ذلك الوقت
 توجيهه نحو معلوم آخر ورعنا سلم بعضهم ان النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الالهييات لا يفيد
 واحتج عليه بوجهين (الاول) ان حقيقة الاله غير متصورة واذ لم تكن الحقيقة متصورة استحتم
 التصديق لا بثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر كون واجب الوجود نزها
 عن الحيز والجهة وكونه موصوفا بالعلم والقدرة أما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي وليست حقيقة نفس
 هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقةه وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب
 ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته (بيان الثاني)
 ان التصديق موقوف الى التصور فاذا فقدت صور امتنع التصديق ولا يقال ذاته تعالى وان لم تكن متصورة
 بحسب الحقيقة المخصوصة التي لا اكها متصورة بحسب لوازمها أعني اننا لم انه شيء لما يلزمه الوجوب والتنزيه
 والدوام فيحكم على هذا المتصور قلنا هذه الامور المألومة اما ان يقال انها نفس الذات وهو محال أو امور
 خارجة عن الذات فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو
 شرط اسناد هذه الصفات الى ذاته هو أيضا تصور بحسب صفات أخرى فيلزم ان يكون الكلام فيه كافي الاول
 فيلزم التسلسل وهو محال (الوجه الثاني) ان أظهر الاشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي اليها نشير بقولنا
 اننا نحن الناس تخبروا في ماحية المشار اليه بقول اننا نحن من يقول هو هذه البنية ومنهم من يقول هو المزاج
 ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول شيء لا داخل هذا البدن ولا خارجه
 فاذا كان الحال في أظهر الاشياء كذلك فاعلم انك بأبعد الاشياء مناصبة عنا وعن أحوالنا (أما المقام الثاني)
 وهو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور ولنا فقد احتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان تحصيل التصورات غير مقدور
 فانه يدقات البديهة غير مقدورة لجميع التصديقات غير مقدورة وانما قلنا ان التصورات غير مقدورة
 لان طالب فهمها ان كان عارفا بها استحتم ان تحصيل الحاصل محال فان كان غافلا عنها استحتم

كونه طالبا له الان الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه قلنا لان الوجه الذي يصدق عليه انه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه انه غير معلوم والا فصدق التفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحصال طلبه لاستحالة تفصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحصال طلبه لان الغفول عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية استحصال كون التصديقات البدئية كسبية وذلك لان عند حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البدئية اما ان يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد احدهما الى الآخر بالتفي أو الاثبات أولا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضية بدئية بل كانت مشكوكا وان لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذلك التصورين ويمتنع الحصول عند عدم حضورهما وما يكون واجب الدوران نفيًا وإثباتًا مع ما لا يكون مقدورا نفيًا وإثباتًا واجب أن يكون أيضا كذلك فثبت ان التصديقات البدئية غير كسبية وانما قلنا ان هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبيًا لان التصديق الذي لا يكون بدئيًا لا بد وأن يكون نظريًا فلا يخلو اما أن يكون واجب الزوم عند حضور تلك التصديقات البدئية أولا يكون فان لم يكن واجب الزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك استدلالًا يقينيًا بل انما قلنا أو اعتقادًا تقليديًا وان كان واجبًا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيًا وإثباتًا مع تلك القضايا الضرورية فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورًا للعبد أصلاً (وثانيها) ان الانسان انما يكون قادرًا على ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقًا للمعلوم دون الجهل وانما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه فاذا لم يمكنه ايجاد العلم بذلك الشيء الا اذا كان عالماً بذلك الشيء كان ذلك محال لاستحالة تفصيل الحاصل فوجب أن لا يكون العبد متمسكًا من ايجاد العلم ولا من طلبه (وثالثها) ان الموجب للنظر اذ ضرورة العقل أو النظر أو السمع والأقول باطل لان الضرورى ما يشترك العقلاء فيه ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء يستعجزونه ويقولون انه في الامر يرضى بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز منه والثاني ايضا باطل لانه اذا كان العلم بوجوبه يكون نظريًا حينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر فتكفيه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فائدة فيه والثالث باطل لانه قبل النظر لا يكون متمسكًا من معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكنه ايجابه ايضا لعدم الفائدة واذا بطلت الاقسام ثبت نفي الوجوب (المقام الثالث) وهو ان بتقدير كون النظر مفسدًا للعلم ومقدورًا للمكلف لكنه يقع من الله أن يأمر المكلف به ويأمره من وجوه (أحدها) ان النظر في أكثر الامر يرضى بصاحبه الى الجهل فالقدم عليه مقدم على أمر يرضى به غالبًا الى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحًا فوجب أن يكون الامر قبيحًا والله تعالى لا يأمر بالقبيح (وثانيها) ان الواحد من مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز أن يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعي ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب واللباج وانصفوا وجدوا السمكيات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك هذه الحقائق (وثالثها) ان مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل لوجب أن لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا اخطأ به السؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكًا في تلك المقدمة واذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكًا فيه صارت النتيجة ظنية لان الظنون لا يقيد اليقين فيلزم أن يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين بسبب كل ما يحظر به اليه من الاستسالة والمباحث (ورابعها) انه اشتهر في الاسنة ان من طلب المال بالكيماة أفلس ومن طلب الدين بالكلام ترتدق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح الباب فيه (المقام الرابع) ان بتقدير انه في نفسه غير قبيح ولكن تقسيم الدلالة على ان الله ورسوله ما أمر بذلك والذي يدل عليه ان هذه المطالب لا تخلو اما أن يكون العلم بدلائلها علمًا ضروريًا غنيًا عن

التعلم والاستفادة وأما أن لا يكون كذلك بل يحتاج في تخصيصها إلى التأمل والتدبر والاستفادة والاول
باطل والالوجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ولا نأختر بآذكي الناس في هذا العلم فلا يمكنه
تخصيصه في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتصانيف وان كان الثاني وجب أن لا يحصل ذلك
العلم للإنسان الا بعد الممارسة الشديدة والمباشرة الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب أن لا يحكم الرسول
بصحته اسلام الرجل الا بعد أن يسأله عن هذه المسائل ويجزبه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل
الرسول ذلك لاشتهر ولم يمشتر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر انه كان يحكم بالاسلام من يعلم بالضرورة انه
لم يحظر بيانه شيء من ذلك علما ان ذلك غير معتبر في صحة الدين فان قيل معرفة أصول الدلائل حاصلة لاكثر
العقلاء انما يحتاج الى التدقيق دفع الاستسئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة أصل الدين قلنا
هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة
فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الزائد على تلك
العشرة ان كان معتبرا في تحقيق ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل مركب من العشرة فقط وان لم يكن
معتبرا لم يكن العلم به علم بزيادة شيء في الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة
ولا يقبل النقصان أيضا لان تامة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحتم كونه المطالب
يقينيا لان المبني على الغني أولى أن يكون ظنيا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل ما يطلانه
ذلك السؤال اذا رأى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان كان الهوا صافيا قال سبحان الله فمن
الناس من قال ان قوله سبحان الله يدل على انه عرف الله بدليله وهذا باطل لانه انما يكون عارفا بالله اذا عرف
بالدليل ان ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى
وهذه المقدمة الثانية انما تستقيم لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحدث الى الفلك والنجوم والطبيعة
والعلة الواجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لكان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون
المقدمة تقليدية ويكون المبني عليها تقليدا لا يقينا فثبت بهذا فساد ما قلناه (المقام الخامس) أن
نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم أما
القرآن فقوله تعالى ما ضرب الله لعل لم يكفر ولا تفلح الا على من كفر عن الميثاق فلن يجمع الله اليه ولا يجمع اليه ولا يجمع اليه
في آيات الله تعالى وأما الخبر فقوله عليه السلام تكفروا في الخلق ولا تفكروا في الخلق وقوله عليه السلام
عليكم بدین الجحيم وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا وأما الاجماع فهو ان هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون
بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ماتوا كما وافيه فظاهر لانه لم ينقل عن أحد منهم انه نصب نفسه للاستدلال
في هذه الاشياء بل كانوا من أشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا ثبت انه بدعة وكل بدعة
حرام بالاتفاق وأما الاثر قال مالك بن أنس اياكم والبدع قبل وما البدع يا أبا عبد الله قال أهل البدع الذين
يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يستكثرون عما سكنت عنه الصحابة والتابعون وسئل سفيان بن
عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعي رضى الله عنه لان يتلى الله العبد بكل
ذنب سوى التمر لخبره من أن يلقاه بشيء من الكلام وقال لو أوصى رجل بكتبه العلمية لآخر وكان فيها
كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية وأما الحكم فهو انه لو أوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه
واقبه أعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال والجواب اما الشبهة التي تمسكوا بها في ان
النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبه التي ذكرها ليست ضرورية بل نظرية فهم أبطلوا كل النظر ببعض
أنواعه وهو متناقض وأما الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر غير مقدور فهي فاسدة لانهم يختارون
في استخراج تلك الشبهة فيبطل قولهم انها ليست اختيارية وأما الشبهة التي تمسكوا بها في ان التعويل على
المنظرة هي فهي متناقضة لانه يلزمهم أن يكون ارادهم لهذه الشبهة التي أوردوها قبيحا وأما الشبهة التي

تسلكوا بها في ان الرسول ما أمر بذلك فهو باطل لا نبينا ان الانبياء بأمرهم ما جازوا الا بالامر بالنظر والاستدلال وأما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو محمول على الجدل بالباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم بالتي هي أحسن وأما قوله واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم فجوابه ان الخوض ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو اللجاج وأما قوله عليه السلام تذكروا في الخلق فذلك انما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب وأما قوله عليه السلام عليكم بدین المجاز فليس المراد الان تقويض الامور كلها الى الله تعالى والاعتماد في كل الامور على الله على ما قلنا وأما قوله عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا فضعف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي وأما الاجماع فنقول ان غنيتكم ان العصابة لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين فلم تكن لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة وان غنيتكم انهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم وأما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة وأما مسئلة الوصية فهي معارضة بما انه لو أوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وأفعاله وأنبيائه ورسوله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبنى الوصايا على العرف فهذا اتمام هذه المسئلة والله أعلم (المسئلة الثانية) أما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله اياك نعبد وأما الخلق فذكرنا في الاذهرى صاحب التهذيب عن ابن الانباري انه التقدير والتسوية واحبوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد أما الآية فقوله تعالى أحسن الخالقين أي المقدرين وتخلقون افكأى تقدرون كذبا واذا تخلق من الطين أي تقدروا ما الشعر فقول زهير

ولانت تفرى ما خلقت وبعرض القوم يخلق ثم لا يفرى

(وقال آخر)

ولا ينط بأيدى الخالقين ولا بأيدي الخوايا الا جيد الاندم

وأما الاستشهاد يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس ومنه قول العرب للاحاديث التي لا يصدق بها احاديث الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الاخلق الاولين والخلق المقدر من الخير وهو خالق أي جدير بكانه الذي منه الخلاق والصخرة الخلقاء المساء لان في الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف ومنه خلق الثوب لانه اذا بلى صار امس واستوى تنوعا وعوجا فيه فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخلق فعل بمعنى التقدير واللغة لا تقتضي ان ذلك لا يتأتى الا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه في قوله فتبارك الله أحسن الخالقين واذا تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال لعلمه باحوال وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لاجرم اختص به هذا الاسم وقال استاذنا أبو عبد الله البصري اطلاق اسم الخالق على الله محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك في حق الله محال وقال جمهور أهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن اليجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لخالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك (المسئلة الثالثة) اعلم انه سبحانه امر بعبادته والامر بعبادته وقوف على معرفة وجوده والملم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلالا لاجرم أورده هنا ما يدل على وجوده واعلم أننا ينال الكتب العقلية ان الطريق الى اثباته سبحانه وتعالى اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في الجواهر أو في الاعراض فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها (أحدها) الاستدلال بإمكان الذوات واليه الاشارة بقوله تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء بقوله حكاية عن ابراهيم فانهم عدوا الى الرب العالمين ويقولون وان الى ربك المنتهى وقوله قل الله ثم ذرهم ففروا الى الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب (وثانيها) الاستدلال بإمكان الصفات واليه الاشارة بقوله خلق السموات والارض ويقول الذي جعل لكم الارض قرشا والسماء بناء على ما سألني تقريره (وثالثها) الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقول ابراهيم عليه السلام لأحب الأفلين (ورابعها) الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه الطريقة أقرب الطرق

الى افهام الخلق وذلك محصور في أسير دلائل الانفس ودلائل الآفاق والكتب الالهية في الاكثر مشتملة على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين أماد لادلائل الانفس فهي ان كل أحد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار الآن موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجود وذلك الموجود ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجود يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاختصاص الان لا نقائل أن يقول ههنا لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقبيه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وهو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد من تغيرات احوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة في الجسمية فاخصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن أن يكون للجسمية ولا شيء من لوازمها والاوجب اشترك الكل في تلك الصفات فلا بد وأن يكون لامر منفصل وذلك الامر ان كان جنهما عاد البعث في انه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام وان لم يكن جسمها فاما أن يكون موجبا ومختارا والاول باطل والام يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات أولى من العكس فلا بد وأن يكون قادرا فثبت به هذه الدلالة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم ولا بجسماني وعند هذا اظهر ان الامتدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكتفي بالبعد الاستعانة بامكان الاعراض والصفات اذ عرفت هذا فنقول ان الله تعالى انما خص هذا النوع من الدلالة بالابرار في أول كتابه لوجهين (الاول) ان هذا الطريق لما كان أقرب الطرق الى افهام الخلق وأشدها التصاقا بالعقول وكانت الدلالة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبعدا عن الدقة وأقربا الى افهام ليتفهم به كل أحد من الخواص والعوام لاجرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك (الثاني) انه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة في القلوب وهذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب لان هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكركم الخالق عينا فان الوجود والحياة من النعم العظيمة عينا وتذكركم ما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فهذا الباب كان ذكر هذا النوع من الدلالة أولى من سائر الانواع واعلم ان للسلف طرقا لطيفة في هذا الباب (أحدها) يروي ان بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق رضي الله عنه فقال جعفر هل ركبتم البحر قال نعم قال هل رأيت أهواله قال بلى هاجت يوم ما رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين فتملقت أنيابهم بعض الواحها ثم ذهب عن ذلك اللوح فاذا أنا مدفوع في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى تنجيت فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة قال من كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت وهو الذي أنجىك من الغرق فاسلم الرجل على يده (وثانيها) جاء في كتاب ديانات العرب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن حصير كم لك من اله قال عشرة قال فن اعمك وركبك ودفع الامر العظيم اذ انزل بك من جلتهم قال الله قال عليه السلام مالك من اله الا الله (ومثالها) كان أبو حنيفة رحمه الله سيقا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقبضوا فينا هو يوما في مسجده فاعدا اذ هم عليه جماعة بسيف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم أجبوني عن مسئلة ثم افعلو امشدتم فقالوا لهات فقال ماتقولون في رجل يقول لكم اني رأيت سفينة مشحونة بالاجال ملوثة من الانقال قد احتوشها في جلة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجرى مستوية ليس لها ملاح يجري بها ولا متهديد فعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال أبو حنيفة يا سبحان الله اذ لم يجوز في العقل سفينة تجرى في البحر مستوية من غير متهديد

ولا يجري فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صنائع وحافظ فيكون واجعا وقالوا صدقت وأنعمد واسبوفهم وتابوا (ورابعها) سألو الشافعي رضي الله عنه ما الدليل على وجود الصانع فقال ورقة الفرصا طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتأكلها دودة التزف فيخرج منها البريسم والنخل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر ويأكلها الطباقة في نواحيها المسك فن الذي جعل هذه الاشياء كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك وأسألوا على يدهم سبعة عشر (وخامسها) سئل أبو حنيفة رضي الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد لذكر فيكون أنتى وبالعكس فدل على الصانع (وسادسها) تمسك أحمد بن حنبل رضي الله عنه بقلعة حصينة ملسا لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سمع بصير فلا بد من الفاعل عني بالقلعة البيضة والحيوان الفرخ (وسابعها) سأل هارون الرشيد ما لك عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات (وثامنها) سئل أبو نواس عنه فقال

تأمل في نبات الارض وانظر * الى اثار ما صنع المليك
على قصب الزبرجد شاهدات * بأن الله ليس له شريك

(وتاسعها) سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث على الجبر واثار الاقدام على المسير فسمي ذات ابراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج أما تدل على الصانع الخليم العليم القدير (وعاشرها) قيل اطيب بيم عرفت ربك قال يا هليلج بحجف أطلق ولعاب ملين أمسك وقال آخر عرفته بنحلة بأحد طرفيها تعمل وبالأخر تلسع والعسل مقلوب اللسع (وحادي عشرها) حكم البديهة في قوله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرت بما كنا به مشركين (المسئلة الرابعة) قال القاضي الفاضل في قوله الذي خلقكم ان العبادة لا تستحق الا بذلك فلما ألزم عباده بالعبادة بين ماله ولا جله تلزم العبادة فان قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين (الاول) ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن عليهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحدة (الثاني) ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجري مجرى الانعام على الفروع فكانه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم كأنه تعالى يقول لا تظن اني انما أنعمت عليكم حين وجدت بل كنت منعمًا عليكم قبل ان وجدت بالوف سنيين بسبب اني كنت خالق الاصول وآبائك (المسئلة الخامسة) في قوله تعالى اعلمكم تتفون بجهنم (البصث الاول) ان كلمة لعل للتبرجى والاشفاق تقول لعل زيد ايكبرني وقال تعالى اله يذكركم ويخشى لعل الساعة قريب ألا ترى الى قوله والذين آمنوا مشفقون منها والتبرجى والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى بحال فلا بد في نفسه من التأويل وهو من وجوه (أحدها) ان معنى لعل راجع الى العباد لا الى الله تعالى فقوله لعل يذكركم ويخشى أى اذهباً أنتما على ربانكما وطمعكم في ايمانه ثم الله تعالى عالم بما يؤول اليه أمره (وثانيها) ان من عادة الملوك والعظماء ان يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على انجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوه ما من الكلمات أو الظفر منهم بالمرّة أو الابتسام أو النظرة الخلوّة فاذا عثر على شئ من ذلك لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فلي هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى (وثالثها) ما قيل ان لعل بمعنى كى قال صاحب الكشف ولعل لا يكون بمعنى كى ولكن كلمة لعل للاطماع والكرهيم اذا أطمع فعلى ما يطمع فيه لا محالة تجري اطماعه مجرى وعده المحتموم فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كى (ورابعها) انه تعالى فعل بالمكافين ما لو فعله غيره لا يقتضي رجاء حصول المقصود لانه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعذارهم فكل من فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظه لعل فعل

مالوفعله غيره لكان موجبا للرجاء (وخامسها) قال الفاعل لعل مأخوذ من تكرار الشيء كقولهم سمعنا
بعدهم واللام فيها هي لام التأكيد كاللام التي تدخل في لفظ فاعل لعل على لانهم يقولون لعل أن تفعل
كذا أي لعلك فإذا كانت حقيقة التكرير والتأكيد كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر بها جئت معناه
افعله فان فعلك له يؤكد طلبك له ويقويك عليه (البحث الثاني) ان القائل أن يقول إذا كانت العبادة
تقوى فقول اعبد واربيكم اعلمكم تتقون جاري مجرى قوله اعبد واربيكم اعلمكم تعبدون واتقوا ربكم اعلمكم
تتقون والجواب من وجهين (الاول) لان اسم العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى
لان الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المأمور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز
عن المضار بل يوجب الاحتراز فكانه تعالى قال اعبد واربيكم لتحترزوا به عن عقابه وإذا قيل في نفس الفعل
انه اتقاء فذلك مجاز لان الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء لكن لانصال أحد الامرين بالآخر أجرى اسمه عليه
(الثاني) انه تعالى انما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فكانه تعالى أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التأويل لائق بأصول المعتزلة (المسئلة
السادسة) قرأ أبو عمرو وخفكم بالادغام وقرأ أبو السميعة وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن علي والذين من
قبلكم قال صاحب الكشف الوجه فيه انه أنعم الموصول الثاني بين الاول وصلته تأكيد كما أنعم جري
في قوله * يا نبيم تيم عدى لأبألكم * تيم الثاني بين الاول وما أضيف اليه أما قوله تعالى الذي جعل
لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله
أندادا وأنتم تعلمون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لفظ الذي وهو موصول مع صلته أما أن يكون في
محل نصب وصفا للذي خلقكم أو على المدح والتعظيم وأما أن يكون رفعا على الابتداء وفيه ما في النصب
من المدح (المسئلة الثانية) الذي كلمة مرسوعة للإشارة الى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة
كقولك ذهب الرجل الذي أبوه منطلق فأبوه منطلق قضية معلومة فإذا حادلت تعريف الرجل بهذه القضية
المعلومة أدخلت عليه الذي وهو تحقيق قولهم انه مستعمل لوصف المعارف بالجل إذا ثبت هذا فقوله
الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء يقتضي انهم كانوا عاقلين بوجود شيء جعل الارض فراشا
والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى واتن سأتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله (المسئلة
الثالثة) ان الله تعالى ذكرهننا خمسة أنواع من الدلائل اثنين من الانفس وثلاثة من الآفاق فبدأ
أولا بقوله خلقكم وثانيا بالآباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بكون الارض فراشا
ورابعا بكون السماء بناء وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وأنزل من السماء
ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب أسباب (الاول) ان أقرب الاشياء الى الانسان نفسه
وعلم الانسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره وإذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم بكل
ما كان أظهر دلالة كان أقوى افادة وكان أولى بالدلالة كقولنا هذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ثم ثناء بآبائه
وأتمهاته ثم ثلث بالارض لان الارض أقرب الى الانسان من السماء والانسان أعرف بحال الارض منه
بأحوال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كلام
المتولد من السماء والارض والامر متأخر عن المؤثر فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء
(الثاني) هو ان خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم وأما خلق الارض والسماء والماء فذلك
انما يتفقد به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة فلا جرم قدم ذكر اصول على الفروع
(الثالث) ان كل ما في الارض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل في الانسان وقد حصل في الانسان
من الدلائل ما لم يحصل فيه ما لان الانسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك مما لا يقدر
عليه أحد سوى الله تعالى فلما كانت وجوه الدلائل له هيئات ~~كان~~ أولى بالتقديم واعلم انما كما ذكرنا
السبب في الترتيب فلنذكر ما في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع (المسئلة الرابعة) اعلم انه سبحانه

وتعالى ذكره هنا انه جعل الارض فراشا ونظيره قوله أم من جعل الارض قرارا وجعل - لاهلها أنهارا
 وقوله الذي جعل لكم الارض مهادا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بأمر (الشرط الاول) كونها
 ساكنة وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها انما بالاستقامة أو بالاستدارة فان كانت بالاستقامة
 لما كانت فراشا للنساء الى الاطلاق لان من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل الى الارض لان الارض
 هاوية وذلك لان الانسان هاوى والارض أثقل من الانسان والثقلان اذا نزل كان أثقلهما أسرعهما والباطأ
 لا يلحق الأسرع فكان يجب أن لا يصل الانسان الى الارض فثبت انهما لو كانت هاوية لما كانت فراشا أما
 لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل ارتفاعنا لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى المشرق والانسان يريد
 أن يتحرك الى جانب المغرب ولا شك ان حركة الارض أسرع فكان يجب أن يبقى الانسان على مكانه وأنه
 لا يمكنه الوصول الى حيث يريد فلما أمكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي
 ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه (أحدها) ان الارض لانهاية لها من جانب السفلى واذا
 كان كذلك لم يكن لها مهبوط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تنهاى الاجسام (وثانيها) الذين سلوا تنهاى
 الاجسام قالوا الارض ليست بكرة بل هي كنصف كرة وحدتها فوق وسطها أسفل وذلك السطح موضوع
 على الماء والهواء ومن شأن الثقل اذا انبسط أن يندغم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت
 طفت على الماء وان همت رسبت وهذا باطل لوجهين (الاول) ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء
 كالبحث عن سبب وقوف الارض (الثاني) لم صار ذلك الجانب من الارض منبسطا حتى وقف على الماء
 وصار هذا الجانب منصوبا (وثالثها) الذين قالوا سبب سكون الارض جذب الفلك لها من كل
 الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض الجوانب أولى من بعض فثبت في الوسط وهذا باطل لوجهين (الاول)
 ان الاصغر أسرع انجذابا من الاكبر فيا بالذرة لا تنجذب الى الفلك (الثاني) الاقرب أولى
 بالانجذاب فالذرة المقدوفة الى فوق أولى بالانجذاب وكان يجب أن لا تعود (ورابعها) قول من جعل
 سبب كونها دفع ذلك لها من كل الجوانب كما اذا جعل شئ من التراب في قنينة ثم ادبرت القنينة على قطبها
 ادارة سريعة فانه يدفع التراب في وسط القنينة لتساوى الدفع من كل الجوانب وهذا أيضا باطل من وجوه
 خمسة (الاول) الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا (الثاني) ما بال هذا
 الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعضها (الثالث) ما باله لم يجعل اتقائها الى المغرب أسهل
 من اتقائها الى المشرق (الرابع) يجب أن يكون الثقل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ لان
 اندفاع الاعظم من الدافع القاصر أبطأ من اندفاع الاصغر (الخامس) يجب أن تكون حركة الثقل النازل
 من الابتداء أسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء أبعد من الفلك (وسادسها) ان الارض
 بالطبع تطلب وسط الفلك وهو قول ارسطاطليس وجهه واتباعه وهذا أيضا ضعيف لان الاجسام
 متساوية في الجسمية فاختلفت باختصاص البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لابتدأ وأن يكون جائزا فيقتر
 فيه الى الفاعل المختار (وسادسها) قال أبوهاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة
 والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادات فلزم الوقوف (والسؤال عليه) ان اختصاص كل
 واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالفاعل المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا
 من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة بعلاقة فوقها ولادعامة تحتها
 أما انهم لا علاقة فوقها فتشاهدة على انها لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة الى أخرى لا الى
 نهاية وبهذا الوجه ثبت انه لادعامة تحتها فلما انه لا بد من محك يسكنها بقدرته واختياره وهذا قال تعالى
 ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا ومن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده (الشرط الثاني) في كون
 الارض فراشا لنا أن لا تكون في غاية الملاية كالبحر فان النوم والمشي عليه مما يؤلم البدن وأيضا لو كانت
 الارض من الذهب مثلا لتعدت الزراعة عليها ولا يمكن التحذير الانبيسة منه لتعذر حفرها وتركيبها كإبراد

وأن لا يكون في غاية اللين كالماء الذي نفوس فيه الرجل (الشرط الثالث) أن لا يكون في غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فانه لا يتسكن من الكواكب والشمس فكان يبرد جدا فجعل الله كونه أغبر ليستقر النور عليه فيتسكن فيصلح أن يكون فراشا للحيوانات (الشرط الرابع) أن تكون بارزة من الماء لان طبع الارض أن يكون غائما في الماء فكان يجب أن تكون البحار محيطة بالارض ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنافع الله طبيعة الارض وأخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلت لان تكون فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا أن لا تكون كرة واستدل بهذه الآية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت المقطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار عليه والذي يزيد تقرير ان الجبال أو تاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فهذا أولى والله أعلم (المسئلة الخامسة) في سائر منافع الارض وصفاتها (فالمسئلة الاولى) الاشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية لا يعلم تفاصيلها الا الله (الثانية) أن يتخمر الرطب به فيحصل التماسك في أبدان المركبات (الثالثة) اختلاف بقاع الارض فبها أرض رخوة وصلبة ورملية وسبخة وحرية وهي قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وقال والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي خبت لا يخرج الانكدا (الرابعة) اختلاف ألوانها فأحمر وأبيض وأسود ورماذي اللون وأغبر على ما قال تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرايب سود (الخامسة) انصداعها بالنبات قال تعالى والارض ذات الصدع (السادسة) كونها خازنة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة بقوله تعالى فانزلنا من السماء ماء بقدر فأسكاه في الارض وانا على ذهابه لقادرون وقوله قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بما معين (السابعة) العيون والانهار العظام التي فيها واليه الاشارة بقوله وجل فيها رواسي وأنهارا (الثامنة) ما فيها من المعادن والفلزات واليه الاشارة بقوله تعالى والارض مددناها وألقينا فيها رواسي وأثبتنا فيها من كل شئ ثموزون ثم بين بعد ذلك تمام البيان فقال وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم (التاسعة) الحبأ الذي تخرجه الارض من الحب والنوى قال تعالى ان الله فائق الحب والنوى وقال يخرج الحبأ في السموات والارض ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع اليها حبة واحدة وهي تردها عليك سبع مائة كمثل حبة أثبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة (العاشرة) حياتها بعد موتها قال تعالى أولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا وقال وآية لهم الارض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنها يأكلون (الحادية عشر) ما عليها من الدواب المختلفة الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير عمد تر وها أنقى في الارض رواي أن تمديدكم وبث فيها من كل دابة (الثانية عشرة) ما فيها من النبات المختلف ألوانه وأنواعه ومنافعه واليه الاشارة بقوله وأثبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلف ألوانها ادلالة واختلاف طعومها ادلالة واختلاف روائحها ادلالة فيها قوت البشر ومنها قوت البهائم كما قال كاوا رعو أنما أكرمكم أم مطعموم البشر فيها الطعام ومنها الادم ومنها الدواء ومنها الفاكه ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحوضة قال تعالى وقد رفها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين وأيضافها كسوة البشر لان الكسوة امانياتية وهي القطن والسكان واما حيوانية وهي الشعر والصوف والابريسم والجلود وهي من الحيوانات التي يثبها الله تعالى في الارض فالمطعموم من الارض والملبوس من الارض ثم قال ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ثم انه سبحانه وتعالى جعل الارض سائرة لقبائلكم بعد مماتكم فقال ألم نجعل الارض كفاتا أحياء وأوتانا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال وحخر لكم ما في السموات وما في الارض (الثالثة عشرة) ما فيها من الاجبار المختلفة في صفاتها ما يصلح للزينة فتجعل قصور النخوات وفي بكارها ما يتخذ للابنية فانظر الى الحجر الذي تسمي تخرج النار منه مع كثرته وانظر الى البياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقيق وقلة النفع بهذا الشريف (الرابعة عشرة) ما أودع الله تعالى

فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل فان البشر استخراجوا الحرف الدقيقة والصنائع
 الجذيلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر واستنزلوا الطير من أوج الهواء ثم عجزوا عن إيجاد الذهب
 والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فالقادر على
 إيجادهما يطل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا اظهرها لهذه الحكمة وابقا لهذه
 النعمة ولذلك فان ما لا مضرمة على الخلق فيه مكتم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس والزجاج
 من الرمل واذا تأمل العاقل في هذه اللطائف والعجائب اضطرب في افتقار هذه التدابير الى صانع حكيم
 مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا (الخامسة عشرة) كثرة ما يوجد على الجبال
 والاراضي من الاشجار التي تصلح للبناء والسقف ثم الحطب وما أشد الحاجة اليه في الخبز والطبخ وقد نبه الله
 تعالى على دلائل الارض ومنافعها بألفاظ لا يبلغها البلاغ ويحجز عنها القصاص فقال وهو الذي مد الارض
 وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين وأما الان انظر في العظمة كالنمل وسيحسون
 وجيحون والفترات ومنها الصغار وهي كثيرة وكما تحمل مياها عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد
 (المسئلة السادسة) في ان السماء أفضل أم الارض قال بعضهم السماء أفضل لوجوه (أحدها) ان
 السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها أحد (وثانيها) لما أنى آدم عليه السلام في الجنة بتلك
 المعصية قيل له اهبط من الجنة وقال الله تعالى لا يسكن في جوارى من عصاني (وثالثها) قوله تعالى وجعلنا
 السماء سقفا محفوظا وقوله تبارك الذي جعل في السماء بروجا ولم يذكر في الارض مثل ذلك (ورابعها) ان في
 أكثر الامر ورد ذكر السماء مقتدا على الارض في الذكر وقال آخرون بل الارض أفضل لوجوه ١ انه تعالى
 وصف بقاعا من الارض بالبركة بقوله ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مبارك ٢ في البقعة المباركة
 من الشجرة ج الى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله ٣ وصف أرض الشام بالبركة فقال مشارق
 الارض ومغاربها التي باركنا فيها (وخامسها) وصف جلة الارض بالبركة فقال قل أنتم كنتم تكفرون الى
 قوله وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل وأي بركة في القلوات الخالية والمساوير المملوكة قلنا
 انها مساكن للوحوش ومراعيها ثم انها مساكن للناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى وفي
 الارض آيات للموقنين وهذه الايات وان كانت حاصلة لغير الموقنين لكن المالم ينتفع بها الموقنون جعلها
 آيات للموقنين تشرى بها لهم كما قال هدى للمتقين (وسادسها) انه سبحانه وتعالى خلق الانبياء المكرمين من
 الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق من السموات شيئا لانه قال وجعلنا السماء سقفا
 محفوظا (وسابعها) ان الله تعالى أكرم نبيه بها فجعل الارض كلها مسجدا له وجعل ترابها طهورا
 أما قوله والسماء بناء فبها مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى ذكر أمر السموات والارض في كتابه في
 مواضع ولا شك ان كثرة ذكر الله تعالى من ذكر السموات والارض يدل على عظم شأنهما وعلى أن له
 سبحانه وتعالى فيهما أسرار اعظيمة وحكما بالغة لا يصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم (المسئلة الثانية)
 في فضائل السماء وهي من وجوه (الاول) ان الله تعالى زينها بسبعة أشياء بالمصابيح واقد زينا السماء
 الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر في نور وبالشمس وجعل الشمس سراجا وبالعرش رب العرش العظيم
 وبالكريسي وسع كرسيه السموات والارض والالواح في لوح محفوظ وبالقلم نون والقلم فهذه سبعة ثلاثة منها
 ظاهرة وأربعة خفية ثبتت بالدلائل السمعية من الايات والاخبار (الثاني) انه تعالى سمي السموات بأسماء
 تدل على عظم شأنها سماء وسقفا محفوظا وسبعاطبا وسبعاشدا انهم ذكروا عاقبة أمرها فقال واذا السماء
 فرجت واذا السماء كشطت يوم نظوى السماء يوم تكون السماء كالمهل يوم تجور السماء مورافكانت ورده
 كالدخان وذ كرمبها في آيتين فقال ثم استوى الى السماء وهو دخان وقال أولم ير الذين كفروا ان السموات
 والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاستقصاء الشديد في كيفية حدوثهما وفتانها ما يدل على انه سبحانه
 خلقهما بالحكمة بالغة على ما قال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا لذلك ظن الذين كفروا (والثالث)

انه تعالى جعل السماء قبة الدعاء فلا يدي ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهي منزل الانوار ومحل الصفا والاضواء والظاهرة والعصمة عن الخلل والفساد (الرابع) قال بعضهم السموات والارضون على صفتين فالسموات مؤثرة غير متأثرة والارضون متأثرة غير مؤثرة والمؤثر اشرف من القابل فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الارض في الاكثر وايضا في أص كثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بينهما الاتصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح الشعاعات وأما الارض فقابلة فكانت الارض الواحدة كافية (الخامس) تفكر في لون السماء وما فيه من صواب التدبير فان هذا اللون أشد الالوان موافقة للبصر وتقوية له حتى ان الاطباء يأمرؤن من أصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملقوا بهذا اللون الأزرق لتنتفع به الابصار الناضرة اليها فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الالوان وهو المستنير وشكلها أفضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال أولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بيناها ورزيناها وما لها من فروج يعني ما فيها فصول ولو كانت سقفا غير محيط بالارض لكانت الفروج حاصلة (المسئلة الثالثة) في بيان فضائل السماء وبيان فضائل ما فيها وهي الشمس والقمر والنجوم أما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلو لا ذلك لطل أمر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معاشهم ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ولكن تأمل النفع في غروبها فلو لا غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار مع احتياجهم الى الهدو والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ما قال تعالى وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار تبصروا وأيضا فلو لا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا (والثالث) انه لولا الغروب لكانت الارض تحسب بشرق الشمس عليها حتى يحترق كل من عليها من حيوان وبهائم ما عليها من نبات على ما قال ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا فصار الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع في وقت وتغيب في وقت بمنزلة مراح يدفع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليسة معتز ووايستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها أما ارتفاع الشمس وانخفاضها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول الاربعة في الشتاء دفور الحرارة في الشجر والنبات فيولد منه مواد الخمار ويلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ويقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تنضج الطبايع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات وينتور الشجر ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحترق الهواء فتنضج الثمار وتنحل فضول الابدان ويحرف وجه الارض ويتهيأ للبناء والعمارة وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتقل الابدان قليلا قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال دفعة واحدة هلك الابدان وفسدت وأما حركة الشمس فتأمل في منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر المواضع لكنها تطلع في أول النهار من المشرق وتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي الى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا بآخذ حظا من شعاع الشمس وأيضا كان الله تعالى يقول لو وقف في جانب الشرق والغرب لكانت كوة الفقير فكان لا يصل النور الى الفقير لكنه تعالى يقول ان كان الغني منعه نور الشمس فأنأدير الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه وأما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء فتقول لو لم تكن للكواكب حركة في الميل لكان التأثير مخصوصا ببقعة واحدة فكان سائر الجوانب يحلوعن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هنالك اكفية واحدة فان كانت حارة أفنت الرطوبات واحاطها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي لمر الكواكب على كيفية وخط ما لا يحاذيه على كيفية أخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه الهواء والعجاجة وفي موضع اخر صيف دائم يوجب

الاحتراف وفي موضع آخر يبيع أو خرب لا يتم فيه النضج ولولم يكن عودات متناهية وكانت الكواكب
تتهزك بطيشا كان الميل قليل المنفعة وكان التأثير شديد الافراط وكان يعرض قريبا عما لم يكن ميل ولو كانت
الكواكب أسرع حركة من هذه لما كانت المنافع وماقت فاما اذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة
ثم تنتقل الى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم بذلك تأثيره ~~و~~ كثرت منفعة
فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية هذا أما القمر وهو المسمى بأية الليل
فاعلم انه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة وجعل طلوعه في وقت مصلحة وغروبته في وقت آخر
مصلحة أما غروبته ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ولولا الظلام لادره
العدو وهو المراد من قول المتنبي

وكم الظلام الليل عندي من يد * تخبر أن المانوية ~~ت~~ كذب

وأما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء أخفاء الظلام وأظهره القمر ومن الحكايات ان اعراسا نام عن جله
لئلا يفقده فلما طلع القمر وجدته فنظر الى القمر وقال ان الله صورك ونورك وعلى البروج دورك فاذا شاء
نورك واذا شاء كورك فلا أعلم مزيد أسأله لك واثن أهديت الى سرور القاد أهدى الله اليك نورا ثم أنشأ
يقول

ماذا أقول وقولي فيك ذو قصر * وقد ~~ك~~ فيتنى التفصيل والجلا
ان قلت لازلت مرفوعا فأنت كذا * أو قلت زانك ربي فهو قد فعلا

واقدر كان في العرب من يذم القمر ويقول القمر يقرب الاجل ويفضح السارق ويدرك الهارب ويهتك
العاشق ويلى السكان ويهرم الشبان وينسى ذكرا الاحباب ويقرب الدين ويدنى الحين وكان فيهم أيضا
من يفضل القمر على الشمس من وجوه (أحدها) ان القمر مذكر والشمس مؤنث ~~ا~~ ككن المتنبي طعن
فيه بقوله

فما التأييد لاسم الشمس عيب * ولا التذ ~~ك~~ ير نحر لاهلال

(وثانيها) انهم قالوا القمران لجمعوا الشمس تابعة للقمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى
قدمها على القمر في قوله الشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها الا ان هذه الحجة منقوضة
بقوله فتكم كافروا ومنكم من يؤمن وقال لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة وقال خلق الموت والحياة
وقال ان مع العسر يسرا وقال فتنهم ظالم لفسه أما النجوم ففيها منافع (المنفعة الاولى) كونها رجوما
للشياطين (والثانية) معرفة القبلة بها (والثالثة) أن يتهدى بها المسافرين البر والبحر قال تعالى وهو
الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ثم النجوم على ثلاثة أقسام غاربة لا تطلع كالنواكب
الجنوبية وطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يقرب تارة ويبطئ أخرى وأيضاً منها نوابت ومنها سيارات ومنها
شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل أما الذي تدعيه الفلاسفة من معرفة الاجرام والابعاد فدع
هناك بحر اضل فيه السوايح قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد الا من ارتضى من رسول وقال
وما أوتيت من العلم الا قليلا وقال ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب وقال ما أشهدتهم خلق
السمرات والارض ولا خلق أنفسهم فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف بقدرهم على معرفة
أبعاد الاشياء عنهم والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفت ذلك قال قائلاًهم

واعرف ما في اليوم والامس قبله * ولست ~~ك~~ نتي عن علم ما في غد عني

وقال ليبيد

فواقه ما تدرى الضوارب بالخصي * ولا زاجرات الطير ما الله صانع

(المسئلة الرابعة) في شرح كون السماء بناء قال الجاحظ اذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت المهد
فيه كل ما يحتاج اليه فالسما من فوقه كالسقف والارض ممدودة كالاساط والنجوم منورة كالمنار

والانسان كالكالب الميت المتصرف فيه وضروب النبات مهياً لمنافعه وضروب الحيوان مصرفة في مصالحه
فهذه جملة واضحة دالة على ان العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية
والله أعلم أما قوله تعالى وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فاعلم ان الله تعالى لما خلق
الارض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيه آدم وأولاده ثم علم الله أصناف حاجاتهم فكأنه قال يا آدم
لا أوجبك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالاتم فقال انا صبي الماء صبا ثم شققنا الارض شقاً فأنظر
يا عبدي ان أعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولواني خلقت الارض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها
هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء في هذه الدنيا مع انها حين فكيف الحال في الجنة فالحاصل ان الارض
أتمت بل أشفق من الام لان الام تستقبل لونا واحداً من اللبن والارض تطعمك كذا وكذا لو انما من الاطعمة
ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معنا نردكم الى هذه الام وهذا ليس بوعيد لان المرء لا يوعد بأتمه وذلك لان
مكانك من الام التي ولدتك أضيق من مكانك من الارض ثم انك كنت في بطن الام تسعة أشهر فامسك
جوع ولا عطش فكيف اذا دخلت بطن الام الكبرى ولم يكن الشرط أن تدخل بطن هذه الام الكبرى
كما كنت في بطن الام الصغرى لانك حين كنت في بطن الام الصغرى ما كانت لك زلة فاضامن أن تكون لك
كبيرة بل كنت عليه الله بحيث دعا لمزة الى الخروج الى الدنيا فخرجت اليها بالرأس طاعة منك لربك
واليوم يدعوك سبعين مرة الى الصلاة فلا تجيبه برجلتك واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر الارض والسماء
بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الارض والاخراج به من بطنها اشياء النسل
الحاصل من الحيوان ومن أنواع الثمار رزقاً للبني آدم لينة كروا في أنفسهم وفي أحوال ما فوقهم وما تحته
ويعرفوا ان شيئاً من هذه الاشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها الا من كان مخاضها في الذات والصفات
وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى وهما سؤالات (السؤال الاول) هل تقولون ان الله تعالى
هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها بجمري العادة أو تقولون ان الله تعالى خلق في الماء طبيعة
مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلية فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى والجواب
لا شك ان على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم وأما التفصيل فنقول لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه
الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لان الثمرة لا معنى لها الا الجسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة والجسم
قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح للمقدورية اما الحدوث أو الامكان
واما هما وعلى التقديرات فانه يلزم أن يكون الله تعالى قادراً على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء
بدون هذه الوسائط وما يؤكده هذا الدليل العقلي من الدلائل النقلية ما ورد الخبر بأنه تعالى يخلق نعيم أهل
الجنة للمثابين من غير هذه الوسائط الا اننا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق
هذه القوى المؤثرة والقابلة في الاجسام وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل
(السؤال الثاني) لما كان قادراً على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة في خلقها بهذه الوسائط
في هذه المدة الطويلة والجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكرنا من الحكم المفصلة وجوها
(أحدها) انه تعالى انما أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك الاعلى ترتيب وتدرج لان المكافئين اذا اتهموا
المشقة في الحث وانغمس طلب الثمرات وكذا أنفسهم في ذلك حالاً بعد حال علما انهم لما احتاجوا الى تحمل
هذه المشاق لطالب هذه المنافع الدنيوية فلان يحتملوا مشاق أقل من المشاق الدنيوية لطالب المنافع الاخرية
التي هي أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول
الدواء لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان يحتمل مشاق
التكليف دفعا لضرر العقاب كان أولى (وثانيها) انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم
الضروري باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمنا في التكليف والابتلاء أما لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذ
يقع المكلف في اسنادها الى التاخر الى النظر دقني وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا

لاسباب لما اوتاب مرتاب (وثالثها) انه ربما كان لله لاشك ولاهل الاستبحار عبرة في ذلك وافكار صافية
 (السؤال الثالث) قوله وأترى من السماء ماء يقتضى نزول المطر من السماء وليس الامر كذلك فان
 الامطار انما تتولد من أبخرة ترتفع من الارض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهواء فتتجمد مع هناك
 بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو الماطر والجواب من وجوه (أحدها) ان السماء انما سميت
 سماء لسموها على ما سماك فهو ماء فاذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء (وثانيها) ان المترك لا تارة
 تلك الاجزاء الرطبة من عرق الارض الاجزاء الرطبة أنزل من السماء ماء (وثالثها) ان قول الله هو الصدق
 وقد أخبره تعالى ينزل المطر من السماء فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل
 من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض (السؤال الرابع) ما معنى من في قوله من الثمرات
 الجواب فيه وجهان (أحدهما) التبعيض لان المنكرين أعنى ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد تنكيرهما
 معنى البعضية فمكانه قيل وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم
 (والثاني) أن يكون للبيان كقولك أنفقت من الدراهم انفاقا فان قيل فهم اتصّب رزقا قلنا ان كان من
 للتبعيض كان اتصابه بأنه مفعول له وان كانت مبيضة مكان مفعولا لا يخرج (السؤال الخامس) الثمر
 المخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر والثمار الجواب تنبيه على قلة ثمار الدنيا واشهرها
 بتعظيم امر الآخرة والله أعلم أما قوله تعالى فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ففيه سوالات (السؤال
 الاول) به تعلق قوله فلا تجعلوا الجواب فيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يتعلق بالامرأى اعبدوا فلا
 تجعلوا لله أندادا فان أصل العبادة وأساسها التوحيد (وثانيها) بلعل والمعنى خلقة لكم لكي تتقوا
 وتخافوا عقابه فلا تثبتوا له ندا فانهم من أعظم موجبات العقاب (وثالثها) بقوله الذي جعل لكم الارض
 فراشا أي هو الذي خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء (السؤال الثاني) ما الند الجواب
 انه المثل المماثل وناددت الرجل فافتره من نذندودا اذا فترك كل واحد من النذنين يناد صاحبه أي ينافره
 ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدها وموها آلهة أشبهت حالهم حال من
 يعتقد انها آلهة فادركه على منازعته فقل لهم ذلك على سبيل التهمك وكتمانكم بلفظ النذشنع عليهم بأنهم
 جعلوا أندادا كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له ند فطوقوا محمد بن السميع فلا تجعلوا لله ندا (السؤال الثالث)
 ما معنى وأنتم تعلمون الجواب معناه انكم لكال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها أندادا لله
 تعالى فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح بمن علم قبحه يكون أقبح وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه
 ليس في العالم أحد ثبت لله شريكا سوا به في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة وهذا مما لم يوجد الى الآن
 لكن الثنوية يشبهون الهين أحدهما حليم يفعل الخير والثاني سفيفه يفعل الشر وأما اتخاذ معبود سوى الله
 تعالى ففي الذاهبين الى ذلك كثرة (الفريق الاول) عبدة الكواكب وهم الصابئة فانهم يقولون ان الله
 تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هي المذبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا أن نعبد الكواكب
 والكواكب تعبد الله تعالى (والفريق الثاني) النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام (والفريق
 الثالث) عبدة الاوثان واعلم انه لا دين أقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان أقدم الانبياء الذين نقل البشا
 تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالرد عليهم على ما أخبر الله تعالى عن قومه في قوله وقالوا لا تذرن
 آلهتكم ولا تذرن دذا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح
 عليه السلام وهي باقية الى الآن بل أكثر اهل العالم مسقزون على هذه المقالة والدين والمذهب الذي هذا
 شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فساد بالضرورة لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس
 هو الذي خلقني وخلق السموات والارض علم ضروري فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه فوجب أن يكون
 لعبدة الاوثان غرض آخر سوى ذلك والعلماء ذكروا فيه وجوها (أحدها) ما ذكره أبوهم جعفر بن محمد
 النخعي البلخي في بعض مصنفاته ان كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته وبعته قدون ان الله

تعالى جسم وذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وهكذا حال الملائكة أيضا في صورهم الحسنة وانهم
 كلهم قد احتجوا اعناب السماء وان الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أليفة لمنظر حسنة الروائع على الهيئة التي
 كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة فيعكفون على عبادتها فاصدين طلب الزاني الى الله تعالى وملائكته
 فان مع ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد الشبه (وثانيها) ما ذكره أكثر العلماء وهو
 ان الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس
 وبعد ما عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا أحوال سائر
 الكواكب فاعتقدوا ارتباط المعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوابع الناس فلما اعتقدوا
 ذلك بالغوا في تعظيمها فذهب من اعتقد انها أشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم
 ومنهم من اعتقد انها مخلوقة للاله الاكبر ~~كأنها خالقة~~ لهذا العالم فالتولون اعتقدوا انها هي الاله
 في الحقيقة والفر بنى الثاني انها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع
 لها ثم لما رأوا الكواكب مستمرة في أكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها أسماء وأقبلوا على عبادتها
 فاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام العالية ومتميزين الى أسبابها الغريبة ثم لما طالت المدة ألفوا ذكر
 الكواكب وتجزدوا للعبادة تلك التماثيل فهو لا في الحقيقة عبادة الكواكب (وثالثها) ان أصحاب
 الاحكام كانوا يعبدون أوثاناً في السنين المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسماً في ذلك
 الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في أحوال مخصوصة نحو المعادة والنصب ودفع الاسقام وكانوا اذا
 اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة
 ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بأصل الامر (ورابعها) انه متى
 مات منهم رجل كبير يعتقدون في انه يحيا بالدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا أصناماً على
 صورته يعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفعياً لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله
 تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله هو لا شفعاً وإنما عند الله (وخامسها) لعلمهم اتخذوها محاريب لصلواتهم
 وطاعاتهم ويصدقون بها الاله كما اننا نجد الى القبلة لالقبلة ولما استمرت هذه الحالة قلن الجهال من
 القوم انه يجب عبادتها (وسادسها) لعلمهم كانوا من الجحمة فاعتقدوا اجواز حلول الرب فيها فعبدوها
 على هذا التأويل فهذه هي الوجوه التي يمكن حل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة
 العقل (المسئلة الثانية) فان قال قائل لما رجع حاصل مذهب عبدة الاوثان الى هذه الوجوه التي
 ذكرتموها فنأين يلزم من اثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الاوثان الجواب قلنا انه تعالى انما يبه على
 كون الارض والسماء مخلوقين بما ينان الارض والسماء يشاركان سائر الاجسام في الجسمية فلا بد
 وأن يكون اختصاص كل واحد منهم بما يختص به من الاشكال والصفات والاختيار بتخصيص مخصوص
 وبيننا ذلك التخصيص لو كان جسمه لا يتقرر هو أيضاً الى محض آخر فوجب أن لا يكون جسماً اذا ثبت هذا
 فنقول أما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما دللناهم هذه الدلالة على نفي الجسمية
 فقد بطل قوله وأما القول الثاني وهو ان هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما أثبتنا الدلالة على ان كل
 جسم فانه يفتقر في انصافه بكل ما انصف به الى الفاعل المختار بطل كونها آلهة وثبت انها عبيد لأرباب
 وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضاً لان تأثير الطلسمات انما يكون بواسطة
 قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم وأما القول الرابع والثامن
 فليس في العقل ما يوجب أو يحلله لكن النمرع لما منع منه وجب الامتناع عنه وأما القول السادس فهو
 أيضاً بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا ان اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المتزه عن الجسمية
 يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التأويلات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اعلم ان اليونانيين كانوا قبل
 خروج الامكنة رعدوا الى بناء هذا كل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها

معبوداتهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهى وهيكل العقل الصريح وهيكل
 السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدونات كلها وكان هيكل زحل مستسا وهيكل المشتري مثلنا
 وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل عطارد
 مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مثلثا في جوفه مربع ان عرب بن علي الماساد قومه وترأس
 على طبقاتهم وولى امر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى البلقاء فرأى قوما يعبدون الاصنام فسألهم عنها
 فقالوا هذه آرباب تستنصر بها فنصروا تستقي بها فتسقى فالتمس اليهم أن يكرموا به واحد منها فاعطاه الصنم
 المعروف بهيل فصار به الى مكة ووضع في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في أول ملك سابو وذي
 الاكاف واعلم ان من بيوت الاصنام المشهورة غم ان الذي بناه الضمالة على اسم الزهرة بمدينة صنعاء
 وخزبه عثمان بن عفان ومنها فوجها ربح الخ الذي بناه منوشه هرا الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب
 أو ثمان معروفة مثل ودبومة الجنديل للكلب وسواع لبقى هذيل ويقوت لبقى مذبح ويعوق لهمدان ونسر
 بأرض حمير لذي الكلالع واللات بالطائف للثقيف ومناة يثرب للخرزج والعزى لمكة بنواحي مكة وأساف
 ونائلة على الصفا والمروة وكان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاتهم عن عبادتها ويدعوهم
 الى عبادة الله تعالى وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول

أربا واحدا أم ألف ربة • أدين اذا تقسمت الامور
 تركت اللات والعزى جميعا • كذلك يفعل الرجل البصير

(الكلام في النبوة) قوله تعالى (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأولوا بأسورة من مثله وادعوا شهداءكم
 من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا وان تفعلوا فانتقوا النار التي وفودها الناس والحجارة أعدت
 للكافرين) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاطعة على
 اثبات الصانع وأبطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين
 جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله الا من
 القرآن والاعخبار وما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على ككون القرآن معجزا أقام الدلالة
 على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن ببيان من طريقتين (الاول) أن يقلل ان هذا القرآن لا يحلو
 حاله من أحد وجوه ثلاثة إما أن يكون مساويا للسائر كلام الفصحاء أو زائدا على سائر كلام الفصحاء
 بقدر لا ينقض العادة أو زائدا عليه بقدر ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتمين الثالث وانما قلنا
 انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأتي بمثل سورة ممتة اما مجزئة أو مفردة فان
 وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالتشبه هو ودوال الحكم يزولون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج
 لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال امر في الغاية حتى
 بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضرر بالمهالك والمحن وكانوا في الجسة والافتة على حد لا يقبلون الحق
 فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الايمان بما يقدر في قوله والممارسة أقوى القوارح فلما لم يأتوا بها علمنا
 عجزهم عنها فثبت ان القرآن لا يماثل قولهم وان التفاتت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذن
 تفاوتا ناقضا للعادة فوجب أن يكون معجزا فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر انه سبحانه كلام يكلف
 في معرفة التوحيد بالتقليد فكذلك في معرفة النبوة لم يكلف بالتقليد واعلم انه قد اجتمع في القرآن وجوه
 كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها واما فاعل ذلك على
 كونه معجزا (أحدها) ان فصاحة العرب أحكمها في وصف المشاهدات مثل وصف بهير أفرس
 أو جارية أو لك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس في القرآن من هذه الاشياء شئ فكان
 يجب أن لا تحصل فيه الالفاظ القصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم (وثانيها) انه تعالى راعى
 فيه طريقة الصدق وتزعم عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والقرن الصدق نزل شعره ولم يكن جديدا

الآثرى ان ابيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلمتا نزل شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامى في الحدود
كشعرهما الجاهلى وان الله تعالى مع ما تترده من الكذب والجهالة جاء بالقرآن فصيحاً كما ترى (وثالثها)
ان الكلام الفصيح والشعر الفصيح انما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك وليس
كذلك القرآن لانه كله فصيح بحيث يهجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته (ورابعها) ان كل من قال شعراً
فصيحاً في وصف شيء فانه اذا كثر لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الاول وفي القرآن
التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً (وخامسها) انه اقتصر
على ايجاب العبادات وتعريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة وأحسن
هذه الكلمات فوجب تقليل الفصاحة (وسادسها) انهم قالوا ان شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب
وذكر النساء وصفة الخيل وشعر الذابغة عند الخوف وشعر الاعشى عند الطلب ووصف النهر وشعر زهير عند
الرغبة والرجاء وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن أما القرآن فانه
جاء فصيحاً في كل الفنون على غاية الفصاحة الا ترى انه سبحانه وتعالى قال في الترغيب فلا تعلم نفس من أخفى
لهم من قرة أعين وقال تعالى وفيها ما تشتهي الانفس وتلد الالعين وقال في الترهيب أفأمنتم أن يخسف بكم
جبابرة الآيات وقال أفأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض فاذهبي ثمور أم آمنتم الآية وقال
وخاب كل جبار عنيد الى خوله وبآية الموت من كل مكان وقال في الزجر ما لا يسلطه وهم البشر وهو قوله فكلاد
أخذنا بذنبيه الى قوله لهم ومنهم من أغرقنا وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه أفأرأيت ان من عندهم سنين
وقال في الالهيات الله يعلم ما تحمل كل شيء وما تغيب الارحام وما تزداد الى آخره (وسابعها) ان القرآن
أصل العلوم كلها فعمل الكلام كله في القرآن وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن وكذا علم أصول الفقه وعلم
النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا واخبار الآخرة واستعمال مكارم الاخلاق ومن تأمل كتابنا في دلائل
الاجحاز علم ان القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة الى النهاية القصوى (الطريق الثاني) أن نقول
القرآن لا يحلو اما أن يقال انه كان بالغاً في الفصاحة الى حد الاجحاز ولم يكن كذلك فان كان الاول ثبت
انه مجيز وان كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم اتیانهم بالمعارضة مع كون المعارضة
ممكنة ومع توفر دواعيهم على الاتیان بها أمر خارق للعادة فكان ذلك مجيزاً ثبت ان القرآن مجز على جميع
الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب الى الصواب (المسئلة الثانية) انما قال نزلنا على لفظ التنزيل دون
الانزال لان المراد النزول على سبيل التدریج وذكروا هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لانهم كانوا يقولون
لو كان هذا من عند الله ومخالف لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا فجاء مسورة بمسورة على حسب
التوازل ووقع الحوادث وعلى سنن ما ترى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقا حينما
غينا بحسب ما يظهر من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة
والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو أنزل الله تعالى لانزله على خلاف هذه العادة جلة وقال
الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جلة واحدة والله سبحانه وتعالى ذكرهنا ما يدل على ان القرآن
مجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقرره ان هذا القرآن النازل على هذا التدریج اما أن يكون من جنس
مقدور البشر أو لا يكون فان كان الاول وجب اتیانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدریج وان كان الثاني ثبت
انه مع نزله على التدریج مجز وفردى على عبادنا يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتمته (المسئلة
الثالثة) السورة هي طائفة من القرآن وادها ان كانت أصلاً فاما أن تسمى بسور المدينة وهو حائظها
لانها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أولانها محتوية على فنون من العلم كاحتماء سور المدينة
على ما فيها واما أن تسمى بالسورة التي هي الزبنة لان السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارى
وهي أيضا في أنفسها طول وأواسط وقصار أو رفعة شأنها أو جلالة محلها في الدين وان جعلت وادها
منقلبة عن هزة فلانها قطعة وطائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من النبی والفضلة منه فان قيل فما

فائدة تقطيع القرآن سورا قلنا من وجوه (أحدها) حال جله بوقب المصنفون كتبهم أبوابا وفصولا
(وثانيها) ان الجنس اذا حصل فتمت أنواع سكان افراد كل نوع عن صاحبه أحسن (وثالثها) ان
القارى اذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشطه وأثبت على التخصيل منه لو استمر على
الكتاب بطوله ومثله المسافر اذا علم أنه قطع ميلا أو طوي فرح بنفس ذلك عنه ونشطه للسير (ورابعها) ان
الحافظ اذا حفظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجمل في نفسه ذلك ويغبط به
ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة أفضل (المسئلة الرابعة) قوله فأتوا بسورة من مثله يدل على ان
القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث انه
نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدى مرة بسورة ومرة بكل القرآن (المسئلة الخامسة)
اعلم ان التحدى بالقرآن جاء على وجوه (أحدها) قوله فأتوا بكتاب من عند الله هو اهدي (وثانيها)
قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
(وثالثها) قوله فأتوا بشر سوره مثله مفتريات (ورابعها) قوله فأتوا بسورة من مثله ونظير هذا ان
يتحدى صاحبه بتصديقه فيقول اننى بمثله اننى بنصفه اننى بربعه اننى بمسئلة مثله فان هذا هو النامية
في التحدى وإزالة المذرفان قيل قوله فأتوا بسورة من مثله يتناول سورة الكونز وسورة العصر وسورة قل يا أيها
الكافرون ونحن نعلم بالضرورة ان الايمان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الايمان بأمثال هذه السور
خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرأ التهمة الى الدين
قلنا قل هذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت هذه السورة في الفصاحة الى حد لا يجازف قد
حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين امر معجزا
فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز (المسئلة السادسة) الضمير في قوله من مثله الى ما ذابعد وفيه
وجهان (أحدهما) انه عائذ الى ما في قوله مما نزلنا على عبدنا أى فأتوا بسورة مما هو على صفته
في الفصاحة وحسن النظم (والثاني) انه عائذ الى عبدنا أى فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشرا أميا
لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء والاول مروي عن عمرو بن مسعود وابن عباس والحسن وأما
المحققين ويدل على الترجيح له وجوه (أحدها) ان ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدى
لا سيما ما ذكره في يونس فأتوا بسورة مثله (وثانيها) ان البحث انما وقع في المنزل لانه قال وان كنتم في ريب
مما نزلنا فوجب صرف الضمير اليه ألا ترى ان المعنى وان ادعيتهم في ان القرآن منزل من عند الله فها نواتهم
شيئا مما يمثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال وان ادعيتهم
في ان محمدا منزل عليه فها نواتهم قرآنا من مثله (وثالثها) ان الضمير لو كان عائذا الى القرآن لاقتضى كونهم
عاجزين عن الايمان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أميين أو كانوا عالمين محصلين أو مالوكا
عائدا الى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضى الا كون أحدهم من الاميين عاجزين عنه لانه لا يكون
مثل محمد الا الشخص الواحد الامي فاما لو اجتمعوا وكانوا عارفين لم يكونوا مثل محمد لان الجماعة لا تماثل
الواحد والقارى لا يكون مثل الامي ولا شئ ان الاجازة على الوجه الاول أقوى (ورابعها) اننا لو صرفنا
الضمير الى القرآن فكونه معجزا انما يحصل لكامل حاله في الفصاحة اما لو صرفناه الى محمد صلى الله عليه وسلم
فكونه معجزا انما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أميا بعباد العلم وهذا وان كان معجزا أيضا الا انه لما
كان لا يتم الابتقر بنوع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الاول أولى (وخامسها) اننا لو صرفنا
الضمير الى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهن ان صدور مثل القرآن ممن لم يكن مثل محمد في كونه أميا ممكن
ولو صرفناه الى القرآن لدل ذلك على ان صدور مثله من الامي وغير الامي متمنع فكان هذا أولى (المسئلة
السابعة) في المراد من الشهاد وجهان (الاول) المراد من ادعوا فيه الالهية وهي الاوثان فكانه قيل
لهم ان كان الامر كما تقولون من اننا نسحق العبادة لما ينبتنفع ونضر فقد دفعتم في منازعة محمد صلى الله

عليه وسلم الى قاعة شديدة وحاجة عنيفة في التخلص عنها فاجعلوا الاستعانة بها والافعالوا انكم مبطونون في ادعاء كونها آلهة وانها تنفع وتضر فيكون في الكلام بحاجة من وجهين (أحدهما) في ابطال كونها آلهة (والثاني) في ابطال ما أنكره من اعجاز القرآن وأنه من قبله (الثالث) المراد من الشهداء الكبار هم أول من يوافقه في انهم كانوا مع محمد عليه السلام والمعنى وادعوا الكباركم وروؤساكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهم مامعا ويتعذر ان تعذر فأيها أولى قلنا أما الأول فممكن لان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر وأولئك وأكابرهم مشتركة في انهم كانوا يمتدحون فيهم كونهم أنصارا لهم وأعداءنا وإذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشتمل على الكل فيه وأما الثاني فنقول الأولى حمله على الأكابر وذلك لان لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا الا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيحصل بالمشاهدة وبوذي الشهادة وذلك لا يتحقق الا في حق رؤسائهم أما اذا حملناه على الاوائل لزم الجواز اما في اطلاق لفظ الشهداء على الاوائل أو يقال المراد وادعوا من تزعمون انهم شهداء أو كروا الضمار خلاف الاصل أما اذا حملناه على الوجه الاول صح الكلام لانه بصيركاته قال وادعوا من يشهد بضعكم لبعض لاتفاقكم على هذا الانكار فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضافة في قوله شهداءكم ولانه كان في العرب أكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بأنهم أعلى درجة من الآخر واذ ائب ذلك ظهران حمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على الجواز (المسئلة الثامنة) اما دون فهو أدنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الحقير الذي ودون الكتب اذا جمعتها لان جمع الشيء ادناؤه بعضه من بعض ويقال هذا دون ذلك اذا كان أحط منه قليلا ودونك هذا أصله خذ من دونك أي من أدنى مكان منك فاخصم ثم استعبر هذا اللفظ للتفاوت في الاحوال فقل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ما يجاوز حدا الى حد قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل فامتنع من دون الله قلنا فيه وجهان (أحدهما) ان متعلقات شهداءكم وهذا فيه احتمالان (الاول) المعنى ادعوا الذين اتخذتمهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة انهم على الحق وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المجيز بفصاحته غاية انهم بهم (والثاني) ادعوا شهداءكم من دون الله أي من دون أوليائهم ومن غير المؤمنين يشهدوا لكم انكم أنتم بمنزلة وهذا من المسألة والاشعار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأتي عليهم الطبائع السليمة أن يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة (وثانيهما) ان متعلقه هو الدعا والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم بمعنى لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعيه حق كما يقول العاجز عن اقامة البيعة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهدا بتمينة تصحح بها الدعاوى عند الحكم وهذا انجيزاهم وبيان لانتقاطهم وأنه لم يبق لهم مقبض عن قولهم الله يشهد اننا صادقون (المسئلة التاسعة) قال القاضي هذا التحدى يطل القول بالجبر من وجوه (أحدها) انه مبني على تعذر مثله بمن يصح الفعل منه فمن ينفي كون العبد فاعلا لم يكنه اثبات التحدى أم لا وفي هذا ابطال الاستدلال بالمعجز (وثانيها) ان تعذرهم على قولهم يكون ان القدرة الموجبة وبستوى في ذلك ما يمكن كون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى التحدى على قولهم (وثالثها) ان ما يضاف الى العبد فاعلا تعالى هو الخالق له فتعذبه تعالى لهم يعود في التحقيق الى انه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب أن لا يثبت الاعجاز على هذا القول (ورابعها) ان المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادة فاذا كان قولهم ان المعتاد أيضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز (وخامسها) ان الرسول صلى الله عليه وسلم يحتاج بأنه تعالى خصه بذلك تصديقه فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخل في الاعجاز وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الامن قبله والجواب ان المطلوب من

التحدى اما ان يأتي الخصم بالتحدى به قصد الاوان يقع ذلك منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاقيات لا تكون في وسعه فثبت الاول واذا كان كذلك ثبت ان اتيانه بالتحدى موقوف على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كل ما أورده علينا فيبطل كل ما قال اما قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الآية دالة على المجزئ وجوه أربعة (أحدها) اننا علم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص على ابطال أمره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من أقوى ما يبدل على ذلك فاذا انضاف اليه مثل هذا التقرير وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في وسعهم وامكانهم الاتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لآتوا به خفيث ما أتوا به ظهر المهجز (وثانيها) وهو انه عليه السلام وان كان منهمما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب فلو تظرت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استباز ان يتحداهم ويبلغ في التحدى الى نهايته بل كان يكون رجلا خائفا مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع أموره حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم فلو لا معرفته بالاضطرار من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لما جاوز من نفسه ان يحملهم على المعارضة بأبلغ الطرق (وثالثها) انه عليه السلام لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع في الخبر أنهم لا يأتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المزور البتة لا يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه عليه السلام كان قاطعا في أمره (ورابعها) انه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لان من أيامه عليه السلام الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات من يعادى الدين والاسلام وتشتد دواعيه في الوقعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة في الدلالة على المهجز مما تشتمل عليها هذه الآية وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على الحجج والاستدلال وههنا سوالات (السؤال الاول) اتقاء اتيانهم بالسورة واجب فهل اجب بما بالذي للوجوب دون ان الذي للشك الجواب فيه وجهان (أحدهما) أن يساق القول معهم على حسب حسابهم فانهم كانوا بعد غير جازمين بالمهجز عن المعارضة لا تكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام (الثاني) أن يتهمهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه ان غلبته وهو يعلم انه غالبه تمكيا به (السؤال الثاني) لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تأتوا به الجواب لان هذا أخصر من أن يقال فان لم تأتوا بسورة من مثله وان تأتوا بسورة من مثله (السؤال الثالث) وان تفعلوا ما حملها الجواب لا يحمل لها لانها جلة اعتراضية (السؤال الرابع) ما حقيقة لن في باب النفي الجواب لان اختان في نفي المستقبل الان في ان نو كيدا وتشديدا تقول لصاحبك لا أقيم غدا عندك فان أنكر عليك قلت لن أقيم غدا ثم فيه ثلاثة أقوال (أحدها) أصله لأن وهو قول الخليل (وثانيها) لا أبدت ألفه انونا وهو قول الفراء (وثالثها) حرف نصب لتأكيده نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين عن الخليل (السؤال الخامس) ما معنى اشتراطه في اتقاء النار اتقاء اتيانهم بسورة من مثله الجواب اذا ظهر مجزئهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح ذلك ثم لم يؤمنوا بالعناد اس-توجبوا العقاب بالنار فاتقاء النار يوجب ترك العناد فأقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قائما مقام قوله فاتركوا العناد وهذا هو الاجاز الذي هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل بشأن العناد لانه اتقاء النار منابه متبع ذلك بهويل صفة النار (السؤال السادس) ما الوقود الجواب هو ما يوقد به النار وما المصدر فضاءهم وقد جاء فيه الفتح قال سيبويه وسعمنان العرب من يقول وقدنا النار وقودا علينا ثم قال والوقود أكثر والوقود الحطب وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يشال فلان نخرقومه وزين بلده (السؤال السابع) صلة الذي يجب أن تكون قضية معلومة فكيف علم أولئك ان نار الآخرة توقد بالناس والحجارة الجواب لا يمنع أن يقدم لهم بذلك سماع من أهل الكتاب أو سمعوه من رسول الله صلى الله عليه

وسلم أو سمعوا من قبل هذه الآية قوله في سورة التحريم ناراً و قد هلك الناس والحجارة (السؤال الثامن)
 فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكورة في سورة التحريم وهما معرفة الجواب تلك الآية نزلت بمكة
 فعرفوا منها ناراً موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة إلى ما عرفوه أولاً (السؤال التاسع)
 ما معنى قوله وقودها الناس والحجارة الجواب انها نار ممتازة من النيران بأنها لا تتقد إلا بالناس والحجارة
 وذلك يدل على قوتها من وجهين (الأول) ان سائر النيران اذا أريد احراق الناس بها واحماء الحجارة
 أوقدت أولاً بوقود ثم طرح فيها ما يراد احراقه واحماؤه وتلك أعادنا الله منها برحمته الواسعة فوجد بنفس
 ما تحرق (والثاني) انها لا تفرط حترها تتقد في الحجر (السؤال العاشر) لم قرن الناس بالحجارة وجعلت
 الحجارة معهم وقوداً الجواب لانهم قروا بها أنفسهم في الدنيا حيث فحموها أصناماً وجعلوها لله أنداداً
 وعبدوها من دون الله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهذه الآية مفسرة لها فقول
 انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد
 الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار
 عن أنفسهم هم عسكاهم وجعلها الله عذابهم فقرنهم بها عذاباً في نار جهنم ابلاغاً واغراباً في تحسرتهم ونحوه
 ما يفعل بالكافرين الذين جعلوا ذهابهم وفضيتهم عدة وذخيرة فشعروا بها ومنعوا بها من الحقوق حيث يحصى
 عاينها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل
 بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض هنا تعظيم مفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت أمر معتاد
 فلا يدل الايقاد بها على قوة النار أما لو حملناه على سائر الاحجار دل ذلك على عظم أمر النار فان سائر الاحجار
 تطفأها النيران فكانه قال تلك النيران بلغت لقوتها أن تتعلق في أول أمرها بالحجارة التي هي مطفئة للنيران
 الدنيا ما قوله أعدت للكافرين فانه يدل على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على
 ان هنالك نيراناً أخرى غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفاساق أهل الصلاة (الكلام في المعاد) قوله تعالى

(و بشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا
 قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وآتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون) اعلم انه سبحانه
 وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدده ما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب الطيع ومن
 عادة الله تعالى انه اذا ذكر آية في الوعيد أن يعقبها بآية في الوعد وهما مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان
 مسئلة الحشر والنشر من المسائل المعبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة اما أن يقع عن امكانها أو عن
 وقوعها أما الامكان فيجوز اثباته تارة بالعقل وبالنقل أخرى وأما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل وان الله
 تعالى ذكره اثنتين المسألتين في كتابه وبين الحق فيها من وجوه (الوجه الاول) ان كثيراً ما حكى عن المنكرين
 انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف
 صحة نبوة الرسول عليه السلام عليه أمكن اثباته بالدليل النقل وهذه المسئلة كذلك فجاز اثباتها بالنقل مثاله
 ما حكمه ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما أقام عليه دليل لا بل اكتفى بالدعوى وأما في اثبات الصانع
 واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل واقسموا
 بالله جهد ايمانكم لا يبعث الله من يموت بل وعدا عليه حقاً وان كان أكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة
 التغابن زعم الذين كثروا ان لا يبعثوا قل بل ربي لبعثني ثم لتنبؤن بما عملتم (الوجه الثاني) انه تعالى أثبت
 امكان الحشر والنشر بناء على انه تعالى قادر على أمور تشبه الحشر والنشر وقد قرأ الله تعالى هذه
 الطريقة على وجوه ناجعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال انهم كانوا
 يقولون اننا امننا وكثر اباؤنا وعظماؤنا المتابعون أو اباؤنا الاولون فأجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين
 والآخرين لله وعون الى ميعات يومهم هلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بأمر أربعة (أولها) قوله
 أفرايت ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون وجه الاستدلال بذلك ان المني انما يحصل من فضلة

التهضم الرابع وهو كاطل المنبت في اطاق اطراف الاعضاء وله ذات شترك الاعضاء في الالتئذ اذ بالوقاع
 يحصل الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى ساط قوة الشهوة على البقية حتى انها تجتمع تلك الاجزاء الطبيعية
 فالخاصل ان تلك الاجزاء كانت منفردة جدا اولاً في اطراف العالم ثم انه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان
 ثم انها كانت منفردة في اطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى في أوعية المني ثم انه تعالى
 أخرجهاماءدافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء منفردة بجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا
 افتقرت بالموت مرة أخرى فكيف يمتنع عليه بجمعها مرة أخرى فهذه القرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها
 في مواضع من كتابه منها في سورة الحج بابها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى
 قوله وترى الارض هامدة ثم قال ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتي وانه على كل شيء قدير وان الساعة
 آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة قد افلح المؤمنون بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم
 بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبهثون وقال في سورة لا أقسم ألميك نطفة من متى تفتى ثم كان علاقة
 خلق فسوى وقال في سورة الطارق فلينظر الانسان م خلق خلق من ماء دافق يخرج الى قوله انه على رجهه
 لقادر (وثانيها) قوله أفرايتم ما تحرثون أنتم تزرعون الى قوله بل نحن محرومون وجه الاستدلال به
 ان الحب وأقسامه من مطول مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعرير ومدور وثلث ومربع وغير ذلك
 على اختلاف أشكاله اذ اوقع في الارض البدية واستولى عليه الماء والتراب فانظر العقلي يقتضي أن يتعفن
 ويفسد لان أحدهما يكتفي في حصول العفونة فيهما جميعاً أولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظاً ثم اذا ازدادت
 الرطوبة تتفلق الحبة فلتقتين فيخرج منها ورقتان وأما المطول فيظهر في رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة
 كافي الزرع وأما النوى فنافيه من الصلابة العظيمة التي بسببها يجزعن فلقه أكثر الناس اذ اوقع في الارض
 البدية ينفلق باذن الله ونواة الثمر تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة على نصفين يخرج من أحد
 النصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الجزء الهابط أما الصاعد فيصعد وأما الهابط فيغوص في أعماق
 الارض والخاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احدهما خفيف صاعد والاخرى ثقل هابط
 مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتراب فلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة
 فهذا القادر كيف يجزعن جمع الاجزاء وترتيب الاعضاء ونظيره قوله تعالى في الحج وترى الارض
 هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت (وثالثها) قوله تعالى أفرايتم الماء الذي تشربون أنتم
 أنزاقه من المزن أم نحن المنزلون وتقديره ان الماء جسم ثقل بالطبع واصعدا الثقيل أمر على خلاف الطبع
 فلا بد من قادر قادر يهبطه الطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والتزول (وثانيها) ان تلك
 الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها (وثالثها) تسييرها بالرياح (ورابعها) انزالها في مظان الحاجة
 والارض الجرزو وكل ذلك يدل على جواز الحشر أما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم
 لا يجوز أن يظهر الحياة والرطوبة من حساوة التراب والماء (والثاني) لما قدر على جمع تلك الذرات المائية
 بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها (والثالث) تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح
 التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز ههنا (الرابع) انه تعالى أنشأ السحاب لحاجة
 الناس اليه فههنا الحاجة الى انشاء المكافئين مرة أخرى لصلوا الى ما يستحقونه من الثواب والعقاب أولى
 واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في مواضع أخر من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دلاله التوحيد ان
 ربكم الله الذي الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دلائل الشريعة فقال وهو الذي يرسل الرياح لتحريك السحاب
 يخرج الموتي لهم تدكرون (ورابعها) قوله أفرايتم النار التي توريون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن
 المنشقون وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وأيضاً النار لطيفة والشجرة كثيفة
 وأيضاً النار نورية والشجرة ظلمانية والنار حارة والنار باردة رطبة فاذا أمسك الله تعالى
 في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورية النارية فجمع بقدرته بين هذا الاشياء المتسافرة فاذا لم يجز

عن ذلك فكيف يجزعن تركيب الحيوانات وتأليفها والله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء والنار وذكري الفل أمر الهواء بقوله آمن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله آمن يبدأ الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله وترى الارض هامدة فكانه سبحانه وتعالى بين ان العناصر الاربعة على جميع أحوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر (النوع الثاني) من الدلائل الدالة على امكان الحشر هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على الابداء اول فلان كون قادرا على الاعادة أولى وهذه الدلالة تقررها في العقل ظاهر والله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله في سبحان الذي وقلوا أئذا كاعظاما ورفاتا أننا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة الى قوله قل الذي فطركم أول مرة ومنها في العنكبوت أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ومنها قوله في الروم وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى ومنها في يس قل يحييها الذي أنشأها أول مرة (النوع الثالث) الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر وذلك في آيات منها في سورة سبحان أولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على أن يخلق مثلهم وقال في يس أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في الاحقاف أولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يبي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير ومنها في سورة ق أنذامتنا وكنا ترابا الى قوله رزقنا له عبادا وحييناه بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال أفبعيننا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد (النوع الرابع) الاستدلال على وقوع الحشر بأنه لا بد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي وتغيير أحدهما من الاستخبارات منها في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا و عملوا الصالحات بالقسط ومنها في طه ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالاذن لئن كفرنا فويل للذين كفروا من النار أم نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار (النوع الخامس) الاستدلال باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه السلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابراهيم عليه السلام رب أدنى كيف يحيي الموتى ومنها قوله أو كذا الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدلل على امكانهما بعين ما استدلل به على جواز الحشر حيث قال وقد خلقناك من قبل ولم تكن شيئا ومنها قصة أصحاب الكهف ولذلك قال لتعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي قوله وآتيناه أهله يدل على انه تعالى أحياهم بعد ان ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من احياء الموتى حيث قال ويحيي الموتى وقال واذ خلق من الطين كهيئة الطير فنفخ فيه فيكون طيرا باذن ومنها قوله أولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذا هو الاشارة الى أصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر وسيأتي الاستقصاء في تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول اليها ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى نص في القرآن على ان منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله ودخل جنسه وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن يبيد هذه أبدأ ما أظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لاجدت خيرا منها من قبلا قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ووجه الزام الكفر ان دخول هذا الشيء في الوجود ممكن الوجود في نفسه اذ لو كان متمنع الوجود لما وجد في المرة الاولى فحيث وجد في المرة الاولى علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك اتماما على عجزه حيث لم يقدر على ايجاد ما هو جائز الوجود في نفسه أو على جهله حيث نهذر عليه تغيير أجزاء بدن كل واحد من المكافين عن أجزاء بدن المكاف الآخر ومع القول بالهجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعا والله أعلم

(المسئلة الثانية) هذه الآيات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين أما النار فلانه تعالى قال في وصفها أعدت للكافرين فهذا صريح في انها مخلوقة وأما الجنة فلانه تعالى قال في آية أخرى أعدت للمتقين ولانه تعالى قال ههنا وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا اخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضى حصول المخلوق في الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان (المسئلة الثالثة) اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن أو الماطم أو المنسك فوصف الله تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الانهار والماطم بقوله تكثر رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل والمنسك بقوله ولهم فيها أزواج مطهرة ثم ان هذه الاشياء اذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التسعم منفصافين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت الآية دالة على كمال التسعم والسرور وانتكاهم الآن في الفاظ الآية أما قوله تعالى وبشر الذين آمنوا فيه سؤالات (الأول) علام عطف هذا الامر والجواب من وجوه (أحدها) انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه انما المعتمد به العطف هو جملته وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيس وبالصرب وبشعره وبالغزو والاطلاق (وثانيها) أنه معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بنى أسد باحسانى اليهم (وثالثها) قرأ زيد بن علي وبشر على افظ المبني للمفعول عطف على أعدت (السؤال الثاني) من المأمور بقوله وبشر والجواب يجوز أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم وان يكون كل أحد كما قال عليه السلام بشر المشائين الى المسجد في الظلم بالنور التام يوم القيامة لم يأمر بذلك واحد ابينه وانما كل أحد مأمور به وهذا الوجه أحسن وأجزل لانه يؤيد بأن هذا الامر اعظمته ونظامته حقيق بأن يبشر به كل من قدر على البشارة به (السؤال الثالث) ما البشارة الجواب انها الخبر الذي يظهر السرور وهذا قال الفقهاء اذا قال لعبيده ايكلم بشرى بقدوم فلان فهو سر وبشروه فرادى عتق أولاهم لانه هو الذي أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرى اخبرني عتقوا جميعها لانهم جميعا أخبروه ومنه البشارة لظاهر الجلد وتبشير الصبح ما ظهر من أوائل ضوئه وأما تبشيرهم بعذاب أليم فن كلام الذي يقصده الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه أبشر بقتل ذريتك ونهب مالك أما قوله الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار فقصه مسائل (المسئلة الاولى) هذه الآية تدل على أن الاعمال غير داخله في معنى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغير والالزم التكرار وهو خلاف الاصل (المسئلة الثانية) من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال كل من أتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة فإذا قيل له ما قولك فيمن أتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال ان هذا ممنوع لان فعل الايمان والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العذاب الدائم والجمع بينهما محال والقول أيضا بالتصابط محال فلم يبق الآن يقال هذا الفرض الذي فرضتموه ممنوع وانما قلنا ان القول بالتصابط محال لوجوه (أحدها) ان الاستحقاقين امان يتضاد أو لا يتضاد امان تضاد امكن طريان الطارى مشروط بزوال الباقي فلو كان زوال الباقي معلا بطريان الطارى لزم الدور وهو محال (وثانيها) ان المنفعة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي بطريان الطارى أولى من اندفاع الطارى بقيام الباقي فاما ان يوجد امان وهو محال أو يندفع امانا فينقضي طيل القول بالمحابطة (وثالثها) ان الاستحقاقين امان يتساويا وكان المقدم أكثر أو أقل فان تعادلا لمثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب فطراً استحقاق عشرة أجزاء من العقاب فنقول استحقاق كل واحد من أجزاء العقاب مستقل بأزالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب وإذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في ازالة هذا الجزء أولى من تأثيره في ازالة ذلك الجزء ومن تأثير جزء آخر في ازالته فأمان يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارية مؤثراً في ازالة كل واحد من

الاجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العلل معالولات كثيرة ولكل واحد من المعالولات على
كثيرة مستقلة وكل ذلك محال وأما أن يجتمع كل واحد من الاجزاء الطارئة بواحد من الباقي من غير
مخصص فذلك محال لا متنازع ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا مرجح وأما أن كان المقدم أكثر الطاري
لا يزال الابعض اجزاء الباقي فلم يكن بعض اجزاء الباقي أن يزول به أولى من سائر الاجزاء فاما أن يزول
الكل وهو محال لأن الزائد لا يزول بالنقص أو ينعين البعض للزوال من غير مخصص وهو محال أولا يزول شيء
منها وهو المطلوب وأيضا فلهذا الطاري اذا ازال بعض اجزاء الباقي فاما أن يبقى الطاري أو يزول أما القول
يبقى الطاري فلم يقل به أحد من العقلاء وأما القول بزواله فباطل لانه اما أن يكون تأثير كل واحد منهم ما
في ازالة الآخر معا وعلى الترتيب والاول باطل لأن الزيل لا بد وأن يكون موجودا حال ازالة
فوجوده الزوالان معا لوجوده بالزوالان معا فيلزم أن يوجد حال ماعدا ما هو محال وان كان على الترتيب
فالمغلوب يستحيل أن ينقلب غالبا وأما أن كان المتقدم أقل فاما أن يكون المؤثر في زواله بعض اجزاء
الطاري وذلك محال لأن جميع اجزائه صالح للازالة واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال
واما أن يصير السكلى مؤثرا في الازالة فيلزم أن يجتمع على المعالول الواحد على مستقلة وذلك محال فقد ثبت
بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاجباط وعند هذا تعين في الجواب قولان (الاول) قول من
اعتبر المرافاة وهو أن شرط حصول الايمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به
أولا كان كذرا وهذا قول ظاهر السقوط (الثاني) أن العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية
عقابا باستحقاقا عقابيا واجبا وهو قول أهل السنة واختيارنا لوجه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات
(المسئلة الثالثة) اختلف المعتزلة على ان الطاعة توجب الثواب فان في حال ما بشرهم بأن لهم جنات
لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لانه
يجوز التعبير بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازا (المسئلة الرابعة) الجنة البستان من النخل والشجر
المكاثف الظلال بالشفاف اغصانه والتركيب دائر على معنى السور وكثرتها كالثغافها وتظليلها سميت بالجنة
التي هي المزة من مصدر جنة ذاتها كنه استرة واحدة افراط التفاضلها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من
الجنات فان قيل لم تكثر الجنات وعرفت الانهار (الجواب) أما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها
وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات
من تلك الجنات وأما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال فلان بستان فيه الماء الجاري والين
والغيب يشير الى الاجناس التي في علم المخاطب أو يشار باللام الى الانهار المذكورة في قوله فيهم انهار من ماء
غير آسن وانهار من ابن لم يغير طعمه وأما قوله كلما رزقوا فيه هذا لا يخلو اما ان يكون صفة ثانية لجنات أو خبر
مبتدأ محذوف أو جملة متنافعة لانه لما قيل أن لهم جنات لم يحل قلب السامع أن يقع فيه ان ثمار تلك الجنات
اشباه ثمار الدنيا أم لا وهذا السؤال (السؤال الاول) ما موقع من ثمرة الجواب فيه وجهان (الاول)
هو كقولك كلما كانت من بستانك من الرمان شيئا حدة فوقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن
الاولى والثانية كنهاها لا بد الغاية لان الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة
وليس المراد بالثمرة التفاح الواحدة او الرمان الفردة على هذا التفسير وانما المراد النوع من أنواع الثمار
(الثاني) وهو ان يكون من ثمرة بيان على مناج قولك رأيت منك أسدا تريد أنت أسدا وعلى هذا يصح أن
يراد بالثمرة النوع من الثمرة والحبة الواحدة (السؤال الثاني) كيف يصح أن يقولوا هذا الذي يزرعنا
الآن هو الذي رزقنا من قبل (الجواب) لما اتحد في الماهية وان تغير بالعدد صح أن يقال هذا هو ذلك أي
بحسب الماهية فان الواحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذلك اذا اشتدت مشابة الابن بالاب قالوا
انه الاب (السؤال الثالث) الآية تدل على انهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق آخر جاءهم قبل ذلك
فالمشبه به اهو من أرزاق الدنيا أم من أرزاق الجنة والجواب فيه وجهان (الاول) انه من أرزاق

الدنيا ويدل عليه وجهان (الاول) ان الانسان بالملأوف آس والى المعهود اميل فاذا رأى مالم يألفه نفر
 عنه طبعه ثم اذا طفر بشئ من جنس ما سلف له به عهد ثم وجدته اشرف مما آلفه أو لا عظم ابتهاجه وفرحه به
 فاهل الجنة اذا ابصروا الرمان في الدنيا ثم ابصروها في الآخرة ووجدوا رمانة الجنة اطيب واشرف من
 رمانة الدنيا ~~كان~~ فرحهم بها أشد من فرحهم بشئ ما شاهدوه في الدنيا (والدليل الثاني) أن
 قوله كلما رزقوا منها يتساول جميع المرات فيتناول المرة الاولى فلهـم في المرة الاولى من أرزاق الجنة شئ
 لا يتوان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا يكون قبل المرة الاولى شئ من أرزاق الجنة حتى يشبه
 ذلك به فوجب حمل على أرزاق الدنيا (القول الثاني) أن المشبهة به رزق الجنة أيضا والمراد تشابه
 أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين (الاول) المراد تساوى ثوابهم في كل الاوقات
 في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص (الثاني) المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كأنه الاول
 على ما روى عن الحسن ثم هو لا يختلفون فهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في الطعم فان الرجل
 اذا التذنب بشئ واجب به لا يتعلق نفسه الا به فاذا جاء ما يشبه الاول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة
 ومنهم من يقول انه وان حصل الاشتباه في اللون لكانت ~~تكون~~ مختلفة في الطعم قال الحسن يوثق أحدهم
 بالعصاة فبأكل منها ثم يوثق بالآخرى فيقول هذا الذي اتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم
 مختلف وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة وهو ان كمال السعادة ليس الا في معرفة ذات الله تعالى
 ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروية والملائكة الروحانية وطبقات الارواح وعالم السموات
 وبالجملة يجب أن يصير روح الانسان كالمراة المحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل في الدنيا
 ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج لما ان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات فاذا
 زال هذا العائق حصلت السعادات العظيمة والغبطة الكبرى فالخاصل ان كل سعادة روحانية يجدها الانسان
 بعد الموت فانه يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك اشارة الى ان الكمالات
 النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا الا انها في الدنيا ما افادت اللذة والبهجة
 والسرور وفي الآخرة افادت هذه الاشياء والى العائق أمانوله واثوابه متشابهة ففهمه سوألان (السؤال
 الاول) الام يرجع التتميم في قوله واثوابه الجواب ان قلنا المشبهة به هو رزق الدنيا فالى الشئ المرزوق
 في الدنيا والآخرة يعنى أوابه ذلك النوع متشابه يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصله منه في الدنيا
 وان قلنا المشبهة به هو رزق الجنة أيضا فالى الشئ المرزوق في الجنة يعنى أوابه ذلك النوع في الجنة بحيث يشبه
 بعضه بعضا (السؤال الثاني) كيف موقع قوله واثوابه متشابهة من فطم الكلام (والجواب) ان الله تعالى
 لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق في قوله قالوا هذا الذي رزقنا من قبل قاله تعالى صدقهم في ذلك
 الدعوى بقوله واثوابه متشابهة أمانا قوله ولهـم فيها أزواج مطهرة فالمراد طهارة أبدانهم من الحيض
 والاستحاضة وبجميع الاقدار وطهارة أزواجهم من جميع الخصال الذميمة ولا سيما ما يختص بالنساء وانما
 حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك قال أهل الاشارة وهذا يدل على انه لا بد من التنبيه
 لمسائل (أحدها) ان المرأة اذا طهت قاله تعالى منعك عن مبائرها قال الله تعالى قل هو اذى
 فاعتزلوا النساء في الحيض فاذا منعك عن مقاربتهم الماعلها من النجاسة التي هي معدورة فيها فاذا كانت
 الأزواج اللواتي في الجنة مطهرات فلان يمنعك عن ذلك كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع انك غير معدور
 فيها كان أولى (وثانيها) أن من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه
 كل بزوجا غير من قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك
 فان آدم لما أتى بالزلة اخرج منها (وثالثها) من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لاتصح صلاته عند الشافعي
 رضى الله عنه فمن ~~كل~~ على قلبه من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وهناسه والان
 (الاول) هلاجات الصفقة بمجموعة كالوصف الجواب هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلى والنساء

فعلت ومنه يت الحامسة

واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستعمات نصب القدور فالت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة وقرأ زيد بن علي مطهرات وقرأ عبيد بن حمير مطهرة يعني مطهرة (السؤال الثاني) هلا قبل طاهرة الجواب في الطهرة أشعار بان مطهر اطهر هن وليس ذلك الا الله تعالى وذلك يفيد نغامة أمر أهل الثواب ككأنه قيل ان الله تعالى هو الذي زينهن لاهل الثواب أما قوله وهم فيها خالدون فقالت المعتزلة الخلد ههنا هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر أما الآية فقوله وما جعلنا للبشر من قبل الخلد أفان مت فهم الخالدون فتنى الخلد عن البشر مع انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمنى غير المثلث فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فقوله امرئ القيس

وهل يعمن الاسعد مخلد * قليل هموم ما يبيت بأوجال

وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف أما الآية فقوله تعالى خالدون فيها أبد اولو كان التأييد دخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرار أو أما العرف فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلدا ولانه يكتب في صكوك الاوقاف وقف فلان وقفا مخلدا فهذا هو الكلام في ان هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا وقال آخرون العقل يدل على دوامه لانه لو لم يجب دوامه لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينقص عليهم تلك النعمة لان النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقعا في القلب وذلك يقتضى أن لا ينفك أهل الثواب البتة من النعم والحسرة والله تعالى أعلم * قوله تعالى

(ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا لهما بعبودية خافوها فأنما الذين آمنوا فيعاون أنه الحق من ربهم وأما الذين

كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهم ذامنا لايضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين

ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الارض أولئك هم

الظالمون) اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن مجزأ أورده ههنا شبهة أوردها الكفار قدحا

في ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة انه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الاشياء

لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدح في فصاحته فضلا عن كونه مجزأ فأجاب الله

تعالى عنه بأن صغر هذه الاشياء لا يقدح في الفصاحة اذا كان ذكرها مشتملا على حكم بالغة فهذا هو الاشارة

الى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ثم في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) عن ابن عباس انه لما نزل

بآيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن في اصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهودى

قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهم ما فترت هذه الآية (والقول الثاني) أن المنافقين

طعنوا في ضرب الامثال بالنار والظلمات والعدو والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً (والقول

الثالث) أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال السكل محتمل ههنا أما اليهود فلانه قيل في آخر الآية

وصايضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لان الخطاب بالوفاء بالعهد

فيما بعد انما هو ابني اسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكر في سورة المائدة وليقول الذين في قلوبهم

مرض والكافرون ماذا أراد الله بهم ذامنا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء الآية فأما الذين

في قلوبهم مرض هم المنافقون والذين كفروا ويحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا

اذ ثبت هذا فنقول احتمال السكل ههنا قائم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في اىذاء

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد مضى من أول السورة الى هذا الموضع ذكر اليهود وذكر المنافقين وذكر

المشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لان معناه

في نفسه مفيد (المسئلة الثانية) اعلم ان الحياء تغير وانكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاب به ويذم

واشتقاقه من الحياة يقال حي الرجل كما يقال نسي وحشي وشغلي الفرس اذا اعتلت هذه الاعضاء
جعل الحي لما يعتره من الانكسار والتغير منكسر القوة منغص الحياة كما قالوا فلان هلك حياء من
كذا ومات حياء ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء واذا ثبت هذا استحال الحياء على الله
تعالى لانه تغير يلحق البدن وذلك لا يعقل الا في حق الجسم ولكنه ورد في الاحاديث روى سلمان عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى حي كريم يستحي اذا رفع العبد اليه يديه أن يردّهما صفرا
حتى يضع فيهما خيرا واذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان (الاول) وهو القانون في أمثال هذه الاشياء
ان كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله بذلك محمول على نهايات الاعراض لا على
بدايات الاعراض مثاله ان الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدأ أو منتهى أما المبدأ فهو التغير الجسماني
الذي يلحق الانسان من خوف أن ينسب الى القبيح وأما النهاية فهي أن يترك الانسان ذلك الفعل فاذا ورد
الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمة بل ترك الفعل الذي هو
منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب ونهوه الانتقام وله غاية وهو انزال
العقاب بالمغضوب عليه فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعني شهوة الانتقام وغليان دم
القلب بل المراد تلك النهاية وهو انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب (الثاني) يجوز أن تقع
هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا ما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت نجاء هذا الكلام
على سبيل اطباق الجواب على السؤال وهذا فن يدع من الكلام ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا
الجنس اثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النفي أيضا عليه وانما يقال انه لا يوصف به فاما أن يقال لا يستحي
ويطلق عليه ذلك فحال لانه يؤهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه في قوله لا تأخذ به سنة ولا
نوم وقوله لم يلد ولم يولد فهو بصورة النفي وليس ينفي على الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك
قوله وهو يطم ولا يطم وليس كل ما ورد في القرآن اطلاقه جائزا أن يطلق في مخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك
الامع بيان ان ذلك محال وانما بل أن يقول لاشك في ان هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الاخبار
عن انتفاء صدقها فوجب أن يجوز بقى أن يقال ان الاخبار عن انتفاء ما يدل على صحتها عليه فنقول هذه
الدلالة ممنوعة وذلك لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لوقرن باللفظ ما يدل على انتفاء
الصحة أيضا كان ذلك أحسن من حيث انه يكون مبالغة في البيان وليس اذا كان غيره أحسن أن يكون
ذلك قبيحا (المسئلة الثالثة) اعلم ان ضرب الامثال من الامور المستحسنة في العقول ويدل عليه
وجوه (أحدها) اطباق العرب والحجج على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تمثّلوا باحقار الاشياء
فتسألوا في التمثيل بالذرة أجمع من ذرة وأضبط من ذرة وأخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب أجمع من
الذباب وأخطأ من الذباب وأطيش من الذباب وأشبهه من الذباب بالذباب وألح من الذباب وفي التمثيل
بالقراد أسمع من قراد وأصغر من قراد وأعلق من قراد وأغم من قراد وأدب من قراد وقالوا في الجراد
أطير من جرادة وأحطم من جرادة وأفسد من جرادة وأصنى من لعاب الجراد وفي الفراشة أضعف من
فراشه وأطيش من فراشه وأجهل من فراشه وفي البعوضة أضعف من بعوضة وأعز من مخ البعوضة
وكافئ مخ البعوضة في مثل تكليف ما لا يطاق وأما الحجج فيدل عليه كتاب دمنه وكابله وأمثاله وفي بعضها
قالت البعوضة وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها يا هذه استمسكي فاني أريد أن أطير فقالت
النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك (وثانيها) انه ضرب الامثال في التمثيل عيسى
عليه السلام بالاشياء المستحقرة قال مثل ملوك السموات السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة
نقيصة فلما نام الناس جاء عدوه فزوع الزوان بين الحنطة فلما ثبت الزرع وانما العشب غلب عليه الزوان
فقال عبيد الزارع يا سيدنا اليس حنطة جيدة زرع في قريتك قال بلى قالوا فإين هذا الزوان
قال لعلاءكم ان ذهبتم ان تقلعوا الزوان فقلعوا معه الحنطة فدعوه ما يتر بيان جميع ما حتى الحصاد

فأمر الحصادين ان يلقطوا الزوان من الحنطة وان يربطوه حزمًا ثم يحرقوه بالنار ويحصدوا الحنطة الى
الحرائث وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو آب البشر والعالم الحنطة
الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله تعالى والعدو الذي زرع الزوان هو ابليس
والزوان هو المعاصي التي يزرعها ابليس وأصحابه والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تذو
آجالهم فيصدون أهل الخير الى ملكوت الله وأهل الشر الى الهاوية وكان الزوان يلقط ويحرق بالنار
كذلك رسول الله وملائكته يلقطون من ملكوته المتكاملين وجميع عمال الاثم فيلقونهم في أتون الهاوية
فيكون هنالك البكاء وصريف الاسنان ويكون الابراة هنالك في ملكوت ربهم من كانت له أذن يسمع فليسمع
واضرب لكم مثلاً آخر يشبه ملكوت السماء لو ان رجلاً أخذ حبة خردل وهي أصغر الحبوب وزرعها في قريته
فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء فعمشش في فروعها ~~فكذلك~~
الهدى من دعا اليه ضاعف الله أجره وعظمه ورفع ذكره ونجى من اقتدى به وقال لا تكونوا كمن يخرج
منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتبثون الغل في صدوركم وقال
فلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلبسها الماء ولا تنسفها الرياح وقال لا تذروا ذخائركم حيث السوس
والارض تنفسدها ولا في البرية حيث السحوم والصوص فيصرفها السحوم وتسرقها الصوص ولكن اذروا
دخائركم عند الله وقال فمخرق فجدد دواب عليها لباسها وهذا زرعهما هو لا يزرعن ولا يحصدن ومنهن من
هو في جوف الحجر الاصم أو في جوف العود من يأتيه تنبؤ بلباسهن وأرزاقهن الا الله أفلاته يعلون وقال
لا تخيروا الزنا بغير قتلهن عنكم ولا تحاطبوا السفهاء فيشتموكم فظهر ان الله تعالى ضرب الامثال بهذه الاشياء
الحقيرة وأما العقل فلان من طبع الخيال المحاكاة والتشبه فاذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن
مع منازعة الخيال واذا ذكر معه التشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال ولا شك ان الثاني يكون
أكمل وأيضاً فنحن نرى ان الانسان يذكر معنى ولا يلوح له كما يذني فاذا ذكر المثل انضج وصار مينا مكشوفاً
واذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه الا الايضاح والبيان
أما قولهم ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لانه تعالى هو الذي خلق
الصغير والكبير وحكمه في كل ما خلق وبرأ عام لانه قد أحكم جميعه وابس الصغير أخف عليه من الكبير
والعظيم أصعب من الصغير واذا كان المثل بمنزلة واحدة لم يكن ~~الكبير~~ أولى أن يضربه مثلاً لعباده من
الصغير بل الاعتبار به ما يليق بالقصة فاذا كان الالاق به الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالانيل
والجمل فاذا أراد تعالى أن يعجب عبادتهم الاصنام وعدواهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب
ليبين ان قدره مضرتهم لا يندفع بهذه الاصنام ويضرب المثل ببيت العنكبوت ليعين أن عبادتها أو هن
وأضعف من ذلك وفي مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح (المسئلة
الرابعة) قال الاصم ما في قوله مثلاً ما صلة زائدة كقوله فيمارحمة من الله وقال أبو مسلم معاذ الله أن
يكون في القرآن زيادة لغو والاصح قول أبي مسلم لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبينا فوكونه
لغو ينافي ذلك وفي بعوضة قراءتان (احداهما) النصب وفي لفظة ما على هذه القراءة وجهان (الاول)
انها مبنية وهي التي اذا قرئت باسم نكرة أبهم منه ابهاماً وزادته شيوعاً وبعدها عن الخصوصية بيانه ان الرجل
اذا قال لصاحبه أعطني كتاباً نظريه فأعطاها بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتاباً آخر ولم أرد هذا
ولو قاله مع ما لم يصح له ذلك لان تقدير الكلام اعطني كتاباً أي كتاب كان (الثاني) انها نكرة فام تحسبها باسم
الجنس مقام الصفة أما على قراءة الرفع ففيها وجهان (الاول) انها موصولة صلتها الجملة لان التقدير هو
بعوضة فحذف المبتدأ كما حذف في غمام على الذي أحسن (الثاني) أن تكون استهها مية فانه لما قال
ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً كانه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى يضرب المثل به بل له أن يمثل بما هو
أقل من ذلك كثيراً كما يقال فلان لا يبالى بما وهب ما ينادي ناراً وان أي يهب ما هو أكثر من ذلك بكثير

(المسئلة الخامسة) قال صاحب الكشف ضرب المثل اعتماد وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم
(المسئلة السادسة) اتصّب بعوضة بأنه عطف بيان امثلا ومفعول يضرب ومثلا حال من النكرة مقدم
عليه أو ثاني مفعولين يضرب مضمنا معنى يجعل وهذا اذا كانت ماصلة أو ابهامية فان كانت مفسرة يعوضه
فهي تابعة لما هي تفسر به والتفسير والمفسر معالج معهما عطف بيان أو مفعول ومثلا حال مقدمة وأما
رفعها فبكونها خبر مبتدأ أما اذا كانت ماموصولة أو موصوفة أو استتفهامية فأمرها ظاهر فاذا كانت
ابهامية فهي على الجواب كإن قال ما هو فقل بعوضة (المسئلة السابعة) قال صاحب الكشف
اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبعوض والعصب يقال بعوضه البعض ومنه بعض الشيء لانه قطعة
منه والبعوض في أصله صفة على فعول كالتطوع فغلبت اسميته وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء بمعنى به
أقله جرمة وصغره ولان بعض الشيء قليل بالقياس الى كله والوجه الأقوى هو الاول قال وهو من عجائب
خلق الله تعالى فانه صغير جدا وخرطوميه في غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع خرطوميه
وكونه مجوّفا يعوض في جلد الفيل والجاموس على ثخائنه كما يضرب الرجل أصبعه في الخبيص وذلك لما ركب
الله في رأس خرطوميه من الدم (المسئلة الثامنة) في قوله فافوقها وجهان (أحدهما) أن يكون
المراد بها هو أعظم منها في الجنة كالباب والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم أنكروا تمثيل الله تعالى
بكل هذه الاشياء (والثاني) أراد بفاوقها في الصغر أى جاورها وأصغر منها والمحققون مالوا الى هذا
القول لوجوه (أحدها) ان المقصد من هذا التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان
المقصود في هذا الباب أكمل حصولا (وثانيها) ان الغرض ههنا بيان ان الله تعالى لا يمنع من التمثيل
بالشيء الحقير وفي مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانيا أشد حقارة من الاول يقلل ان فلا يتحمل
الذل في اكتساب الدينار وفي اكتساب ما فوقه يعنى في أقله لان تحمل الذل في اكتساب أقل من الدينار أشد
من تحمله في اكتساب الدينار (وثانيها) ان الشيء كلما كان أصغر كل الاطلاع على أسرار أمعاب فاذا
كان في نهاية الصغر لم يحيط به الا علم الله تعالى فكان التمثيل به أقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل
بالشيء الكبير واحتج الاولون بوجهين (الاول) بأن لفظ فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذاك فاما
معناه انه أكبر منه ويروى ان رجلا مدح عليا رضى الله عنه والرجل منهم فيه فقال على أنا دون ما تقول
وفوق ما في نفسك أراد بهذا على بما في نفسك (الثاني) كيف يضرب المثل بمادون البعوضة وهي النهاية
في الصغر والجواب عن الاول ان كل شيء كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها في شيء آخر كان ذلك
الاقوى فوق الاضعف في تلك الصفة يقال ان فلانا فوق فلان في اللؤم والدناءة أى هو أكثر لؤما ودناءة
منه وكذا اذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب أن يكون أكثر صغرا منه والجواب عن الثاني ان جناح
البعوضة أقل منها وقد ضرب به رسول الله صلى الله عليه وسلم مثالا للدينار (المسئلة التاسعة) أما حرف
فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالقاء وهذا يفيد التأكد تقول زيد اذهب فاذا قصدت توكد بذلك وانه
لا محالة اذهب قلت اما زيد فذهب اذ اثبت هذا فتقول ايراد الجملتين مصدرتين به احسانا عظيم لاهل المؤمنين
واعتمادا بعلمهم انه الحق وقدم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكره (المسئلة العاشرة) الحق الثابت
الذى لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وتوب بحقق محققكم النسيج
(المسئلة الحادية عشر) ما ذاقه وجهان أن يكون ذا اسم موصولا بمعنى الذى فيكون كثنين وأن يكون ذا
مركبة مع ما معمولين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجهين الاول مرفوع المحل على الاستداء
وخبره ذامع صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده كما لو قلت ما أراد الله (المسئلة الثانية
عشر) الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البدئية بينهما وبين علمه وقدرته وألمه ولذته
واذا كان الامر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف وقال المتكلمون انها صفة تقتضى
رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لافي الوقوع بل في الابقاع واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة

واختلفوا في كونه تعالى مریداً مع اتفاق المسلمين على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجارية أنه
معنى سلبي ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال أنه أمر شوقي وهو لا يختلفوا فقال الجاحظ
والكعبي وأبو الحسين البصري معناه علمه تعالى بإشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة ويسعون هذا العلم
بالداعي أو النصارف وقال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم وتابعهما أنه صفة زائدة على العلم ثم القسم في تلك
الصفة أنها إما أن تكون ذاتية وهو القول الثاني للنجارية وإما أن تكون معنوية وذلك المعنى إما أن يكون
قدماً وهو قول الأشعرية أو محدثاً وذلك المحدث إما أن يكون قائماً بالله تعالى وهو قول الكرامية أو قائماً
بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد أو يـ^{مكن}كون موجوداً لا في محل وهو قول أبي علي وأبي هاشم
وتابعهما (المسئلة الثالثة عشر) الضمير في أنه الحق للمثل أولاً يضرب وفي قولهم ماذا أراد الله
بهذا استحقاق كما قالت عائشة رضي الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص يا عبا لابن عمر وهذا (المسئلة
الرابعة عشر) مثلاً نصب على التمييز كقولنا إن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا جواباً لمن حمل سلاحاً
رديثاً كيف تنفع بهذا سلاحاً وعلى الحال كقوله هذه نافعة الله لكم آية (المسئلة الخامسة عشر) اعلم أن
الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقاقهم كلام الله بقوله ماذا أراد الله بهذا مثلاً أجاب عنه
بقوله يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً ونريد أن نتكلم ههنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضوع كالاصل
الذي يرجع إليه في كل ما يجي في هذا المعنى من الآيات فتسلكم أولاً في الاضلال فنقول ان الهمزة فتارة تجي
لنقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي كقولك خرج فانه غير متعد فاذا قلت اخرج فقد جعلته متعدياً وقد
تجي لنقل الفعل من المتعدي الى غير المتعدي كقولك اكتبته فأكتب وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع
عروب معدى كرب انه قال ابن سليم فاذلناكم فما أجبنناكم وما جبنناكم فما أغفناكم وما أنأناكم فما أبجلناكم
أي فما وجدناكم جبناء ولا مفعمين ولا بخلاء ويقال أتيت أرض فلان فأعمرتها أي وجدتها عامرة
قال الخليل

فتي حصين أن يسود خراعة * فأسمى حصين قد أذل وأقهر

أي وجد دليلاً مقهوراً ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهمزة لا تفيد الانقل الفعل من غير المتعدي
الى المتعدي فأما قوله كيبته فأكتب فاعلم المراد كيبته فأكتب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع
حذف المفعولين وهذا ليس بعزير وأما قوله فاذلناكم فما أجبنناكم فالمراد ما أثر قتالنا في صيرورتكم جبناء وما
أثر هجاؤنا فيكم في صيرورتكم مفعمين وكذا القول في البواقي وهذا القول الذي قلناه أولى دفعا للاشتراك
إذا ثبت هذا فنقول قولنا أضله الله لا يمكن حمله الأعلى وجهين * أحدهما * انه صيره ضالاً والثاني انه
وجد ضالاً أما التقدير الأول وهو انه صيره ضالاً فليس في اللفظ دلالة على انه تعالى صيره ضالاً عما ذوقه
وجهان (أحدهما) انه صيره ضالاً عن الدين (والثاني) انه صيره ضالاً عن الجنة أما الأول وهو
انه تعالى صيره ضالاً عن الدين فأعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتقبيحه
في عينه وهذا هو الاضلال الذي أضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين وقال ولا ضلهم
ولا مئينهم وقال الذين كفروا ربنا أرنا الذين أضلنا من الجن والانس نجعلهم ما نخت أقدمنا وقال فزين
لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وقال الشيطان الى قوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم لي وأيضاً أضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال وأضل فرعون قومه وما
هدى واعلم ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه تعالى ما دعا الى الكفر
وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالهقاب عليه وإذا كان المعنى الاصلي للاضلال في اللغة ليس
الاهذا وهذا المعنى منفي بالاجماع ثبت انه قاد الاجماع على انه لا يجوز ابراء هذا اللفظ على ظاهره وعند
هذا افتقر أهل الجبر والقدر الى التأويل أما أهل الجبر فقد حملوه على انه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم
وصددهم عن الايمان وحال ينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة لان الاضلال عبارة

عن جعل الشيء ضالاً كما كان الاخراج والادخال عبارة عن جهل الشيء خارجاً وادخاله وقتالمستزلة هذا
 التأويل غير جائز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية أما الاوضاع اللغوية فبسيانها من
 وجوه (أحدها) أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبراً أنه أضله
 بل يقال منعه منه وصرفه عنه وانما يقولون أنه أضله عن الطريق اذ البس عليه وأورد من الشبهة ما يبليس
 عليه الطريق فلا يهتدى له (وثانيها) أنه تعالى وصف ابليس وفرعون بكونهما مضلين مع أن فرعون
 وابليس ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق وأما عند الجبرية فلا أن العبد لا يقدر على
 الاجتهاد وأما عند القدونية فلا أن العبد لا يقدر على هذا النوع من الاجتهاد فلما حصل اسم المضل حقيقة
 مع نفي الخلقية بالاتفاق علمنا أن اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالف الضلال (وثالثها) أن الضلال
 في مقابلة الهداية فكما صح أن يقال هديته فما اهتدى وجب محبة أن يقال أضلته فما ضل وإذا كان كذلك
 استحتم حل الضلال على خلق الضلال وأما بحسب الدلائل العقلية فن وجوه (أحدها) أنه تعالى
 لو خلق الضلال في العبد ثم كافه بالايان لكان قد كافه بالجمع بين الضدين وهو سفيه وظلم وقال تعالى
 وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكاف الله نفساً الاوسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج (وثانيها)
 لو كان تعالى خالقاً للجهل وملبساً على المكافين لما كان مبيئاً لما كاف العبد به وقد اجتمعت الامة على كونه
 تعالى مبيئاً (وثالثها) أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم
 وبهتة الرسل اليهم فائدة لان الشيء الذي لا يكون يمكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثاً وسفهاً (ورابعها)
 أنه على مضادة كبرية من الايات فهو قوله تعالى هم لا يؤمنون فخالهم عن التذكرة معرضين وما منع
 الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا أن قالوا ابعت الله بشراً رسولا فبين انه لا مانع لهم من الايمان البتة
 وانما امتنعوا لاجل انكارهم بهتة الرسل من البشر وقال وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى
 وبهتة فرارهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم وقال أنى تصرفون وقال أنى تؤفكون
 فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الايات باطلة (وخامسها)
 أنه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في ضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وأمر عباده
 ورسوله بالاستعانة منهم بقوله تعالى قل أعوذ برب الناس الى قوله من شر الوسواس وقل أعوذ برب
 الفلق وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم
 فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما تضل الشياطين لاستحق من المذمة مثل ما استحقوه ولو وجب
 الاستعانة منه كما وجب منهم ولو وجب أن يتخذوه عدواً من حيث أضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدواً
 لاجل ذلك قالوا بل خصيصة الله تعالى في ذلك أكثر اذ تضليل ابليس سواء وجوده وعدمه فيما يرجع
 الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه ابليس عن جميع القبائح
 واحاطها كلها على الله تعالى فيكون الذم منقطعاً بالكلية عن ابليس وعائد الى الله سبحانه وتعالى عن قول
 الظالمين (وسادسها) أنه تعالى اضاف الضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال وأضل فرعون
 قومه وما هدى واضلهم السامري وان طمع أكثر من في الارض يضلون عن سبيل الله ان الذين يضلون عن
 سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى حاكماً عن ابليس ولا ضلهم ولا منينهم ولا أمرهم
 فهو لا امان يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة أو يكون الله هو الذى أضلهم أو حصل الضلال
 بالله وبهم على سبيل الشرك فان كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه وتعالى قد تقول
 عليهم اقدر ما هم بذنبهم وعاجبهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه والله متعال عن ذلك وان كان الله تعالى مشاركاً لهم
 في ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هو شريك فيه ومساو لهم فيه واذا فسد الوجهان صح أن لا يضاف
 خلق الضلال الى الله تعالى (وسابعها) أنه تعالى ذكر أكثر الايات التي فيها ذكر الضلال منسوبة الى العصاة
 على ما قال وما يضل به الا الفاسقين ويضل الله الظالمين ان الله لا يهدي القوم الكافرين كذلك يضل الله من

هو مسرف مرتاب كذلك يضل الله من هو مسرف ~~كذلك~~ فلو كان المراد بالضللال المضاعف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا للثابت وهذا محال (وثانها) أنه تعالى نفي الهبة الأشياء التي كانوا يعبدونها من حيث أنهم لا يبدون إلى الحق قال ابن جرير يهدي إلى الحق أحق أن يتبع آمن لا يهدي إلا أن يهدي فنفي ربوبية تلك الأشياء من حيث أنها لا تهدي وأوجب ربوبية نفسه من حيث أنه سبحانه وتعالى يهدي فلو كان سبحانه وتعالى يضل عن الحق لكان قدسا وأهم في الضلال وفيما لا جله نفي عن اتباعهم بل ~~كان~~ قد أربى عليهم لأن الأول والثاني إنما لا تهدي فهي لا تفضل وهو سبحانه وتعالى مع أنه يهدي فهو يضل (وثانها) أنه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه فلو كان المراد ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتمديد بأمرهم لم يلبسون وعليه مقبلون وبه ملتذون ومغتبطون ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالنار على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز (وعاشرها) أن قوله تعالى وما يضل به إلا الفاسقين الذين يتفوضون عهد الله من بعد ميثاقه صريح في أنه تعالى إنما يفعل به هذا الاضلال بعد أن صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه فدل ذلك على أن هذا الاضلال الذي يحصل بعد صبر ورثة فاسقا وناقضا للعهد مغاير لنفسه ونقصه (وحادي عشرها) أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب إليه في كتابه إما بكونه ابتلاء وامتحانا أو بكونه عقوبة ونكالا فقال في الابتلاء وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا أي امتحانا لي أن قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فيبين أن اضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من انزاله آية متشابهة أو فعلا متشابهة لا يعرف حقيقة الغرض فيه والاضلال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمك بالشبهات في تقرير الجمل الباطل كما قال تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وأما العقوبة والنكال فتكوله إذا اغلغل في اعناقهم والاسلاسل يصحبون إلى أن قال كذلك يضل الله الكافرين فيبين أن اضلاله لا بعد واحد هذين الوجهين وإذا كان الاضلال مفسرا باحد هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والاضلال وإذا ثبت ذلك فنقول بينا أن الاضلال في أصل اللغة الدعاء إلى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفاء ما يحجه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير إلى التأويل والتأويل الذي ذهب إليه قد ابطالناه فوجب المصير إلى وجوه أخر من التأويلات (أحدها) أن الرجل إذا ضل باختباره عند حصول شيء من غير أن يكون لذلك الشيء أثر في اضلاله فيقال لذلك الشيء أنه أضله قال تعالى في حق الاصنام وبأنهم أضلن كثيرا من الناس أي ضلوا بهم وقال ولا يفتون ويعوقون وسرا وقد اضلوا كثيرا أي ضل كثير من الناس بهم وقالوا يزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدكم دعاء الأفرار أي لم يزدادوا دعاءهم الأفرار وقال فاتخذوهم ضربا حتى أنسوكم ذكرا وهم لم ينسوهم في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم إليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببا لتسليتهم اضيف الانسا إليهم وقال في براءة وإذا ما أنزلت سورة فثمهم من يقول أياكم زادته هذاه إيمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم فأخبر سبحانه أن نزول المسورة المشتملة على الذم رافع يعرف أحوالهم فثمهم من يصلح عليها فيزداد بها إيمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاذن اضيفت الزيادة في الإيمان والزيادة في الكفر إلى السورة إذ كانوا انغماسوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضا فكذلك اضيف الهدى والاضلال إلى الله تعالى إذ كان أحد ثمة عند ضربه تعالى الأمثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا واليسميتن الذين أنووا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا فأخبر تعالى أن ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليقبض الخلق من المرتاب فألت العاقبة إلى أن صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون واضاف زيادة الإيمان وضدها إلى المختصين فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء

فأضاف الى نفسه اضلالهم وهذا هم بعد ان اضاف اليهم الامر من معافين تعالى أن الاضلال مفسرهم هذا الامتحان ويقال في العرف أيضا امر ضي الخب أي مر ض به ويقال قد افسدت فلانة فلانا وهي لم تعلم به وقال الشاعر * دع عنك لومي فان اللوم اغراء * أي يغري المعلوم باللوم والاضلال على هذا المعنى يجوز أن يضاف الى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات ففي هذه الآية الكفار لما قالوا لما لحاقنا بما في هذه الامثلة وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة (وثانيهما) أن الاضلال هو التسمية بالاضلال فيقال أضله أي هناه ضالا وحكم عليه به وأكفره فلان فلانا اذا سمعاه كافرا وأنشدوايت الحكمت

وطائفة قد اكفروني بجهنكم * وطائفة قالوا مسمى ومذنب

وقال طرفه

وما زال شربي الراح حتى أضلني * صديق وحشي ساءني بعض ذلكا

أراد معاني ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن أهل اللغة من أنكره وقال انما يقال ضلته ضليلا اذا سمعته ضالا وكذلك فسقته وفجرته اذا سمعته فاجرا فاسقا وأجيب عنه بأنه متى صير في نفسه ضالا لزمه أن يصير محكوما عليه بالاضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وانهم ستم عمل أيضا لان الرجل اذا قال لا تخرفلان ضالا جاز أن يقال له لم جعلته ضالا ويكون المعنى لم سمعته بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه ضلوا الاضلال على الحكم والتسمية (وثالثها) أن يكون الاضلال هو التخليه وتركة المنع بالتهور والجبر فيقال أضله اذا خلاه وضلله قالوا ومن مجازة قولهم أفسد فلان ابنه وأهلكه ودمر عليه اذا لم يمهده بالتأديب ومثله قول العرجي

أضاعوني وأى فنى أضاعوا * ليوم كريمة وسداد نغر

ويقال لمن ترك سبيله في الارض الندية حتى فسد وصدى افسدت سيفك واصدأته (ورابعها) الضلال والاضلال هو العذاب والعذاب بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعي يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابهم وقال تعالى اذا الغلغل في أعينهم والسلاسل يسحبون في الجحيم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم تسركون من دون الله قالوا أضاعوا غنا بل لم نمكن ندعوهم من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك الضلال بالعذاب (وخامسها) أن يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم قيل أبطلها وأهلكها ومن مجازة قولهم ضل الماء في اللبن اذا صار مسهل كفايه ويقال اضلته أنا اذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال أضل القوم ميتهم اذا واروه في قبره فأخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة

واب مضلوه بقبر خلية * وغودر بالخلاوان جرم ودائل

وقالوا اننا ضللنا في الارض انما خلق جديدا أي اننا انفقنا فيها خفيضا انما صنعنا ويحتمل على هذا المعنى يضل الله انسانا أي يهلكه ويعدمه فتجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة اذا اجتمعت الاضلال على الاضلال عن الدين (وسادسها) أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تأويل بل حلال لفظه على ظاهره فان الآية تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على أنه عذابهم فنحن نجعلها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم جعلنا ما في القرآن من هذا الجففس على هذا المحل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضل ويهديه الى عذاب السعير أي يضل عن الجنة وتوابعها هذا كله اذا اجتمعت في الاضلال على التعدية (وسابعها) أن يحمل الهمزة على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في أول هذه المسئلة بيانه فيقال أضل فلان بغيره أي ضل عنه فعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين (وثامنهما) أن يكون قوله تعالى يضل به كثيرا

ويهدى به كثير من تمام قول الكفار فانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم
قالوا بطل به كثير او يهدى به كثير اذ كروه على سبيل التهمك فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى حوا بالاهم وما
يضل به الا الفاسقين اي ما اضل به الا الفاسق هذا مجموع كلام المعتزلة فالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا
لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم اعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه
الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة (أحدها) مسألة الداعي وهي ان القادر على العلم والجهل والاهداء
والاضلال لم يفعل أحدهما دون الآخر (وثانيها) مسألة العلم على ما سبق تقريرها في قوله تعالى ختم الله
على قلوبهم وما راينا لكم في دفع هذين الكلامين كلاما محيلا قويا ونحن لاشك نعلم أنه لا يخفى عليكم مع
ما معكم من الذكاء الضعيف عن تلك الاجوبة التي تكلموا بها فكما أنصفنا واءعترفنا لكم بحسن الكلام
الذي ذكرتموه فأنصفوا أيضا واعترفوا بأنه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان التعامى والتغافل لا يلقى
بالعقلاء (وثالثها) أن فعل العبد لو كان بإيجاده لما حصل الا الذي قصد إيجاده لكن أحد الايراد التحصيل
العلم والاهداء ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والاضلال فكيف يحصل الجهل والاضلال للعبد مع أنه ما
قصد التحصيل العلم والاهداء فان قيل انه اشبه عليه الكبر بالايمان والعلم بالجهل فظن في الجهل أنه علم
فقد ابقاعه فذلك حصل له الجهل قلنا طغنه في الجهل انه علم ظن خطأ فان كان اختاره أو لا فقد اختار الجهل
والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشبه عليه ذلك بسبب ظن آخره فقد علمه لزم أن يكون قبل كل
ظن ظن لا الى نهاية وهو محال (ورابعها) ان التصورات غير كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية
والتصديقات بأمرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة (المقدمة الاولى) في بيان ان التصورات غير كسبية
وذلك لان من يحاول اكتسابها فاما أن يكون متصورا لها ولا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها
استحال أن يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا
عنها والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبا (المقدمة الثانية) في بيان ان التصديقات البديهية
غير كسبية لان حصول طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق أولا يكون كافيا
فان كان الاول كان ذلك التصديق دائرا في ذلك التصورين على سبيل الوجوب نفي او اثباتا وما كان كذلك
لم يكن مقدورا وان كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه (المقدمة الثالثة) في بيان أن
التصديقات بأمرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة للزوم عن تلك البديهيات
التي هي غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضا غير مقدورة وان لم تكن واجبة للزوم عن تلك
البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة
في تلك النظريات علوما بل لا تكون الاعتقادات احصاءا لا مقلدا وليس كلامنا فيه فثبت ان كلامكم
في عدم اسناد الاهتداء والاضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب
عنها ولنتكلم الآن فيما ذكره من التأويلات أما التأويل الاول فساقت لان انزال هذه التشابهات
هل لها أثر في تحريك الدواعي او ليس لها أثر في ذلك فان كان الاول وجب على قولكم أن يقع
لوجهين (الاول) اننا قد دللنا في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم على انه مقى حصل البجنان فلا بد وان يحصل
الوجوب وانه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من التقيض واسطة فاذا أثر انزل هذه التشابهات
في الترجيح ثبت أنه مقى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه (الثاني) هب انه
لا ينهي الى حد الوجوب الا ان المكلف ينبغي أن يكون مزاح العذر والعهلة وانزال هذه التشابهات عليه مع
ان لها أثرا في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانه مذكور لك في عدم اقدام على الطاعة فوجب
أن يقع ذلك من الله تعالى وأما ان لم يكن لذلك أثر في اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء
كانت نسبة هذه التشابهات الى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب فكما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه
الامور الاجنبية كذلك وجب أن لا ينسب الى هذه التشابهات بوجه ما وحينئذ يطل تأويلهم أما التأويل

الثاني وهو التسمية والحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لانه اذا هما الله بذلك وحكم به
 عليه فلم يأت المكاف به لانقلب خبر الله الصديق كذبا وعمله جهلا وكل ذلك محال والمفضى الى المحال محال
 فكان عدم اتيان المكاف به محالا وتبين به واجبا وهذا عين الجبر الذي تفرون منه وانه ملاقيكم لا محالة
 وهما ينتهي اليحت الى الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم بديمية عقله سقوط ذلك
 وأما التأويل الثالث وهو التخليص وترك المنع فهذا الغايي يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن بالوالدان
 ينعنه عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لومنه والده عن ذلك لوقع في مفسدة أعظم من تلك المفسدة الاولى
 لم يقل احد انه افسد ولده وأضله وهما الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لومنه المكاف جبرا عن هذه المفسدة
 لزمت مفسدة أخرى أعظم من الاولى فكيف يقال انه تعالى افسد المكاف وأضله بمعنى انه مامنه عن
 الضلال مع انه لومنه لكات تلك المفسدة أعظم وأما لتأويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال
 لان لم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فيمكن أن يكون المراد
 في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سحر أي في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله يوم يسحبون من مصلة سعر
 وأما قوله تعالى اذا اغلغل في أعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين في معنى قوله ضلوا عنا أي بطولوا فلم
 ينقح بهم في هذا اليوم الذي كانوا جواسعا فيهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين قديهم على معنى
 كذلك يضل الله أعمالهم أي يحبطها يوم القيامة ويحتمل كذلك يضل الله تعالى في الدنيا فلا يوفقهم
 لقبول الحق اذا ألغوا الباطل واعرضوا عن التدرج فاذا أخذهم الله تعالى وأولوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم
 التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا وأما التأويل الخامس وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لان قوله
 تعالى ويهدي به كثيرا يمنع من حمل الاضلال على الاهلاك وأما التأويل السادس وهو انه يضل عن طريق
 الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضل به أي يضل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال عن طريق الجنة ليس
 بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب اقداره على القباح فكيف يجوز حمل عليه وأما التأويل السابع
 وهو أن قوله يضل أي يجده ضالا قد بينا أن اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وأيضاً لانه عدى الاضلال بحرف
 الباء فقال يضل به والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء وأما التأويل الثامن فهو في هذه
 الآية يوجب تفكيك النظم لانه الى قوله يضل به كثير اويهدى به كثير من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به
 الا الفاسقين كلام الله تعالى من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ثم هب انه ههنا كذلك لكنه
 في سورة المدثر وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء لاشن أنه قول الله تعالى فهذا هو الكلام
 في الاضلال أما الهدى فقد جاء على وجوه (أحدها) الدلالة والبيان قال تعالى أولم يهد لهم كم أهلكت
 وقال فاما يا نبيكم من هدى فمن تبع هداي وهذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون
 الا انظروا ما تموى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا رأى
 سواء شكرا وكفرا الهداية قد جاءت في الحالتين وقال وأما عود فهديتاهم فاستجبوا للعمى على الهدى وقال
 ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي أحسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلمهم بلقاء ربهم يؤمنون
 وهذا لا يقال لامؤمن وقال تعالى حكايته عن خصوم داود عليه السلام ولا تشططوا هداي الى سواء الصراط
 أي أرسدنا وقال ان الذين ارتدوا على اديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم
 وقال ان تقول نفس يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله الى قوله أو تقول لو ان الله هداي لكنت من المتقين
 الى قوله بلى قد جاء تلك آياتي فكذبت بها واستكبرت فاخبرناه قد هدى الكافر بما جاءه من الآيات وقال
 أو تقولوا لو انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاء تنكيرهم من ربكم وهدى ورحمة وهذه مخاطبة
 للكافرين (وثانيها) قالوا في قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم أي لتدعو وقوله ولكل قوم هاد أي
 داع يدعوهم الى ضلال أو هدى (وثالثها) التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالايان بؤيتها المؤمنين
 جزاء على ايمانهم ومعهونة عليه وعلى الازيد من طاعته فهذا انواب لهم وبازائه ضلته للكافرين وهو أن

يسلمهم ذلك فيكون مع أنه تعالى ما هداهم يكون قد أضاهم والدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين
 اهتدوا زادهم هدى ويريد الله الذين اهتدوا هدى والله لا يهدي القوم الظالمين ثبت الله الذين آمنوا بالقول
 الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضلل الله الظالمين كيف يشاء الله قوما كفر وابتعدوا عنهم وشهدوا
 أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين فأخبر أنه لا يهديهم وأنهم قد جاءهم البينات
 فهذا الهدى غير البيان لا محالة وقال تعالى ومن يؤمن بالله يهدقه الله أولئك كتب في قلوبهم الإيمان
 وأيدهم بروح منه (ورابعها) الهدى إلى طريق الجنة قال تعالى فاتموا الذين آمنوا بالله واعتصموا به
 فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويمهدهم إليه صراطا مستقيما وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به
 الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم وقال
 والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم سبيلهم ويصلح بهم الله ويدخلهم الجنة والهداية بعد القتل لا تكون
 إلا إلى الجنة وقال تعالى أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار وهذا
 تأويل الجباني (وخامسها) الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلان أي قدمه أمامه وأصل هدى
 من هداية الطريق لأن الدليل يتقدم المدلول وتقول العرب أقبلت هو أدى الخيل أي متقدمة ماؤها ويقال
 للعنق هاد وهو أدى الخيل أعناقها لأنها تقدمها (وسادسها) يهدي أي يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته
 بذلك لأن حقيقة قول القائل هدا جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى ما جعل
 الله من بخرية أي ما حكم ولا شرع وقال إن الهدى هدى الله معناه أن الهدى ما حكم الله به أنه هدى وقال من
 يهد الله فهو المهتد أي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي
 ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الاضلال قالت الجبرية وههنا وجه آخر وهو أن يكون
 الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال الله تعالى والله يهديك إلى صراط مستقيم فلو جاز أن يكون
 مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه (أحدها) أنه لا يصح في اللغة أن يقال لمن جعل غيره على سلوك
 الطريق كرها وجبر الله هدا إليه وانما يقال رده إلى الطريق المستقيم وجعله عليه وجره إليه فأما أن يقال
 أنه هدا إليه فلا (وثانيها) لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الأمر والنهي والمدح والذم والثواب
 والعقاب فإن قيل هب أنه خلق الله تعالى إلا أنه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين
 (الأول) أن وقوع هذه الحركة إما أن يكون بخلق الله تعالى أو لا يكون بخلق الله فان كان بخلق الله فخلق
 الله تعالى استحصال من العبد أن يمنع منه ومتى لم يخلق الله استحصال من العبد الاتيان به خيئذ تتوجه الاشكالان
 المذكورة وإن لم يكن بخلق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال (الثاني) أنه لو كان
 خلق الله تعالى وكسب العبد لم يحصل من أحد وجوه ثلاثة إما أن يكون الله يخلق الله أولا ثم يكسبه العبد
 أو يكسبه العبد أولا ثم يخلق الله تعالى أو يقع الأمران معا فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبوراً على
 اكتسابه فيعود الإلزام وإن اكتسبه العبد أولا فالله مجبور على خلقه وإن وقع معه واجب أن لا يحصل هذا
 الأمر إلا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق وأيضاً فهذا الاتفاق
 وجب أن لا يحصل إلا باتفاق آخر لأنه من كسبه وفعله وذلك يؤدي إلى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال
 هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية أنا قد دللنا باللائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتأويل على أن خالق
 هذه الأفعال هو الله تعالى أما بواسطة أو بغير واسطة والوجوه التي عسكت بها وجوه عقلية قابلة للاحتقال
 والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير إلى ما قلناه وباقه التوفيق (المسألة السادسة عشر) لقائل أن
 يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلّة صفتهم لقوله وقليل من عباده الشكور وقليل ما هم وطهبت الناس
 كابل مائة لا تجد فيها راحلة وجدت الناس أخبرته له والجواب أهل الهدى كثير في أنفسهم وحيث يوصفون
 بالقلّة إنما يوصفونهم بالانقياس إلى أهل الضلال وأيضاً فإن القليل من المهديين كثير في الحقيقة وإن قلوا
 في الصورة فسموا بالـ كثير ذهاباً إلى الحقيقة (المسألة السابعة عشر) قال الفراء الفاسق أصله من

قواهم فسقت الرطبة من قشرها أي خرجت فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة وتسمى الفارة فويسقة
 لخروجها لاجل المضرة واختلف أهل القبله في انه هل هو مؤمن أو كافر فعند أصحابنا انه مؤمن وعند
 الخوارج انه كافر وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله تعالى بئس الاسم الفسوق
 بعد الايمان وقال ان المنافقين هم الفاسقون وقال حبيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم
 الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسألة طويلة مذكورة في علم الكلام (المسألة الثامنة عشر) اختلفوا
 في المراد من قوله تعالى الذين يتقصون عهد الله من بعدهم فاقه وذكروا وجوها (أحدها) ان المراد
 بهذا الميثاق جميعه القائمة على عبادة الله تعالى على صحة توحيدهم وصدق رسوله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على
 التمسك بالتوحيد اذ كان يلزم بهذه الطبع ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ولذلك صح قوله أو فوا بعهدي
 أو فبعهذكم (وثانيها) يحتمل ان يعنى به ما دل عليه بقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم نذير
 ليعكزن أهدي من إحدى الام فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا فإلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه
 وصفهم بنقض عهده وميثاقه والتأويل الاول يكن فيه العموم في كل من ضل وكفر (والثاني)
لا يمكن الا فيمن اختص بهذا القسم اذ ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الاول على الثاني من وجهين
 (الاول) ان على التقدير الاول يمكن اجراء الآية على عمومها وعلى الثاني يلزم التخصيص (الثاني) أن
 على التقدير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا عهدا أبرمه الله وأحكمه بما أنزل من الأدلة التي كثرها عليهم
 في الانفس والآفاق وأوضحها وأزال التلبس عنها وما أودع في العقول من دلائلها وبعث الانبياء وانزل
 الكتب وكذاها وأما على التقدير الثاني فانه يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا ما شابهها بأنفسهم التزموه
 ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه الاول أولى (وثالثها) قال القفال يحتمل أن يكون المقصود بالآية
 قوم من أهل الكتاب قد أخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على أنبيائهم تصديق محمد صلى الله عليه
 وسلم وبنواهم أمره وأمر آتته فنقضوا ذلك وأعرضوا عنه وبجحدوا بنوته (ورابعها) قال بعضهم انه
 عني به ميثاقا أخذ من الناس وهم على صورة الذر وأخرجهم من صلب آدم كذلك وهو معنى قوله تعالى
 وأنهم هم على أنفسهم ألت بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه تعالى لا يمتحج على العباد
 بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤخذهم به ذهب عنه عن قلبهم بالسوء والذين فكيف يجوز ان يعيبهم
 بذلك (خامسها) عهد الله الى خلقه ثلاثة عهود (العهد الاول) الذي أخذ من جميع ذرية آدم وهو
 الاقرار بربوبيته وهو قوله واذا أخذ ربك (وعهد خص به النبيين) أن يبلغوا الرسالة ويقوموا الدين ولا يفرقوا
 فيه وهو قوله واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم (وعهد خص به العلماء) وهو قوله واذا أخذنا الله ميثاق الذين
 أوثقوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله
 من قبوله ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز أن يرجع الضمير
 الى الله تعالى من بعد ما وثق به عهد من آياته وكتبه ورسله (المسألة التاسعة عشر) اختلفوا في المراد من
 قوله تعالى ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل فكروا وجوها (أحدها) أراد به طبيعة الرحم وحقوق
 القرابات التي أمر الله بوصلها وهو كقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الارض وتقطعوا
 أرحامكم وفيه إشارة الى انهم قطعوا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التأويل
تكون الآية خاصة (وثانيها) ان الله تعالى أمرهم أن يصلوا اجلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن
 المؤمنين وانصلوا بالكفار فذلك هو المراد من قوله ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل (وثالثها) انهم
 نهوا عن التنازع وامارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك (المسألة العشرون) أما قوله تعالى ويفسدون
 في الارض فالأظهر أن يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم والأظهر ان المراد منه الصدد عن
 طاعة الرسول لان تمام الإصلاح في الارض بالطاعة لان بالتزام الشرائع يلتزم الانسان كل ما ألزمه وبترك
 التعدي الى الغير ومنه زوال النظام وفي زوال العدل الذي قامت به السموات والارض قال تعالى فيما حكمي

عن فرعون انه قال اني اُخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد ثم انه سبحانه وتعالى أخبر ان من
 فعل هذه الأفاعيل خاسر فقال أولئك هم الخاسرون وفي هذا الخسران وجوه (أحدها) انهم خسروا
 نعيم الجنة لانه لا أحد الاولة في الجنة أهل ومنزل فان أطاع الله وجده وان عصاه ورثه المؤمنون فذلك قوله
 تعالى أولئك هم الخاسرون الذين يرفون الفردوس هم فيها خالدون وقال ان الخاسرين الذين خسروا
 أنفسهم وأهلهم يوم القيامة (وثانيها) انهم خسروا حسنة انهم اتوا بها لانهم أحبوا الله وأحبوا
 فلم يحصل لهم منها خير ولا ثواب والآية في اليهود واهم اعمال في شريعتهم وفي المنافقين وهم يعملون
 في الظاهر ما يهمله المخلصون فحبط ذلك كله (وثالثها) انهم انما أصروا على الكفر خوفا من أن نفوتهم
 الاذات العاجلة ثم انهم اتفوتهم اما عندما يصير الرسول صلى الله عليه وسلم أذونا في الجهاد أو عندما موتهم
 قال القتال رحمه الله وبالجملة ان الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عللا لا يجزى عليه فيقال له خاسر
 كالرجل الذي اذا تعنى ونصرف في أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لانه كمن أعطى شيئا
 ولم يأخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمى الكفار الذين يهملون بمعاصي الله خاسرين قال تعالى ان الانسان
 لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال قل هل أنبئكم بالآخرة من أعمال الذين ضل سعيهم

في الحياة الدنيا والله أعلم • قوله تعالى (كذب تكفرون بآفته وكنتم أمواتا أحيانا لكم ثم يميتكم
 ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما تمكم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا
 الموضع فن هذا الموضع الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم في شرح النعم التي عمت
 جميع المكافين وهي أربعة (أولها) نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الآية واعلم ان قوله كيف
 تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخفاف فالمراد به التبكيت والتعنيف لان عظم النعمة يقتضي عظم معصية
 المنعم بين ذلك ان الولد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلمه وخرجه وموله وعرضه للأمور الحسان
 كانت معصيته لآبيه أعظم فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما قدموا عليه من الكفر بأن ذكرهم نعمه العظيمة
 عليهم ليزجرهم بذلك عما قدموا عليه من التمسك بالكفر وبيعهم على اكتساب الايمان نذرتعالى من نعمه
 ما هو الاصل في النعم وهو الاحياء فهذا هو المتصور الكلّي فان قيل لم كان العطف الاول بالقائه والبواقي بتم
 قلنا لان الاحياء الاول قد يعقب الموت بغير تراخ وأما الموت فقد تراخى عن الاحياء والثاني
 كذلك متراخ عن الموت ان أريد به التشوّر تراخيا ظاهرا وهو هنا مسائل (المسئلة الاولى) قالت المعتزلة
 هذه الآية تبدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه (أحدها) انه تعالى لو كان هو الخالق للـ كفر
 فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون بالله موجها لهم كمالا يجوز أن يقول كيف تدودون وتبيضون وتصعقون
 وتدمعون لما كان ذلك أجمع من خلته فيهم (وثانيها) اذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم
 الا الكفر واورادة لوقوع في النار كيف يصح أن يقول موجها لهم كيف تكفرون (وثالثها) انه كيف
 يعقل من الحكيم أن يقول لهم كيف تكفرون بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس أن يؤمنوا
 حال ما منعهم عن الايمان ويقول فيهم لا يؤمنون فيألهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض
 ويقول اني نؤفكون فاني تصرفون ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بأن بعد من السخرية
 أولى من أن يذكر في باب الزام الحجة على العباد (ورابعها) ان الله تعالى اذا قال لا عبدة كيف تكفرون بالله
 فهل ذكر هذا الكلام توجيه الحجة على العبد وطلب الجواب منه أو ليس كذلك فان لم يكن لطلب هذا المعنى
 لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا وان ذكره لتوجيه الحجة على العبد فللعبد أن يقول حصل
 في حق أمورك كثيرة موجبة للكفر (فالاوّل) انك علمت بالكفر مني والعلم بالكفر يوجب الكفر (والثاني)
 انك أردت الكفر مني وهذه الارادة موجبة له (والثالث) انك خلقت الكفر في وأنا لا أقدر على ازاله
 فعلمت (والرابع) انك خلقت في قدرة موجبة للكفر (والخامس) انك خلقت في ارادة موجبة للكفر
 (والسادس) انك خلقت في قدرة موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الاسباب الستة

في حصول الكفر والايان توقف على حصول هذه الاسباب الستة في طرف الايمان وهي بأسرها كانت
مفقودة فقد حصل اعدام الايمان اثناعشر سببا كل واحد منها مستقل بالتمتع من الايمان ومع قيام هذه
الاسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله (وخامسها) انه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف
تكفرون بالله الذي أنتم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعني نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على
الكافر وذلك لان هذه نعم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فاعماله ليست درجه الى الكفر ويحرقه بالنار فأى
نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الانزلة من قدم الى غيره صحيفة فالودج مسموم
فان ظاهره وان كان لذيذا وبعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فان احد الابعده نعمة ومعلوم ان العذاب
الدائم أشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف
تكفرون عن أنتم عليكم بهذه النعم العظيمة والجواب ان هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى القسك
بطريق المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب فنحن أيضا نقابلها بالكلام المعقد في هذه الشبهة
وهو ان الله سبحانه وتعالى علم انه لا يكون فلو وجد لا نقاب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال
فوقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون بالله وكيف كنتم أمواتا فأحياكم وأيضا فاعطى الكفر ان كانت
صالحة للايمان امتنع كونها صادرا للايمان على التعيين الامر بوجوب ذلك المرجح ان كان من العبد عاد السؤل
وان كان من الله فالحاصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر واذا حصل ذلك المرجح وجب
وعلى هذا كيف لا يعقل قوله كيف تكفرون بالله واعلم ان المعتزلى اذا طوّل كلامه وقترع وجوهه في المدح
والذم فعليه ان يعاينها بذهن الوجهين فانهم ما يدان جميع كلامه وبشوشان كل شبهاته وبالله التوفيق
(المسئلة الثانية) اتفقوا على ان قوله وكيف كنتم أمواتا المراد به وكيف كنتم ترابا ونظفان ابتداء خلق آدم من
التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده الاعيسى عليه السلام من النطف لكنهم اختلفوا في ان اطلاق اسم
الميت على الجهاد حقيقة أو مجاز ولا كثرون على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر
بسبيل لان الميت ما يحل به الموت ولا بد وان يكون بصفة من يجوز أن يكون حيا في العادة فيكون فيه اللحمة
والرطوبة وقال الاولون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا أمواتا في أصلاب آبائهم فأحياهم
الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم الموتة التي لا بد منها ثم أحياهم بعد الموت فهما حياتان وموتتان واحتجوا
بقوله خلق الموت والحياة والموت المقدم على الحياة هو كونه مواتا فدل على ان الاطلاق الميت على الموات
ثابت على سبيل الحقيقة والاول هو الاقرب لانه يقال في الجهاد انه موات وليس بجيت فيشبه أن يكون
اسمه حال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال القفال وهو كقوله تعالى هل أتى على الانسان حين من
الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه وتعالى ان الانسان كان لا شيء يذكر فجعله الله حيا وجعله سمعا بصيرا
ومجازه من قوله فلان ميت الذكرو هذا أمر ميت وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طاب ولا ذكروا

الخيل السهوى

وأحييت لي ذكرى وما كنت خاملا • ولكن بعض الذكرا تبسه من بعض
فكذا معنى الآية وكيف كنتم أمواتا أي خاملين ولا ذكر لكم لانكم لم تكونوا شيئا فأحياكم خلقا
سمعا بصيرا (المسئلة الثالثة) احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين أنه
يحييهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكد قوله ثم أنكم بعد ذلك لميئون ثم أنكم
يوم القيامة تبعثون ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى قالوا ربنا
أمتنا اثنين وأحييتنا اثنين لانه قول الكفار ولان كثير من الناس أثبتوا حياة الذر في صلب آدم عليه
السلام حين استخرجهم وقال السب بربركم وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتتان من غير حاجة الى
اثبات حياة في القبر فالجواب لم يلزم من عدم المذكور في هذه الآية أن لا تكون حاصلة وأيضا فلا قائل أن يقول
ان الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة والمصاحح أن يقول ثم

اليه ترجعون لان كلمة ثم تقتضى التراخي والرجوع الى الله تعالى حاصل عقب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليل على حياة القبر كان قريبا (المسئلة الرابعة) قال الحسن رحمه الله قوله كيف تكفرون بالله يعنى به العاقبة وأما بعض الناس فقد أمتهم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله أو كاذب مرت على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله فامانة الله مائة عام ثم بعثه وكقوله ألم ترالى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم وكقوله فأخذناكم الساعة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعدهم وموتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق وإن الساعة لا ريب فيها وكقوله فى قصة أيوب عليه السلام وآتينا أهله ومنهم من همهم فان الله تعالى رزقهم أهله بعدما ماتهم (المسئلة الخامسة) تمسك المجئمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى فى مكان وهذا ضعيف والمراد انهم الى حكمه يرجعون لانه تعالى يبعث من فى القبور ويجمعهم هم فى الحشر وذلك هو الرجوع الى الله وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم غيره كقوله لهم رجع أمركم الى الامير أى الى حيث لا يحكم غيره (المسئلة السادسة) هذه الآية دالة على أمور (الاول) انها دالة على انه لا يقدر على الاحياء والامانة الا الله تعالى فيبطل به قول أهل الطوائع من ان المؤثر فى الحياة والموت كذا وكذا من الافلاك والكواكب والاركان والمزاجات كما حكى عن قوم فى قوله ان هى الاحياء التى دبناغوت وشي وما يهلكها الا الدهر (الثانى) انها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلى الدال عليه لانه تعالى بين انه أحيا هذه الاشياء بعد موتها فى المزة الاولى فوجب أن يصح ذلك فى المزة الثانية (الثالث) انها تدل على التكليف والترغيب والترهيب (الرابع) انها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه (الخامس) انها دالة على وجوب الزهد فى الدنيا لانه قال فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فبين انه لا بد من الموت ثم بين انه لا يترك على هذا الموت بل لا بد من الرجوع اليه اقامته لا بد من الموت فقد بين سبحانه وتعالى انه بعدما كان نطفة فان الله أحياه وصوره أحسن صورة وجعله بشرا سويا وأكمل عقله وصيره بصيرا بأنواع المنافع والمضار وملئته الاموال والاولاد والدور والقصور ثم انه تعالى يرزق كل ذلك عنه بأن يميتهم ويصيرهم بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى منه فى الدنيا خبر ولا أثر ويبقى مدة طويلة فى اللعود كما قال تعالى ومن وراءهم برزخ ينادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الا قرون بل ينسأه الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازى

يترأفارى بجذاء قبري * كان أقاربى لم يعرفونى

وقال أيضا الهى كفى بنفسى وقد أنجعتهم ها فى حفرتها وانصرف المشيعون عن تشييعها وبكى الغريب عليها لغربتها ونادى من شفير القبر ذومودتها ورحمتها الا عادى عند جرحتها ولم يخف على الناطقين بحز حيلتها فما رجأى الا أن تقول ملائكتى انظروا الى فريد قد نأى عنه الاقربون ووحيد قد جفاه المحبون أصبح منى قريبا وفى اللحد غريبا وكان لى فى الدنيا داء عا وبجيما ولا حسانى اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا فأحسن الى ههناك يا قديم الاحسان وحقق رجائى فيك يا واسع الغفران وأمانه لا بد من الرجوع الى الله فلا نه سبحانه يأمر بأن ينفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض ثم ينفخ أخرى فاذا هم قيام ينظرون يخرجون من الاجداث سراعا كما هم الى نصب يوفزون ثم يعرضون على الله كما قال وعرضوا على ربك مصفا فيقومون خاشعين خاضعين كما قال وخشعت الاصوات للرحمن وقال بعضهم * الهنا اذا لقنا من رضى الاجداث مغيرة رؤسنا ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ومن هول القيامة مطرقة رؤسنا * وجائعة اطول القيامة بطوننا * وبادية لاهل الموقف سواتنا وموقرة من ثقل الاوزار ظهورنا * وبقينا متحيرين فى أمورنا * نادمين على ذنوبنا * فلا تضعف المصائب باعراضك عنا ووسع رحمتك وغفرانك لنا يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة * قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شئ عليم) اعلم ان هذا هو

النعمة الثانية التي عت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما راعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب فان الانتفاع
 بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله أمر الحياة أولا ثم انعمه بذكر السماء
 والارض أما قوله خلق فقد تم تفسيره في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم وأما قوله لكم فهو يدل على ان
 المذكور بعد قوله خلق لاجل انتفاعنا في الدين والدنيا أما في الدنيا فليصلح أبداننا ولنتقوى به على الطاعات
 وأما في الدين فلا استدلال بهذه الاشياء والاعتبار بها وجمع بقوله ما في الارض جميعا جميع المنافع فيها
 ما يتصل بالحیوان والنبات والمعادن والجمیال ومنها ما يتصل بضرر الحرف والاول والاني استنبطها
 العقلاء وبين تعالى ان كل ذلك انما خلقها لكي ينفع بها كما قال ونحزركم ما في السموات وما في الارض فكانه
 سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم
 ما في السموات وما في الارض جميعا أو يقال كيف تكفرون بقدره الله على الاعادة وقد أحياكم بعد موتكم
 ولانه خلق لكم ما في الارض جميعا فكيف يجوز ان تعادلكم ثم انه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور
 مختلفة كما قال انما صببنا الماء صبا وقال في أول سورة أنى أمر الله والانعام خلقها لكم الى آخره وههنا
 مسائل (المسئلة الاولى) قال أصحابنا انه سبحانه لا يفعل فعلا لغرض لانه لو كان كذلك كان مستتبلا
 بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فان قيل فعلة تعالى معال بغرض
 غير عائد اليه بل الى غيره قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض
 اليه أو ليس أولى فان كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذکور وان كان الثاني
 لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذکور لذلك الغير غرض الله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه (وثانيها) أن من
 فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل والمجوز على الله تعالى محال
 (وثانيها) أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قديما لم يقدم الفعل وان كان محدثا
 كان فعلة لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال (ورابعها) أنه تعالى لو كان يفعل لغرض
 لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم
 لانه قد فعل ذلك حيث كاف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا في اللام في قوله تعالى خلق لكم ما في
 الارض جميعا وفي قوله الا ليعبدون فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعلة لذلك الشيء لاجل
 الغرض لاجرم اطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة (المسئلة الثانية) احتج أهل الاباحه
 بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لاحد اختصاص بنبى أصلا
 وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل
 والفقهاء ردهم الله استدلالا به على ان الاصل في المنافع الاباحه وقد بيناه في أصول الفقه (المسئلة
 الثالثة) قيل انها تدل على حرمة أكل الطيب لانه تعالى خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض ولقائل
 أن يقول في جملة الارض ما يطلق عليه انه في الارض فيكون جمعا للموضعين ولا شك ان المعادن داخلة
 في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجرى مجرى البعض لها ولان تخصيص الشيء بالذکر لا يدل على نفي الحكم
 عما عداه (المسئلة الرابعة) قوله خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضى أنه لا تصح الحماجة على الله تعالى
 والا لكان قد فعل هذه الاشياء لنفسه أيضا لا لغيره وأما قوله تعالى ثم استوى الى السماء فيه مسائل
 (المسئلة الاولى) الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الاتصاف وضده الاعوجاج ولما كان ذلك
 من صفات الاجسام قاله تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولان في الآية ما يدل على فساده لان قوله
 ثم استوى يقتضى التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلأولا
 ولو كان حاصلأولا لما كان منأخر عن خلق ما في الارض لكن قوله ثم استوى يقتضى التراخي وما ثبت
 هذا وجب التأويل وتقريره ان الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قيل استوى
 اليه كالسهم المرسل اذا قصد مقصدا مستويا من غير ان يلتفت الى شيء آخر ومنه استوى قوله ثم استوى

الى السماء أى خلق به الارض السماء ولم يجعل بينهم - ما زما ناولم يقه - شيئا آخر به خلقه الارض
 (المسئلة الثانية) قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء مفسر
 بقوله قل انتم كنتم تكفرون بالذى خلق الارض فى يومين وتجمعون له أنداد ذلك رب العالمين وجعل
 فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين بمعنى تقدير الارض
 فى يومين وتقدير الاقوات فى يومين آخرين كما يقول السائل من الكوفة الى المدينة عشرة يومين وما الى
 مكة ثلاثون يوما يريد أن جميع ذلك هو هذا التقدير ثم استوى الى السماء فى يومين آخرين ومجموع ذلك
 ستة أيام على ما قال خلق السموات والارض فى ستة أيام (المسئلة الثالثة) قال بعض المحدثين
 هذه الآية تدل على أن خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله ثم انكم تكفرون بالذى خلق الارض
 فى يومين الى قوله تعالى ثم استوى الى السماء وقال فى سورة النازعات أنتم أشد خلقا أم السماء بناها ارفع
 سمكها فسواها واغطس ليها واخرج منها ما هو الارض بعد ذلك دحاها وهذا يقتضى أن يكون خلق
 الارض بعد السماء وذكرا العلماء فى الجواب عنه وجوها (أحدها) يجوز أن يكون خلق الارض قبل
 خلق السماء لانه ما دحاها حتى خلق السماء لان التدحية هى البسط واقتل أن يقول هذا امر مشكل من
 وجهين (الاول) أن الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية وإذا كانت التدحية
 متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضا لا محالة متأخرا عن خلق السماء (الثانى) أن قوله تعالى خلق
 لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء يدل على أن خلق الارض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق
 السماء لكن خلق الاشياء فى الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضى تقدم كونها مدحوة
 قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض والجواب أن قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها يقتضى تقديم
 خلق السماء على الارض ولا يقتضى أن تكون تدحية السماء مقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير
 يزول التناقض وللقائل ان يقول قوله تعالى أنتم أشد خلقا أم السماء بناها ارفع سمكها فسواها يقتضى أن
 يكون خلق السماء وتسويتها مقدمة على تدحية الارض ولكن تدحية الارض ملازمة لخلق ذات
 الارض فان ذات السماء وتسويتها مقدمة على ذات الارض وحينئذ يعود السؤال (وثالثها) وهو
 الجواب الصحيح أن قوله ثم ليس للترتيب ههنا وانما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره
 اليس قد اعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم رفعت الخوصم عنك ولعل بعض ما أخره فى الذكر قد
 تقدم فكذا ههنا والله أعلم (المسئلة الرابعة) الضمير فى فسواهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره
 كقوله ربه رجلا وفائدته ان المبهم اذا تبين كان الخفيم وأعظم من ان يبين أولا لانه اذا مبهم تشوقت النفوس
 الى الاطلاع عليه وفى البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوق وقبل الضمير راجع الى السماء والسماء
 فى معنى الجنس وقيل جمع سماء والوجه العربى هو الاول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن واخلاؤه
 من العوج والقطور وانما خلقتهن (المسئلة الخامسة) اعلم ان القرآن ههنا قد دل على وجود سبع
 سموات وقال أصحاب الهيئة اقربها البنا كره القمر وفوقها كره عطار ثم كره الزهرة ثم كره الشمس ثم كره
 المريخ ثم كره المشتري ثم كره زحل قالوا ولا طريق الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين (الاول)
 المستر وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مرت بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانما يبصران ككوكب
 واحد ويمتاز السائر عن المستور بكونه الغالب كحرة المريح وصفرة عطار وبياض الزهرة وزرقة
 المشتري وكدورة زحل كما ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب عطار يكسف
 الزهرة والزهرة تكسف المريخ وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر
 لانكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لانها لا تنكسف بشئ منها الاضعلال
 سائر الكواكب عند طلوعها فاعند هذا ذكرنا طريقين (أحدهما) ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة
 فى صحيفة الشمس وهذا ضعيف لان منهم من زعم ان فى وجه الشمس شامة كما انه حصل فى وجه

القمر المحو (الثاني) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري
 وزحل وأما في حق الشمس فانه قليل دليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله
 الاكثرون الا ان ابا الريحان قال في تلخيصه لقصور القرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت
 هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا واعلم أن أصحاب الارصاد وأرباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة
 فالسابعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه وأما الفلك
 التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك في كل يوم ولبه دورة واحدة بالقرب واجتجوا على اثبات الفلك
 الثامن بانا وجدنا هذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكها
 والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون
 هو الحامل لهذه الثوابت وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه (أولها) لم لا يجوز أن يقال ان الكواكب تتحرك
 بانفسها من غير ان تكون مركزية في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد الا بافساد المختار ودونه خرافة القناد
 (وثانيها) سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذه الكواكب مركزية في عمولات السيارات والسيارات
 مركزية في حواملها وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن (وثالثها) لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك
 تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فان قيل ان ترى هذه السيارات تكسف هذه الثوابت
 والكسوف لا محالة قلنا هذه السيارات انما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة وأما
 الثوابت القريبة من القطبين فلا قلنا لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركزية في الفلك
 الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن ان تكسفها بالسيارات
 مركزية في كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا لا محال لا دفع له ثم نقول هب انكم اثبتتم هذه الافلاك
 التسعة فما الذي دللكم على نفي الفلك العاشر اقصى ما في الباب ان الرصد مادل الاعلى هذا القدر الا ان
 عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول والذي يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم انه ما بين الى الآن
 ان كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطوية بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يستدل
 به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الامر كذلك كانت مركزية
 في كرة واحدة وكلنا المتقدمين غير يقينيين (أما الاولى) فلان حركاتها وان كانت في الحس واحدة ولكن
 لعلمها لا تكون في الحقيقة واحدة لانها لو قدرنا ان واحد منها يتمم الدورة في سنة وثلاثين ألف سنة والآخر
 يتمم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فاذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان
 الذي هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزءا من ألف ومائتي جزء من واحد وهذا القدر مما لا يحس به
 بل العشر سنين والمائة والالف مما لا يحس به البتة واذا كان ذلك محتملا سقط القطع البتة عن استواء حركات
 الثوابت (وأما الثانية) فلان استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها باسرها مركزية
 في كرة واحدة لاحتمال كونها مركزية في كرات متباينة وان كانت مشتركة في مقادير حركاتها وهذا
 كما يقولون في عمولات أكثر الكواكب فانها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذلكها هنا وأقول ان هذا
 الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعلم الجرم المنحرف بالحركة اليومية ليس جرمنا
 واحد بل اجراما كثيرة اما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا تفي بادراكها اعمارنا وارصادنا واما
 متساوية على الاطلاق ولا يمكن تساويها لا يوجب وحدتها ومن أصحاب الهيئة من قطع باثبات افلاك
 اخر غير هذه التسعة فان من الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت ونعت الفلك الاعظم واستدل عليه من
 وجوه (الاول) ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار
 الميل أعظم فان بطليموس وجدته (الحيا) ثم وجد في زمان المأمون (كج له) ثم وجد بعد المأمون قد تناقص
 بدقته وذلك يقتضي أن من شأن المنطقتين أن يقل ميلهما متارة ويكثر أخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة
 الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطبها حول قطبي كرة الكل وتكون كرة الثوابت يدور قطبها حول

قطبي تلك الكرة فيعرض لقطعها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضاً وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعاً
فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وأن يفصل عنه أخرى تارة إلى الجنوب عند ما
يرتفع قطب تلك الثوابت إلى الجنوب وتارة إلى الشمال كما هو الآن (الثاني) أن أصحاب الارصاد
اضطربوا اضطراباً شديداً في مقدار سير الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن
ابرخيس أنه كان شاكاً في أن هذه العودة تكون في أزمنة متساوية أو مختلفة وأنه يقول في بعض أقواله إنها
مختلفة وفي بعضها أنهم متساوية ثم إن الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين (أحدهما) قول من يجعل
أوج الشمس مقراً كما أنه زعم أن الاختلاف الذي يلحق بحركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة
الاعتدال لا يختلف بهداه عن الأوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله (الثاني) قول أهل الهند
والصين وبلبل وأكثر قد ما لروم ومصر والشام أن السبب فيه اتقاء تلك البروج وارتفاع قطبه وانحطاطه
وحكى عن ابرخيس أنه كان يعتقد هذا الرأي وذكر باربارا الامكندراني أن أصحاب الطلسمات كانوا
يعتقدون ذلك وأن نقطة تلك البروج تتقدم عن حوضها وتتأخر ثم درجات وتقولوا إن ابتداء الحركة
من (ك) درجة من الخوت إلى أول الحمل وأعلم أن هذا الخبط مما فيهك على أنه لا سبيل للعقول البشرية
إلى ادراك هذه الاشياء وأنه لا يحيط بها العلم فاطرها وخالقها فوجب الاقتراف فيه على الدلائل السمعية
فإن قال قائل فهل يدل التخصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق أن تخصيص العدد
بالذكر لا يدل على نفي الزائد (المثله السادسة) قوله تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على أنه سبحانه وتعالى
لا يمكن أن يكون خالقاً للارض وما فيها وللسموات وما فيها من الجهات والغرائب الا إذا كان عالمها محيطاً
بجزئياتها وكلها بما وذلك يدل على أمور (أحدها) فساد قول الفلاسفة الذين قالوا أنه لا يعلم الجزئيات وصحة
قول المتكلمين وذلك لأن المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا إن الله تعالى فاعل لهذه
الاجسام على سبيل الاحكام والاعتقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لا بد وأن يكون عالمها بفعله وهذه
الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لانه ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه عالمها
فثبت به هذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن (وثانيها) فساد قول
المعتزلة وذلك لانه سبحانه وتعالى بين ان الخالق للشيء على سبيل التقدير والتعدي لا بد وان يكون عالمها
وتفاصيله لان خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وان يكون بارادة والا فقد حصل
الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشيء لا بد وان يكون عالمها على سبيل
التفصيل فلو كان العبد موجد الافعال نفسه لكان عالمها بوقتهاصيلها في العدد والكيفية والكيفية
فلما لم يحصل هذا العلم علمنا انه غير موجد لافعال نفسه (وثالثها) قالت المعتزلة اذا جمعت بين هذه الالفة
وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر انه تعالى عالم بذاته والجواب قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم عام وقوله
انزله بعلمه خاص والخاص مقدم على العام والله تعالى أعلم وقوله تعالى (واذ قال ربك لا اله الا أنا جاعل

قال صاحب الكشاف ويجوز أن ينتصب اذ بقاوا (المسئلة الثانية) الملك أصله من الرسالة يقال أكنى اليه
أى ارسلنى اليه والمألوكه الرسالة وأصله الهزم من ملائكة حذفت الهززة والقيت حركتها على ما قبلها
طلبنا للغة لكثرة استعمالها قال صاحب الكشاف الملائكة جمع ملائكة على الأصل كالشماثل في جمع شمال
والحاق التاء لتأنيث الجمع (المسئلة الثالثة) من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقدا على
الكلام في الانبياء لوجهين (الاول) ان الله تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسول في قوله
والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واقد قال عليه السلام ابدوا بما يبد الله به (الثاني) ان الملك
واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدما على الرسول ومن الناس من قال
الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع
فكان الكلام في النبوات أصلا لا كلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات والاولى أن
يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في عقولنا واذها تاجسب وصولنا اليها بانكارنا واعلم أنه
لا خلاف بين العقلاء في ان شرف الرتبة للعالم العلوى هو وجود الملائكة فيه كما ان شرف الرتبة للعالم
السفلى هو وجود الانسان فيه الا ان الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب
أن يقال الملائكة لا بد وان تكون ذوات قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متخيزة أو لا تكون
أما الاول وهو ان تكون الملائكة ذوات متخيزة فهنا أقوال (أحدها) انها أجسام لطيفة هوائية
تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مكنها السموات وهذا قول أكثر المسلمين (وثانيها) قول طوائف من
عبدة الاوثان وهو أن الملائكة هي الحقيقة في هذه الكواكب الموصوفة بالاععاد والافئاس فانهم ابرزهم
أحياء فاطقة وان المسعدات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب (وثالثها) قول معظم
الجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من أصليين أزليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران
شفا فان مختاران قادران متضاد النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خير نقي
طيب الريح كريم النفس سمر ولا يضمر وينفع ولا يضر ولا ينجس ولا يبل وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر
النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من
المضي وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفه لا على سبيل التناكح
فهذه أقوال من جعل الملائكة اشياء متخيزة جسمانية (القول الثاني) أن الملائكة ذوات قائمة بانفسها
ولست بتخيزة ولا بأجسام فهنا قولان (أحدهما) قول طوائف من النصارى وهو أن الملائكة
في الحقيقة هي الانفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة
ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين (وثانيهما) قول الفلاسفة وهي
انها جواهر قائمة بانفسها ليست بتخيزة البتة وانها بالمهاية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وانها
أكمل قوة منها وأكثر علما منها وانما النفوس البشرية جارية بحرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه
الجواهر على قسمين منها ما هي بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا
ومنها ما هي لا على شئ من تدبير الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبة ومشقة بطاعته وهذا القسم
هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة
فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من أثبت أنواعا أخر من الملائكة وهي الملائكة
الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلى ثم ان المدبرات لهذا العالم ان كانت خيرة فهم الملائكة وان
كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلاف أهل العلم في انه هل يمكن
الحكم بوجودها من حيث العقل أولا سبيل الى اثباتها الا بالسمع أما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان في العقل
دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل ابجاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك
وجوها عقلية اقناعية وانشر اليها (أحدها) ان المراد من الملك الحى الناطق الذى لا يكون ميتا فنقول

القسمة العقلية تنقضي وجود أقسام ثلاثة فإن الحي - امان يكون ناطقا وميتا معا وهو الانسان أو يكون
 ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهايم أو يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك أن أخس المراتب هو الميت
 غير الناطق وأوسطها الناطق الميت وأشر فها الناطق الذي ليس بميت فاذا اقتضت الحكمة الالهية إيجاد
 أخس المراتب وأوسطها فلان تنقضي إيجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى (وثانيها) أن الفطرة
 تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلي - وتشهد بأن الحياة والعقل والنطق أشرف من
 اضدادها ومقابلاتها فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماني ولا
 تحصل البتة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف (وثالثها) أن أصحاب المجاهدات اثبتوها
 من جهة المشاهدة والمكاشفة وأصحاب الحاجات والضرورات اثبتوها من جهة أخرى وهي ما يشاهد من
 عجائب أنوارها في الهداية الى المعالجات النادرة الغريبة وتركيب المعجونات واستفراج صنعة الترياقات
 ومما يدل على ذلك حال الربا الصادقة فهذه وجوه اقناعية بالنسبة الى من سمعها ولم يمارسها وقطعية
 بالنسبة الى من جربها وشاهدها واطلع على اسرارها وأما الدلائل العقلية فلان زاع البتة بين الانبياء عليهم
 السلام في اثبات الملائكة بل ذلك كلاما مجمعا عليهم بينهم والله أعلم (المسئلة الرابعة) في شرح كثرتهم
 قال عليه السلام أظنت السماء وحق لها أن تظن ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد اورا كع
 وروى أن بنى آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر
 حيوانات البحر وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين بها وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا وكل
 هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة
 الكرسي نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السراشق الواحد من سرادقات العرش التي عددها سقائة ألف
 طول كل سرادق وعرضه وسبعه اذ اقوبت به السموات والارضون وما فيها وما بينها فانها كلها تكون
 شيئا يسيرا وقد راغبوا من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد اورا كع أو قائم لهم زجل بالتسبيح
 والتقديس ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعلم عددهم
 الا الله ثم هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم اشباع اسرافيل عليه السلام والملائكة الذين هم جنود جبريل
 عليه السلام وهم كما هم سامعون مطيعون لا يفكرون مشغولون بعبادته سبحانه وتعالى رطاب الاسن بذكره
 وتعظيمه يتسابقون في ذلك مذخلتهم لا يستكبرون عن عبادته آتاء الليل والنهار ولا يسأمون لا يحصى
 اجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم الا الله تعالى وهذا تحقيق حقيقة ما يكونه جل جلاله على ما
 قال وما يعلم جنود ربك الا هو اقول رأيت في بعض كتب التذكير أنه عليه السلام حين عرج به رأى ملائكة
 في موضع بمنزلة سوق بعضهم يشي تجاء بعض فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم الى أين يذهبون
 فقال جبريل عليه السلام لا أدري الا اني أراهم مذخلت ولا أرى واحدا منهم قد رأى قبل ذلك ثم سألوها
 واحدا منهم وقبل له مذكم خلقت فقال لا أدري غير ان الله تعالى يخلق كوكبا في كل أربع مائة ألف سنة خلق
 مثل ذلك الكوكب منذ خلقتي أربع مائة ألف مرة فسبحانه من اله ما أعظم قدرته وما أجل كماله واعلم ان الله
 تعالى ذكر في القرآن أصنافهم وأوصافهم أما الاصناف (فاحدها) حلة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك
 فوقهم يومئذ ثمانية (وثانيها) الخافون حول العرش على ما قال سبحانه وتري الملائكة خافين من حول
 العرش يسبحون بحمدهم (وثالثها) أكابر الملائكة فتمم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهم اقول تعالى
 من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ثم انه سبحانه وتعالى وصف
 جبريل عليه السلام بامور (الاول) انه صاحب الوحي الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح الامين على
 قلبك (الثاني) انه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن قل من كان عدوا لجبريل ولان جبريل
 صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب الارزاق والاعذية والعلم الذي هو الغذاء الروحاني أشرف من
 الغذاء الجسماني فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل (الثالث) انه تعالى جعله

ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين (الرابع) سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام اذ ايدت روح القدس (الخامس) ينهر اوليائه الله ويتهرأ أعداؤه مع ألف من الملائكة مسومين (السادس) أنه تعالى مدحه بصفات ستة في قوله انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين فرسالته أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جميع الانبياء بجمع الانبياء والرسل امته وكرمه على ربه انه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده وهم الانبياء وقوته انه رفع مدائن قوم لوط الى السماء وقلها ومكاته عند الله انه جعله ثاني نفسه في قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وكونه مطاعا انه امام الملائكة ومقتداهم وأما كونه أمينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن جعله أكابر الملائكة اسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهم اوقد ثبت وجودهما بالاخبار وثبت بانظر أن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى قل يوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم وأما قوله حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا فذلك يدل على وجود ملائكة وكاين قبض الارواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكاوا على قبض الارواح قال تعالى ولوترى اذ يوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وأما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون (ورابعها) ملائكة الجنة قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار (وخامسها) ملائكة النار قال تعالى عليهم انا سعة عشر وقوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة ورئيسهم مالك وهو قوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وأسماء جنتهم الزبانية قال تعالى فليدع ناديه سندع الزبانية (وسادسها) الموكلون بين آدم لقوله تعالى عن العيين وعن الشمال قعب ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله وقوله وهو القا هر فوق عباده وبرسل عليهم حفظه (وسابعها) كتبة الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثامنها) الموكلون بالارواح هذا العالم وهم المرادون بقوله والصفات صفا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالقسمات أمر اوبقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الاشجار فاذا أصاب أحدكم حرجة بارض فلا فليناد اعينوا عباد الله برحمتهم الله وأما أوصاف الملائكة فن وجود (أحدها) ان الملائكة رسل الله قال تعالى جاءل الملائكة رسلا أما قوله الله يصطفى من الملائكة رسلا فلهذا يدل على ان بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه ان من لا يتبين للتبعيض (وثانيها) قربهم من الله تعالى وذلك يمنع أن يكون بالمكان والجهة فليق الأن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله بل عبادكم كرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون (وثالثها) وصف طاعتهم وذلك من وجوه (الاول) قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع آخر وانا نحن الصافون وانا نحن المسبحون والله تعالى ما كذبهم في ذلك فثبت به اذما واطبعتهم على العبادة (الثاني) مبادرتهم الى امتثال أمر الله تعظيمه وهو قوله فسجد الملائكة كلهم أجمعون (الثالث) انهم لا يفعلون شيئا الا بوجهه وأمره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون (ورابعها) وصف قدرتهم وذلك من وجوه (الاول) ان حلة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي ثم ان الكرسي الذي هو أصغر من العرش أعظم من حلة السموات السبع لقوله وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم (الثاني) ان عاقب العرش شيء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة (الثالث) قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون

فصاحب الصور يبلغ في القوة الى حيث ان ينفخه واحدة منه يصعق من في السموات والارض رب النفخة الثانية منه يهودون احياء فاعرف منه عظم هذه القوة (الرابع) ان جبريل عليه السلام بلغ من قوته الى ان قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة (وخامسها) وصف خوفهم ويدل عليه وجوه (الاول) انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كان عبادتهم معاصي قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشية ربهم مشفقون (الثاني) قوله تعالى حتى اذا نزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو الحق الكبير (الثالث) روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس قال سمعته أهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففرغوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو الحق الكبير (الثالث) روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس قال يسمي رسول الله صلى الله عليه وسلم متاحية ومعه جبريل اذا نشق أفق السماء فأقبل جبريل يتضائل ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويخبرك بين أن تكون نبيا ملكا وبين أن تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فأشار الى جبريل بيده أن تواضع فعرفت أنه لي ناصح فقلت عبدا نبيا فخرج ذلك الملك الى السماء فنقلت يا جبريل قد كنت أردت أن أسألك عن هذا ف رأيت من حالك ما شغلني عن المسئلة فمن هذا يا جبريل فقال هذا امر اقبل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صا فاقد عليه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق وبين يديه اللوح المحفوظ فاذا اذن الله في شيء من السماء أو من الارض ارتفع ذلك اللوح بقرب جبينه فينظر فيه فان كان من علي أمر في به وان كان من علي ميكائيل أمر به وان كان من علي ملك الموت أمر به قلت يا جبريل على أي شيء أنت قال على الريح والجنود قلت على أي شيء ميكائيل قال على الثبات قلت على أي شيء ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه يهبط الا قيام الساعة وماذا الذي رأيت مني الا خوفا من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة اعلی وأجل من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام قال في بعض خطبه ثم تتق ما بين السموات والارض فلا هن أطوارا من ملائكة فتم محبوا لا يركعون ولا يركع ولا يتصبون و صافون لا يتزايون ومسبحون لا يسأمون لا يفشاهم نوم المعيون ولا هم والعقول ولا فترة الابدان ولا غفلة التسيان ومنهم أمناء على وحيمه والسنة الى رسله ومختلفون بقضائه وأمره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لآبواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى أقدامهم والمارة من السماء العليا أعناقهم والخارجة من الاقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش أكافهم ناكسة دونه أبصارهم متلفعون بأجنتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم بحجب العزة وأستار القدرة لا يتوهون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يجدونه بالامكان ولا يشيرون اليه بالنظائر (المسئلة الخامسة) اختلفوا في ان المراد من قوله واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة كل الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس انه سبحانه وتعالى انما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما أمكن الجن الارض فأفقدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا بعث الله ابليس في جنه من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى أخرجوهم من الارض وألحقوهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انه تعالى قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل (المسئلة السادسة) جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر وهو ما قوله في الارض خليفة فكأنه فهو ائمن ومعناه مقيم في الارض خليفة (المسئلة السابعة) الظاهر ان الارض التي في الآية جميع الارض من المشرق الى المغرب وروى عبيد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دحيت الارض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو في الارض التي قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والاول أقرب الى الظاهر (المسئلة الثامنة) الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه

قال الله تعالى ثم جعلناكم خلائف في الارض واذكروا اذ جعلكم خلائفا فاما ان المراد بالخليفة من فقيه قولان (أحدهما) انه آدم عليه السلام وقوله أئتمل فيهم امن يفسد فيها المراد ذرية لاهو (والثاني) انه ولد آدم أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في انه تعالى لم يسمه خليفة مقود كروافيه وجهين (الاول) انه تعالى لما نفي الجن من الارض وأسكن آدم الارض كان آدم عليه السلام خليفة لاولئك الجن الذين تقدموه بروى ذلك عن ابن عباس (الثاني) انما سمى الله خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروى عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاسمكم بين الناس بالحق أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا انما سمى الله خليفة لانهم يختلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويؤكده قوله وهو الذي جعلكم خلائف الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرئ خليفة بالفتح فان قيل ما الفائدة في ان قال الله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه منزعه عن الحاجة الى المشورة والجواب من وجهين (الاول) انه تعالى علم انهم اذا اطاعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال فكثرت المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرّفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب (الوجه الثاني) انه تعالى علم عباد المشاورة وأما قوله تعالى قالوا أئتمل فيهم الى آخر الآية ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحثوية من خالف في ذلك لشاوجوه (الاول) قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون الان هذه الآية مختصة بملائكة النار فاذا أردنا الدلالة العامة تمسك بقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فقوله ويفعلون ما يؤمرون يقتضي فعل الامور وترك المنهيات لان المنهي عن الشيء مأوور وتركه فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد الاموم فلما لانه لا شيء من الماء ورات الاو ومع الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولا لم يدخل على ما بيناه في اصول الفقه (والثاني) قوله تعالى بل عباد مكرهون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون فهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الامور الاجتهادي الامر والوحى (والثالث) انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن (الرابع) انه تعالى حكى عنهم انهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه (الاول) انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا أئتمل فيهم امن يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه (أحدها) ان قولهم أئتمل فيها هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب (وثانيها) انهم طعنوا في بني آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبار الذنوب (وثالثها) انهم بعد ان طعنوا في بني آدم مدحوا أنفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وانهم قالوا واتانهم المصافون واتانهم المسبحون وهذا المعصية فكانهم نفوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه المحب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام ثلاث مهلكات وذكر فيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا أنفسكم (ورابعها) ان قولهم لا علم لنا الا ما علمنا يشبه الاعتذار فلو لا تقدم الذنب والامانة لم يذم (خامسها) ان قوله أئتمل فيهم بأسما هو لا ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين فيما قالوه أولا (وسادسها) ان قوله ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض واعلم ما تدون وما كنتم تكتمون يدل على ان الملائكة ما كانوا علمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا كاذبين في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات (وسابعها) ان علمهم بأنهم يفسدون ويسفكون الدماء اتماما ان يكون قد حصل بالوحى اليهم في ذلك أو قالوه استنباطا والاول بعيد لانه اذا أوحى الله تعالى ذلك اليهم لم يكن لاحادة ذلك الكلام فائدة فثبت انهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل الظن غير جازم وقوله تعالى ولا تفتنهم ما ليس لك به علم وقال ان الذين لا يغني عن الحق شيئا (وثامنها) روى عن ابن

عباس رضي الله عنهم انه قال ان الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جزرا ابليس في محاربة الجن
اني جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه ان تجعل فيهم امن يفسد فيها ثم علوا غضب الله
عليهم فقالوا سبحانه لا علم لنا وروى عن الحسن وقسادة ان الله تعالى لما اخذ في خلق آدم همست الملائكة
فيما بينهم وقالوا لخلق ربنا ما شاء ان يخلق فلن يخلق خلقا الا كذا أعظم منه وأكرم عليه فلما خلق آدم عليه
السلام وفضله عليهم وعلم آدم الاسماء كلها قال أنبؤوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين في اني لا اخلق
خلقاً الا وانتم أفضل منه ففزع القوم عند ذلك الى التوبة وقالوا سبحانه لا علم لنا وفي بعض الروايات انهم
لما قالوا ان تجعل فيهم ارسى الله عليهم ناراً فأحرقتهم (الشبهة الثانية) تمسكوا بقصة هاروت وماروت
وزعموا انهم كانوا ملكين من الملائكة وانما لما نظرنا الى ما يصنع أهل الارض من المعاصي أنكرنا ذلك
وأصكبراء ودعوا على أهل الارض فأوحى الله تعالى اليهم ما اني لو ابتليتكم بما ابتليت به بنى آدم من
الشهوات لعصيتناني فقالا يارب لو ابتليتنا لم نفعل بفقر بذنا أهبطهم الى الارض وابتلاهم الله بشهوات بنى
آدم فكنا في الارض وأمر الله الكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فهبطا الى الارض فخلعت الزهرة
في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم ان الزهرة اتخذت منزلاً وزينت نفسها ودعتهم الى نفسها ونسب
الملك نفسه في منزلها في مثال صنم فأقبلا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة فأبت عليهم ما الا أن يشربا خمر
فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهم ما فشربا ثم دعواها الى ذلك فقالت بقيت خصلة لست أمسكنكما من
نفسي حتى تفعلها قالوا ما هي قالت تسجدان لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهم ما فقالا
نفعل ثم نستغفر فسجدوا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهم ما من السماء فعرقا حينئذ انه انما
أصابهم ما ذلك بسبب تعيير بنى آدم وفي رواية أخرى ان الزهرة كانت فاجرة من أهل الارض وانما واقعاها
بعد ان شربرا الخمر وقتلا النفس وسجدوا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي كان به يرجان الى السماء فتكلمت
المرأة بذلك الاسم وعرجت الى السماء فسخطها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى
عرف هاروت وماروت قبيح ما فيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الآخرة وأجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاخترارا
عذاب الدنيا فخلعوا ما بابل من كوسين في بئر الى يوم القيامة وهما يعلمان ان الناس السحر ويدعون اليه
ولا يراهما أحد الا من ذهب الى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا
الشیاطین علی ملائکة سليمان (الشبهة الثالثة) ان ابليس كان من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى
وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة (الشبهة الرابعة) قوله تعالى وما جعلنا أصحاب النار
الا ملائكة قالوا فدل هذا على ان الملائكة يعذبون لان أصحاب النار لا يكون الا من يعذب فيها كما قال أولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عن الشبهة الاولى أن نقول أما الوجه الاول وهو قولهم انهم
اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على نهي
كان غافلا عنه فان من اعتد ذلك في الله فهو كافر ولا انكار على الله تعالى في فعل فعله بل المقصود من ذلك
السؤال أمور (أحدها) ان الانسان اذا كان فاطعا بحكمة غيره ثم رأى ان ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف
على وجه الحكمة فيه فيقول له أتفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطاء هذه النعم لمن
يفسد ويقتل من الامور التي لا تندي العقول فيها الى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها وأعلم انك لا تفعلها
الوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمته وأجل علمك فالجواب ان قوله ان تجعل فيها
من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله تعالى واحاطة حكمته بما خفى على كل العقلاء (وثانيها)
ان اراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا أنت الحكيم الذي لا يفعل السفه البتة ونحن
نرى في العرف أن تمكن السفه من السفه فاذا خافت قوما يفسدون ويقتلون وأنت مع علمك ان حالهم
كذلك خائفهم ومنعهم وما منعهم عن ذلك فهذا يؤهم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن
الجمع بين الامرين فكان الملائكة أو ردا وهذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل

على ان الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذي يؤكّد
 هذا الجواب وجهان (أحدهما) أنهم أضافوا الفساد وسفك الدماء الى المخلوقين لا الى الخالق (والثاني)
 أنهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفه الاجسام والتقدس تنزيه
 أفعاله عن صفه الازم ونعت السفه (وثالثها) ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي
 الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبية على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
 خير فاللائكة ذكروا تلك الشرور فأجابهم الله تعالى بقوله اني أعلم ما لا تعلمون يعني ان الخيرات
 الحاصلة من أجل تركيب العالم السفلي أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما هذا شأنه
 لا تركه وهذا جواب الحكماء (ورابعها) ان سؤالهم كان على وجه المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد
 المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه (وخامسها) ان قول الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها
 مسئلة منهم أن يجعل الارض أودعها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل الارض لنا لا لهم
 كما قال موسى عليه السلام أتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى اني أعلم ما لا تعلمون من
 صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم في الارض فيبين بذلك انه اختار لهم السماء خاصة ولهم ولا
 الارض خاصة لعله بصلاح ذلك في أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله (وسادسها) أنهم طلبوا
 الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل (وسابعها) قال القفال يحتمل ان الله تعالى لما أخبرهم
 انه يجعل في الارض خليفة قالوا أتجعل فيها أي ستفعل ذلك فهو ايجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير

أليستم خير من ركب المطايا • وأندى العالمين بطون راح

أي أنتم كذلك ولو كان استعفاها ما لم يكن مدحاً ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك
 ونقدس لك لما انعمت في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم اني أعلم ما لا
 تعلمون كانه قال والله أعلم بما علمتم حيث لم تجعلوا ذلك فادحاً حتى فاني أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم
 ظاهراً وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأنا أعلم ظاهراً وباطنهم فاعلم من بواطنهم أمراراً خفية وحكما
 بالغة تقتضي خلقهم وایجادهم (أما الوجه الثاني) وهو أنهم ذكروا بنی آدم بما لا ينبغي وهو الغيبة فالجواب
 ان محل الاشكال في خلق بنی آدم اقدامهم على الفساد والقتل ومن أراد ايراد السؤال وجب أن يتعرض
 لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكرنا من بنی آدم هاتين الصفتين وما ذكرنا منهم عبادتهم وتوحيدهم
 لان ذلك ليس محل الاشكال (أما الوجه الثالث) وهو أنهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية
 النفس فالجواب ان مدح النفس غير ممنوع منه مطلقاً قوله وأما بعبارة ربك فحدث وأيضاً فيجوز أن يكون
 قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك أي المدح الذي هو المراد بمدح النفس بل المراد بيان ان هذا السؤال ما أوردناه
 لنقدح به في حكمته يارب فاننا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان أنهم
 ما أوردوا السؤال لطعن في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل (أما الوجه
 الرابع) وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نعلم ان الاولى
 للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال فلما ذكرنا هذا الاولى كان ذلك الاعتذار اعتذاراً من ترك الاولى فان قيل
 ليس انه تعالى قال لا بسببه وانه بالقول فلهذا السؤال وجب أن يكون باذن الله تعالى واذا كانوا ماذنين
 في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص (أما الوجه الخامس) وهو ان اخبار
 الملائكة عن الفساد وسفك الدماء اما أن يكون حصل عن الوحي أو قالوا استنباطاً وظناً قلنا اختلف العلماء
 فيه فهم من قال أنهم ذكروا ذلك ظناً ثم ذكروا فيه وجهين (الاول) وهو مروى عن ابن عباس والكلبي أنهم
 قالوا على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الارض (الثاني) أنهم عرفوا خلقته وعرفوا انه
 مركب من هذه الاخطا الاربعة فلا بد وان تركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك
 الدماء من الغضب ومنهم من قال أنهم قالوا ذلك عن اليقين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة

ثم ذكر وافيهِ وجوهها (أحدها) أنه تعالى لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون
ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الارض وينحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعد ذلك قالوا ربنا
انجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء (وثانيها) انه تعالى كان قد علم الملائكة انه اذا كان في الارض خلق
عظيم افسد وافيهِ اوسفكوا الدماء (وثالثها) قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا
فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض
خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تطهر منهم (ورابعها) لما كتب القلم
في اللوح ما هو كائن الى يوم القيامة فلعلمهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك (وخامسها) اذا كان معنى الخليفة
من يكون نائباً لله تعالى في الحكم والقضاء والاحتياج الى الخلق كما يكون عند التنازع والتظام
كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال اهل التحقيق والقول
بانه كان هذا الاخبار عن مجزئ الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يأم أن يكون كاذبا فيه وذلك ينافي
العصمة والطهارة (أمّا الوجه السادس) وهو الاخبار التي ذكرناها فهي من باب اخبار الاحاد فلا تعارض
الدلائل التي ذكرناها (أمّا الشبهة الثانية) وهي قصة هاروت وماروت فالجواب عنها ان القصة التي ذكرناها
باطلة من وجوه (أحدها) انهم ذكروا في القصة ان الله تعالى قال لهم لو اتيتمكم بما ابتليت به بنى آدم
لعصيتاني فقالوا لو فعلت ذلك بنا يا رب لما عصيتنا وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح
الكفر والحشوية سلوا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين (وثانيها) في القصة انهما خبرا بين عذاب
الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الاولى أن يخبرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما
من اشرك به طول عمره وبالغ في ايداء انبيائه (وثالثها) في القصة انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين
ويدعوان اليه وهما معا قربان على المعصية (ورابعها) ان المرأة الفاجرة كيف يعقل انها المسافرة صعدت
الى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مصيئا وعظم قدره بحيث اقسام به حيث قال فلا اقسام بالخس الجوار
الكس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية تركاكتها وأما الكلام في تعليم السحر فساقط
في نفسه بترك الآية في موضعها ان شاء الله تعالى (وأما الشبهة الثالثة) فسنتكلم في بيان ان ابليس ما كان من
الملائكة (وأما الشبهة الرابعة) وهي قوله وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة فهذا لا يدل على كونهم معذبين في
النار وقوله واثق أصحاب النار هم فيها خالدون لا يدل أيضا على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية بل انما
عرف ذلك بدليل آخر فقله وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمديرين
لامرها والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور أم لا
فقال جمهور الفلاسفة وجمهور كثير من اهل الجبر انهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد
وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واخضوا على ذلك بوجوه (أحدها) ان
قوله ان جعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء انما هو من معصية أو ترك الاولى وعلى التقديرين فالمراد حاصل
(وثانيها) قوله اني ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجز به جهنم وذلك يقتضى كونهم من جورين
منوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كان قادرا على فعل
الاستكبار (وثالثها) انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا مدوحين بفعلها لان المبدأ الى
الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون مدوحا بفعل ذلك الشيء واقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له
اليس ان الثواب والعرض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه لزم من تركه اما
الجهل واما الحاجة وهما محالان والافضى الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى واذا كان
الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعرض واجب وتركه محال مع انه تعالى
مدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانه قطع وما قدر على الجواب (المسئلة
الثالثة) الواو في ضمن المحال كما تقول اني أحسن الى فلان وأما أحق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله تعالى من

السوء وكذا التبعيد من سجع في الماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابتعد واعلم ان التبعيد ان اريد به
التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن فنفق قول التبعيد عن السوء يدخل
فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والافعال أما في الذات فان لا يكون محلا لا مكان فان منع السوء
هو العدم وامكانه ونفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند
وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي وأما في الصفات فان يكون نزها عن الجمل فيكون محيطا بكل
المعالمات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته مغزاة عن التغيرات وأما في الافعال فان لا تكون
افعاله جلب المنافع ودفع المضار وان لا يستكمل بشئ منها ولا ينتقص بعدم شئ منها فيكون مستغنيا عن
كل الموجودات والمعدومات مستوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات وقال أهل
التدكير التسبيح جاء نارة في القرآن بمعنى التنزيه وأخرى بمعنى التعجب أما الاول فجاء على وجوه ١ أنا المنزه
عن التطير والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار ٢ أنا المدير للسموات والارض سبحانه رب السموات
والارض ٣ أنا المدير لكل العالمين سبحانه الله رب العالمين ٤ أنا المنزه عن قول الظالمين سبحانه
ربك رب العزة عما يصفون ٥ أنا المستغنى عن الكل سبحانه هو الغني ٦ أنا السلطان الذي كل شئ مساوي
فهو تحت قهرى وتضري فسبحان الذي يبدله ما يشاء من كل شئ ٧ أنا العالم بكل شئ سبحانه عالم
الغيب ٨ أنا المنزه عن صاحبة والولد سبحانه انى يكون له ولد ٩ أنا المنزه عن وصفهم وقولهم سبحانه
وتعالى عما يشركون عما يقولون عما يصفون أما التعجب فكذلك ١ أنا الذي صخرت البهائم القوية للبشر
الضعيف سبحانه الذي صخر لنا هذا ٢ أنا الذي خلقت العالم وكنت نزها عن التعب والتعب سبحانه
ذا قضى أمرا ٣ أنا الذي أعلم لا يعلم المعلمين ولا يارشاد المرشدين سبحانه لا علم لنا الا ما علمنا ٤ أنا
الذي ازيل معصية سبعين سنة بجوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم يقول ان اردت رضوان
الله فسبح وسجود بكرة وأصيلا وان اردت الفرج من البلاء فسبح لاله الا انت سبحانه انى كنت من
الظالمين وان اردت رضا الحق فسبح ومن الليل فسبح واطراف النهار اهل ترضى وان اردت الخلاص
من النار فسبح سبحانه فقتل عذاب النار ايها العبد واطب على تسبيحي فسبحان الله فسبح
وسجود فان لم تفعل تسبيحي فاضرر وعائد اليك لانى من يسبحنى ومنهم حملة العرش فان استكبروا
فالذين عند ربك يسبحون ومنهم المقربون قالوا سبحانه أنت ولينا ومنهم سائر الملائكة قالوا سبحانه
ما كان ينبغي لنا ومنهم الانبياء كما قال ذوالنون لاله الا انت سبحانه وقال موسى سبحانه انى تبت
اليك والصحابه يسبحون في قوله سبحانه فضا عذاب النار والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب
والذرات وان من شئ الا يسبح بحمده وكذلك الجبر والمدروالرمال والجبال والليل والنهار والظلمات
والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح والاجسام على ما قال سبحانه
ما فى السموات ثم يقول ايها العبد انا العنى عن تسبيح هذه الاشياء وهذه الاشياء ليست من الاحياء فلا
حاجة بها الى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق بى وما خلقتنا السموات
والارض وما فيهن ما باطلا لكفى اوصل ثواب هذه الاشياء اليك ليعرف كل أحد أن من اجتهد فى خدمتى
اجعل كل العالم فى خدمته والتكثرة الاخرى اذكرنى بالعبودية لتنتفع به لانا سبحانه ربك رب العزة فانك اذا
ذكرتني بالتسبيح طهرت عن المعاصى سجدت بكرة وأصيلا اقرضنى واقرض الله قرضا حسنا
وان كنت أنا الغنى حتى أردت الواحد عليك عشرة من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له كن
معينلى وان كنت غنيا عن اعانتك ولله جنود السموات والارض وأيضلا حاجة بى الى العسكر ولو شاء الله
لا تنصر منهم لكنك اذا نصرته نصرتك ان تنصروا الله ينصركم كن موافعا على ذكرى واذكروا الله فى أيام
معدودات ولا حاجة بى الى ذكرك لان الكل يذكرنى واتقوا الله من خلق السموات والارض ليقول الله
لكم اذا ذكرتني ذكرتك اذكرنى اذكركم اخدمنى يا أيها الناس اعبدوا ربكم لاني احتاج الى خدمتك

فاني انا الملك والله ملاك السموات والارض والله يسجد من في السموات والارض ولكن اصرف الى خدمتي
 هذه الايام القليلة تسال الراحت ~~التي~~ شجرة قل الله ثم ذرهم (المسئلة الرابعة) قوله بحمدك قال صاحب
 الكشاف بحمدك في موضع الحال أي تسبح لك حامدين لك وتلبس بحمدك وأما ما في نصيه وجهان
 (الاول) انما اذا سجدناك فحمدك سجدناك يعني ليس تسبيحنا تسبيحنا من غير استحقاق بل تستحق بحمدك
 وجلال هذا التسبيح (الثاني) انما تسبح بحمدك فانه لو لا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال
 داود عليه السلام يا رب كيف اقدر ان اشكر لك وانال اصل الى شجرة نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله تعالى
 اليه الان قد شكرتني حيث عرفت ان كل ذلك في واختلف العلماء في المراد من هذا التسبيح فروى أن أبا ذر
 دخل بالغداة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبالعكس فقال يا رسول الله يا بني أنت وامي أي الكلام أحب
 الى الله قال ما اصطفاه الله الملائكة سبحانه الله وبحمده ورواه مسلم وروى سعيد بن جبير قال كان النبي صلى
 الله عليه وسلم يصلي فترجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنت جالس لانصلي
 فقال له امض الى عملك ان كان لك عمل فقال ما أظن الا سبرك من ينكر عليك فزعليه عمر بن الخطاب
 قال يا فلان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنت جالس فقال له مثلهما فوثب عليه فضربه وقال هذا من علي ثم دخل
 المسجد وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله من صلاته قام اليه عرف فقال يا بني الله
 مررت آنفا على فلان وأنت تصلي وهو جالس فقلت له يا بني الله صلى الله عليه وسلم وأنت جالس فقال لي مر الى عملك فقال
 عليه السلام هلا ضربت عنقه نقام عرمرع عليه فقلت له فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا عمر ارجع
 فان غضبك عز ورضائك ~~حكم~~ ان الله في السموات ملائكة غني بصلاتهم عن صلاة فلان فقال عمر
 يا رسول الله وما صلاتهم فلم يرد عليه شيئا فأتاه جبريل فقال يا بني الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم
 قال اقره في السلام وأخبره بأن أهل السماء الذين ياجدون الى يوم القيامة يقولون سبحانه ذي الملك والملكوت
 وأهل السماء الثانية يقولون سبحانه ذي العزة والجبروت وأهل السماء الثالثة
 ركوع الى يوم القيامة يقولون سبحانه الخ الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة (القول الثاني) أن
 المراد بقوله تسبح لك أي صلى لك والتسبيح هو الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود (المسئلة الخامسة)
 التقديس التماهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه (أحدها) ظهر لك أي نصفك بما يليق بك
 من العلو والعزة (وثانيها) قول مجاهد ظهر أنفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك (وثالثها)
 قول أبي مسلم ظهر أنفاسنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك (ورابعها) ظهر قلوبنا من الالتفات الى
 غيرك حتى نصير مستقرقة في أنوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه (أحدها)
 قولهم ونحن تسبح بحمدك ونقدس لك اذا فوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعال الله تعالى لما حسن
 التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفلك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله تعالى (وثانيها) لو كان الفساد
 والقتل فعلاقة تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول اني ماله افعلى ما اشاء (وثالثها) ان
 قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضي التبري من الفساد والقتل لكن التبري من فعل نفسه محال (ورابعها) اذا كان
 لا فاحشة ولا قبيح ولا جور ولا ظلم ولا فساد الا يصنع وخلقه ومشيئته فكيف يصح التنزيه والتقديس
 (وخامسها) أن قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر
 فكان ينبغي أن يكون الجواب ثم خلقهم لفساد اوليقتلوا فإلما لم يرض به هذا الجواب سقط هذا المذهب
 (وسادسها) لو كان الفساد والقتل من فعل الله تعالى لكان ذلك جارا مجرى الوانهم وأجسامهم وكما لا يصح
 التجب من هذه الاشياء فكذلك الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسئلة الداعي
 والعلم والله أعلم (المسئلة السادسة) ان قيل قوله اني اعلم ما لا تعلمون كيف يصلح أن يكون جوابا عن
 السؤال الذي ذكره قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها (أحدها) انه للتعجب فيكون قوله اعلم
 ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه قال تعالى لا تعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد ويمثل فاني اعلم مع هذا

يان فيهم جمعاً من الصالحين والمتقين وانتم لاتعلمون (وثانيها) انه للعلم فيكون الجواب لاتعني وبسبب وجود المفسدين فاني أعلم أيضاً فيهم جمعاً من المتقين ومن لوازمهم على الله لابتز (وثالثها) أنه طلب الحكمة بجوابه ان مصلحتكم فيه ان تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان ذلك التفصيل مفيدة لكم (ورابعها) انه القياس لان يتركهم في الارض وجوابه اني أعلم ان مصلحتكم ان تكونوا في السماء لا في الارض (وفيه وجه خامس) وهو انهم لما قالوا نسبح بحمدك ونقدس لك قال تعالى اني أعلم ما لاتعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حدا وكبراً ونفاقاً (ووجه سادس) وهو اني أعلم ما لاتعلمون فانكم لما وصفتم انفسكم بهذه المدايح فقد استعظمتم انفسكم فكأنكم أنتم بهذا الكلام في تسبيح انفسكم لا في تسبيحي والى صبر واحق يظهر البشر فيضرعون الى الله بقوله لم ربنا ظلمنا انفسنا وقوله والذي اطعم ان يغفر لي خطيئتي وقوله وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين * قوله تعالى (وعلم آدم

الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) أعلم ان الملائكة لما سألوها عن وجه الحكمة في خالق آدم وذريته واسكانه تعالى اياهم في الارض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله اني أعلم ما لاتعلمون أراد تعالى أن يزيدهم بياناً وان يفصل لهم ذلك الجمل فيبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن ذلك معلوماً لهم وذلك بان علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فينبأ كذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وهما مسائل (المسئلة الاولى) قال الاشعرى والجلياء والكوفي اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علماً ضرورياً لتلك الالفاظ وتلك المعاني وبان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والكلام على التمسك بهذه الآية سؤالا وجواباً ذكرناه في أصول الفقه وقال أبو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه لا بد وان يكون الوضع مسبباً وقابلاً اصطلاحاً بآمر (أحدها) انه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اماناً يحصل للعاقل أو لغير العاقل لا جائزاً يحصل للعاقل لانه لا يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائزاً يحصل لغير العاقل لانه لا بد في القول ان يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل فنبت ان القول بالتوقيف فاسد (وثانيها) أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك لوجوب تقدم لغة على ذلك التسليم (وثالثها) أن قوله وعلم آدم الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء انها كانت اسماً قبل ذلك التعليم واذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم (ورابعها) ان آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الاسماء فلا بد وان تعلم الملائكة كونه صادقات في تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات والالم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي أن يكون وضع تلك الاسماء لتلك المسميات متقدماً على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز أن يقال يحصل العلم الضروري بان واضع هذه الاسماء هذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس وعلى هذا لا يلزم أن نصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الدات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد وعن الثاني لم لا يجوز أن يقال خاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها وعن الثالث لا شك ان ارادة الله تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكيف ذلك في اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع ما سبق في بيانه ان شاء الله تعالى والله تعالى أعلم (المسئلة الثانية) من الناس من قال قوله وعلم آدم الاسماء كلها أي علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة أو من السموفان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء ونعوتها وخواصها والى ما هيأها فصح أن يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السموفان كذلك

لأن دليل الشيء كما ترفع على ذلك الشيء فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمذلول فكان الدليل يسمى في الحقيقة فثبت أنه لا امتناع في اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة بقى أن أهل التصو صواب اللفظ الاسم بالانفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب اللفظة وجب أن يكون هو المراد لا غيره لوجود (أحدها) أن الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة أولى من حمله على ما ليس كذلك (وثانيها) أن التحدى انما يجوز ويحسن بما يمكن السامع من مثله في الجملة فإن من كان عالما باللفظة والفصاحة يحسن أن يقول له غيره على سبيل التحدي أنت بكلام مثل كلامي في الفصاحة أما العربي فلا يحسن منه أن يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لأن العقل لا طريق له إلى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم فإن حصل التعليم حصل العلم به والافلا ما العلم بحقائق الأشياء فاعقل ممكناً من تحصيله فصعوق وقوع التحدي فيه (القول الثاني) وهو المشهور أن المراد أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه ذلك اللسان فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في تغير الاسماء في ولد آدم عليه السلام قال أهل المعاني قوله وعلم آدم الاسماء لا بد فيه من اضممار فيجوز أن يكون المراد وعلم آدم اسماء السميات ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم مسميات الاسماء قالوا لكن الاول أولى لقوله أنبئوني باسماء هؤلاء وقوله فلما أنبأهم باسمائهم ولم يقل أنبئوني هؤلاء وأنبأهم بهم فإن قيل فلما علم الله تعالى أنواع جميع السميات وكان في السميات ما لا يكون عاقلاً فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها قلنا لأنه لما كان في جملتها الملائكة والانس والجن وهم العقلاء غلب الاكل لأنه جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كما غلبوا (المسئلة الثالثة) من الناس من تمسك بقوله تعالى أنبئوني باسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف لأنه تعالى انما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت وبدل على ذلك قوله تعالى ان كنتم صادقين (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة ان ما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالاسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت والا قرب انه كان مبعوثاً إلى حواء ولا يبعد أيضاً أن يكون مبعوثاً إلى من توجه التحدي اليهم من الملائكة لأن جميعهم وان كانوا رسلاً فقد يجوز الارسال إلى الرسول كبعثة ابراهيم عليه السلام إلى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزة واذا ثبت كونه معجزة ثبت كونه رسولاً في ذلك الوقت ولما قيل أن يقول لا نسلم ان ذلك العلم ناقض للعادة لأن حصول العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس يناقض للعادة وأيضاً فاما أن يقال الملائكة علموا تلك الاسماء موضوعاً لتلك السميات أو ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك السميات فينبذ تحصيل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة وان لم يعلموا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيما ذكر من أن يكون لكل واحد من تلك الانفاط اسم لكل واحد من تلك السميات واعلم انه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين (الاول) وبما كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وكان كل صنف ناجهاً بلغة الصنف الآخر ثم ان جميع أصناف الملائكة حضروا وان آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات بأسرها فعرف كل صنف أصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه الانهم بأسرها بعزوا عن معرفة تلك اللغات بأسرها فكان ذلك معجزاً (الثاني) لا يجتمع أن يقال انه تعالى عرفهم قبل ان سمعوا من آدم عليه السلام تلك الاسماء ما استدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الاسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزاً اسلمنا انه ظهر عليه فعل خارج للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الارهاص

وهما عندنا جزآن وحيد من ذبصار الكلام في هذه المسألة فرعا على الكلام فيها واحتج من قطع بأنه عليه السلام ما كان نبيا في ذلك الوقت بوجوده (أحدها) أنه لو كان نبيا في ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة وذلك غير جائز فوجب أن لا يكون نبيا في ذلك الزمان أما الملازمة فلأن صدور الزلة عنه ~~كان~~ بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر على ما سبأني شرحه ان شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحجير والقهر وكل ذلك على الانبياء غير جائز فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة (وثانيها) لو كان رسولاً في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثا الى احد او لا يكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملائكة او الانس او الجن والاول باطل لان الملائكة عند المعتزلة افضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولا الى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوعا لاشرف خلاف الاصل وبإضافته الى قبول القول عن هومن جنسه اممكن ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملائكة لفسد البشر ولا جاز أن يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هناك أحد من البشر الا قواء وان قواء اغما عرفت التكليف لا بواسطة آدم لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شافهم ما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جاز أن يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السماء أحد من الجن ولا جاز أيضا أن يكون مبعوثا الى أحد لان المقصود من جعله رسولا التبليغ بحيث لا يبلغ لم يكن في جعله رسولا فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة (وثالثها) قوله تعالى ثم اجتبهاه وبه فهذه الآية دللت على انه تعالى اغما اجتبهاه بعد الزلة فوجب أن يقال انه قبل الزلة ما كان محبتي واذا لم يكن ذلك الوقت محبتي وجب أن لا يكون رسولا لان الرسالة والاجتباء متلازمان لان الاجتباء لا معنى له الا التخصيص بانواع التشريفات وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته (المسئلة الخامسة) ذكرنا في قوله ان كنتم صادقين وجوها (أحدها) معناه اعلوني اسماء هؤلاء ان علمتم انكم تكونون صادقين في ذلك الاعلام (وثانيها) معناه اخبروني ولا تقولوا الا حقا وصادقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من التصور والمجاز لانه متى تمكن في انفسهم العلم بانهم ان اخبروا لم يكونوا صادقين ولا هم اليه سبيل علما ان ذلك متعذر عليهم (وثالثها) ان كنتم صادقين في قولكم انه لا شيء مما يدعيه الخلق الا وانتم تصحون له وتقومون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود (ورابعها) ان كنتم صادقين في قولكم اني لم اخق خلقا الا كنتم أعلم منه فاخبروني باسماء هؤلاء (المسئلة السادسة) هذه الآية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما أظهر ركال حكمته في خلقه آدم عليه السلام الابان اظهر عمله فلو كان في الامكان وجود نبى أشرف من العلم لكان من الواجب اظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم واعلم انه يدل على فضله العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فوجوه (الاول) ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم ببيان انه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القرآن على أربعة اوجه (أحدها) مواعظ القرآن قال في البقرة وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعنى مواعظ القرآن وفي النساء وانزل عليكم الكتاب والحكمة يعنى المواعظ وثالثها في آل عمران (وثانيها) الحكمة يعنى الفهم والعلم قوله تعالى وآتيناكم الحكمة وفي لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعنى الفهم والعلم وفي الانعام أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكمة (وثالثها) الحكمة يعنى النبوة في النساء فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة يعنى النبوة وفي ص وآتيناهم الحكمة يعنى النبوة وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة (ورابعها) القرآن في الفصل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تارة ~~كر~~ أن الله تعالى ما اعطى من العلم الا القليل قال وما أوتيتهم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا بمرها قليلا قل متاع الدنيا قليل فما سماه قليلا لا يمكننا أن نذكره كنهه فقلنا بسماء كثر انهم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة ان الدنيا ممتلئة بالقدرة

متناهي العدد متناهي المدة والعلم لانهاية لقدره وعدده ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه وذلك ينهك على
 فضيلة العلم (الثاني) قوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبع فقر في كتابه
 فرق بين الخبيث والطيب فقال قل لا يستوى الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام وفرق بين الاعي
 والبصير فقال قل هل يستوى الاعي والبصير وفرق بين النور والظلمة فقال قل هل يستوى الظلمات والنور
 وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحور واذ اتاثلت وجدت كل ذلك مأخوذا من الفرق بين العالم
 والجاهل (الثالث) قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم والمراد من اولى الامر العلماء
 في اصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم
 في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال واطيعوا الله
 واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ثم انه سبحانه وتعالى زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة الاولى في آيتين
 فقال تعالى وما يدريكم ان الله والراشخون في العلم وقال قل كنفي بالله شهيد ايدي وبينكم ومن عنده
علم الكتاب (الرابع) يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات واعلم انه تعالى ذكر الدرجات
 لاربعة اصناف (اولها) للمؤمنين من اهل بدر قال انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
 قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم (والثانية) للمجاهدين قال وفضل الله المجاهدين على القاعد
 (والثالثة) للصالحين قال ومن يات به وَمُفَادَعِل الصالحات فأولئك لهم (الدرجات العلى) (الرابعة)
 للعلماء قال والذين اوتوا العلم درجات والله فضل اهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل
 المجاهدين على القاعد من درجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف
 بدرجات فوجب أن يكون العلماء أفضل الناس (الخامس) قوله تعالى انما يحبني الله من عباده العلماء
 فان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب (أحدها) الايمان والراشخون في العلم يقولون
 آمنا به (وثانيها) التوحيد والشهادة شهد الله الى قوله واولوا العلم (وثالثها) البكاء وهجرون
 للاذقان يكون (ورابعها) الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله الآية (وخامسها) الخشية انما يحبني
 الله من عباده العلماء اما الاخبار فوجوه (أحدها) روى ثابت عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم من احب أن ينظر الى عتقا الله من النار فليتنظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف
 الى باب عالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة ونجى له بكل قدم مدينة في الجنة ويعنى على الارض والارض
 تستغفر له ويمسى ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقا الله من النار (وثانيها) عن انس قال
 قال عليه السلام من طلب العلم غير الله لم يخرج من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو
 كالهاتم نهاره وكالقائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون له أبو قيس ذهبافنقه في سبيل
 الله (وثالثها) عن الحسن مرفوعا من جاء الموت وهو يطلب العلم ليحيى به الاسلام كان بينه وبين الانبياء
 درجة واحدة في الجنة (ورابعها) أبو موسى الاشعري مرفوعا يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يعز
 العلماء فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نوري فيكم الا لعلكم اضع على فيكم لا عذبكم انطلقوا فقد
 غفرت لكم (وخامسها) قال عليه السلام معلم الخير اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض
 وحيثان البحور (وسادسها) أبو هريرة مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكأنما صلى خلف
 نبي من الانبياء (وسابعها) ابن عمر مرفوعا فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو
 القرم سبعين عاما وذلك ان الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل
 على عبادته لا يتوجه ولا يعرفها (وثامنها) الحسن مرفوعا قال عليه السلام رحمة الله
 على خلفائي فقبل من خلفاؤك يا رسول الله قال الذين يحبون سفي ويعلمونها عباد الله (وتاسعها) قال
 عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم ابرته باطلا الى حق أو ضلالا الى هدى كان عم له عبادة
أربعين عاما (وعاشرها) قال عليه السلام لعلي حين بعثه الى اليمن لان يهدي الله بك رجلا واحدا

خير لك مما تطلع عليه الشمس أو تغرب (الحادي عشر) ابن مـ عود من رفوعا من طلب العلم يحدث به الناس
ابتغاء وجه الله اعطاء الله أجر سبعين نبيا (الثاني عشر) عامر الجهمي مرفوعا يوثق بمداد طاب العلم
ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل أحدهما على الآخر وفي رواية يفرج بمداد العلماء (الثالث عشر)
أبو واقد اللبني أنه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه إذا قيل ثلاثة نفر أما أحدهم فرأى فرجة
في الحلقة فجلس إليها وأما الآخر فجلس خلفهم وأما الثالث فانه رجع وفر فلما فرغ عليه السلام من كلامه
قال الا أخبركم عن النفر الثلاثة أما الأول فأتى الى الله فأواه الله وأما الثاني فاستصحب من الله فاستحبها
الله منه وأما الثالث فاعرض عن الله فاعرض الله عنه رواء مسلم وأما الثالث فرقى وجوه أ العالم أراف
بالتلميذ من الاب والام لان الآباء والامهات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتهما والعلماء يحفظونه من نار
الآخرة وشدايدها ب قيل لابن مـ عودم وجدت هذا العلم قال بلسان رسول وقاب عقول ج
قال بعضهم سل مسئلة الحق واحفظ - حفظ الايكاس د مصعب بن الزبير قال لا ينبغي تعلم العلم فان
كان لك مال كان العلم لك جالا وان لم يكن لك مال كان العلم لك مالا ه قال علي بن أبي طالب لا خير في
العلم عن العلم كالا خير في الكلام عن الجهل و قال بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بامر
الله وعالم بامر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبامر الله (أما الأول) فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على
قلبه فصار مستغفرا عبادة نور الحلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه
(الثاني) هو الذي يكون عالما بامر الله وغير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام وحقائق الاحكام
الكنية لا يعرف أمر ارجلال الله أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشرك بين عالم المعقولات
وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحلب وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فإذا رجع من ربه الى الخلق
صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله وإذا دخل بربه مشغلا بذكره وخدمته فكأنه لا يعرف الخلق فهذا
سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام سائل العلماء وسائط الحكماء و جالس
الكبراء فالمراد من قوله عليه السلام سائل العلماء أي العلماء بأمر الله غير العالمين بالله فأمر بمساءلتهم عند
الحاجة الى الاستفتاء منهم وأما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أو أمر الله فأمر بمحاطبتهم
وأما الكبراء فهم العالمون بالله وبأحكام الله فأمر بمجالستهم لان في تلك المجالسة منافع الدنيا
والآخرة ثم قال شقيق البلخي اكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات أما العالم بأمر الله فله ثلاث
علامات أن يكون ذا كرا باللسان دون القلب وأن يكون خائفا من الخلق دون الرب وأن يستحي من الناس
في الظاهر ولا يستحي من الله في السر وأما العالم بالله فانه يكون ذا كرا خائفا مستحييا أما الذي ذكر
القلب لا ذكر للسان وأما الخوف نخوف الرياء لا خوف المعصية وأما الحياء خياء ما يخطر على القلب
لا حياء الظاهر وأما العالم بالله وبأمر الله فله ستة أشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخرى
كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه معلما للقسامين الاوين وكونه بحيث
يحتاج الفريقان الاقربان اليه وهو يستغنى عنهم ما ثم قال مثل العالم بالله وبأمر الله كمثل الشمس لا يزيد
ولا ينقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص تارة أخرى ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل
السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره ز قال فتح الموصلي أليس المريض اذا امتنع عنه الطعام والشراب
والدواء يموت فكذلك القلب اذا امتنع عنه العلم والفكر والحكمة يموت ج قال شقيق البلخي الناس
يقومون من مجلسي على ثلاثة أصناف كافر محض ومنافق محض ومؤمن محض وذلك لاني أفسر القرآن
فأقول عن الله وعن الرسول فن لا يصدقني فهو كافر محض ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ومن ندب على
ما صنع وعزم على أن لا يذنب كان مؤمنا محضا وقال أيضا ثلاثة من النوم يفضها الله تعالى وثلاثة من
الضحك النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة والنوم في الصلاة والنوم عند مجلس الذكر والضحك
خلف الجنائز والضحك في المقابر والضحك في مجلس الذكر ط قال بعضهم في قوله تعالى فاحتمل السبل زيدا

وايضا السبل ههنا العلم شسمه الله تعالى بالماس خمس خصال (أحدها) كإنا المطر ينزل من السماء كذلك
 العلم ينزل من السماء (والثاني) كإنا إصلاح الارض بالمطر فإصلاح الخلق بالعالم (الثالث) كإنا
 الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذا لا جمال والطاعات لا تخرج بغير العلم (الرابع) كإنا المطر فرع
 الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرع الوعد والوعيد (الخامس) كإنا المطر نافع وضار كذلك العلم نافع
 وضار نافع إن عمل به ضار لمن لم يعمل به كي كم من مذكربالله ناس لله وكم من مخوف بالله جرى على الله
 وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فارت من الله وكم من تال كآب الله منسلخ عن آيات الله
 يا الدنيا بستان زينت بخمسة أشياء علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة
 المحترفين بغا ابليس بخمسة أعلام فأقامها بحجب هذه الخمس جاء بالحسد فركزه في جنب العلم وجاء بالجور
 فركزه بجنب العدل وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة وجاء بالنطيانة فركزه بالحجب الامانة وجاء بالغش فركزه
 بحجب النصيحة يب فضل الحسن البصري على التابعين بخمسة أشياء (أولها) لم يأمر أحد بشئ
 حتى عمله (والثاني) لم ينه أحد عن شئ حتى انتهى عنه (والثالث) كل من طلب منه شيئا مما رزقه
 الله تعالى لم يضل به من العلم والمال (الرابع) كان يستغنى بعلمه عن الناس (والخامس) كانت
 سريره وعلايته سواء يج اذا أردت أن تعلم أن علمك ينفعل أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب
 الفقر اقله المؤنة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب الزهد في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لإصلاح
 القلب وحب الخلوة طلبا للمناجاة الرب يد اطلب خمسة في خمسة (الأول) اطلب العز في التواضع
 لافي المال والعشيرة (والثاني) اطلب الغنى في القناعة لافي الكثرة (والثالث) اطلب الامن في الجنة
 لافي الدنيا (الرابع) اطلب الراحة في القلة لافي الكثرة (والخامس) اطلب منفعة العلم في العمل
 لافي كثرة الرواية به قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الاثمة الامن قبل الخواص وهم خمسة العلماء
 والغزاة والزهاد والتجار والولاة أما العلماء فهم ورثة الانبياء وأما الزهاد فعماد أهل الارض وأما
 الغزاة فيجند الله في الارض وأما التجار فأمناء الله في أرضه وأما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين
 واضعا وللمال رافعا فمن يقتدى بالجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فمن يقتدى بالتائب واذا كان
 الغا زى طامعا مراميا فكيف يظهر بالهدو واذا كان الشا بر خاتما فكيف تحصل الامانة واذا كان
 الراعي ذنبيا فكيف تحصل الرعاية يو قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه العلم أفضل من المال بسبعة
 أوجه (أولها) العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة (والثاني) العلم لا ينقص بالنفقة
 والمال ينقص (والثالث) يحتاج المال الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه (الرابع) اذا مات الرجل
 بقي ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره (والخامس) المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا لله ومن
 (والسادس) جميع الناس يحتاجون الى صاحب العلم في أمر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال
 (السابع) العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه ين قال الفقيه أبو الليثان من يجلس
 عند العالم ولا يقدرا أن يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات (أولها) ينال فضل المتعلمين (والثاني)
 مادام جالسا عنده كان محبوبا عن الذنوب (والثالث) اذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه
 (الرابع) اذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب (والخامس) مادام يكون
 في الاستماع تكتب له طاعة (والسادس) اذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لم رمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم
 وسيلة له الى حضرة الله تعالى لقوله عز وجل أنا عند المكسرة قلوبهم لاجلي (والسابع) يرى اعزاز المسلمين
 لا عالم واذا لا لهم للفاسق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه الى العلم فلهذا أمر عليه السلام بمجالسة الصالحين مع
 قبل من العلماء من يضرب بعلمه ولا يجب أن يوجد عند غيره فذلك في الدرر الاول من النار ومن العلماء من
 يكون في علمه بمنزلة السلطان فان ردد عليه شئ من حقه غضب فذلك في الدرر الثاني من النار ومن العلماء
 من يجعل حديثه وغرائب علمه لاهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له أهلا فذلك في الدرر الثالث من

النار ومن العلماء من كان محبوباً بنفسه ان وعظ عنف وان وعظ أنف فذا في الدرر الرابع من النار ومن
العلماء من ينصب نفسه للفتيا في حق خطأ فذا في الدرر الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام
المبطلين فيزجه بالدين فهو في الدرر السادس من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذا في
الدرر السابع من النار يط قال الفقيه أبو الليث من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله
ثمانية أشياء من جلس مع الاغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء جعل الله الشكر
والرضا بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل
والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد من الله والمزاج ومن جلس مع الفساق ازداد من الجراة على
الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم
والورع **ك** ان الله علم سبعة نفر سبعة أشياء **١** علم آدم الاسماء وعلم آدم الاسماء كلها **ب** علم الخضر
الفراسة وعلمناه من لدنا علماً **ج** وعلم يوسف علم التعبير قد آتينا من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث **د**
علم داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم **هـ** علم سليمان منطق الطير **يا** الناس علمنا منطق الطير و
وعلم عيسى عليه السلام علم التوراة والانجيل ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل **ز** وعلم محمد صلى
الله عليه وسلم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ونعلمه الكتاب والحكمة الرحمن علم القرآن فعلم آدم كان
سبيله في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سبيل الان وجد تليد امثل موسى ويوشع عليهم السلام وعلم
يوسف كان سبيل الوجدان الامل والملكة وعلم داود كان سبيل الوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سبيل
الوجدان بلقيس والقلبة وعلم عيسى كان سبيل الزوال التهمة عن أمته وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سبيل الوجود
الشفاعة ثم نقول من علم أسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخلق وصفاته اما يجد تحية
الملائكة بلى يجد تحية الرب سلام قولاً من ربي وحيم والخضر وجد به علم الفراسة محبة موسى في امة الحبيب
بعلم الحقيقة كيف لا تجدون محبة محمد وأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين ويوسف بتأويل الرؤيا نجاة
من حبس الدنيا فمن كان عالماً بتأويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشهوات ويهدى من يشاء الى صراط
مستقيم وايضا فان يوسف عليه السلام ذكر منه الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تأويل الاحاديث فانت
يا عالم أمانت ذكر منه الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فأى نعمة أجل مما أعطاك الله حيث جعلك مفسراً
لكلامه وسما لنفسه ووارثاً للنبي **و** داعياً للخلق وواعظاً للعباده وسراجاً لاهل بلاده وقائداً للخلق الى جنته
وتوابه وواجراً لهم عن نارهم وعقابهم كما جاء في الحديث العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالسهم زيادة **ك**
المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى من خصال من نفسه (أحدها) أن يقول ان الله أمرني بأداء
الفرائض وأتألا أقدر على أداها الا بالعلم (الثانية) أن يقول نهاني عن المعاصي وأتألا أقدر على
اجتنابها الا بالعلم (الثالثة) انه تعالى أوجب علي **ش** رغبته ولا أقدر عليه الا بالعلم (الرابعة)
أمرني بأوصاف الخلق وأتألا أقدر أن أنصفهم الا بالعلم (الخامسة) ان الله أمرني بالصبر على بلائه
ولا أقدر عليه الا بالعلم (السادسة) ان الله أمرني بالعداوة مع الشيطان ولا أقدر عداها الا بالعلم ك
طريق الجنة في أيدي أربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا **ك** كان صادقا في دعواه برزقه
الله الامن والعابد اذا **ك** كان صادقا في دعواه برزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه
برزقه الله الشناء والحمد والعالم اذا **ك** كان صادقا في دعواه برزقه الله الحكمة كج طلب أربعة من
أربعة من الموضع السلامة ومن صاحب الكرامة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم يجد من
الموضع السلامة فالسجن خير منه واذا لم يجد من صاحب الكرامة فالعقاب خير منه واذا لم يجد من مالك
الفراغة فالمدخر خير منه واذا لم يجد من العلم المنفعة فالمرء خير منه **ك** لا تتم أربعة أشياء الا بأربعة
أشياء لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا تتم المروءة الا بالتواضع ولا يتم العلم الا بالعلم
فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالهذر والمروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر والعلم بلا عمل كغيث

بلا مظهر **ك** قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه لجابر بن عبد الله الانصاري قوام الدنيا بأربعة
بعمال يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغنى لا يجعل بماله وفقير لا يبيع آخرته بديناره فاذا لم يعمل العالم
بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه واذا بخل الغني بعروفه باع الفقير آخرته بديناره فالويل لهم والنبور سبعين مرة
ك قال الخليل الرجال أربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل يدري ولا يدري
انه يدري فهو نائم فابقطوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو مستترشد فأرشدوه ورجل لا يدري
ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه **ك** ذكر أربعة لا ينبغي للشريف أن يألف منها وان كان أميراً
قيامه من مجلسه لاييه وخدمته اضيفه وخدمته للعالم الذي يعلم منه والسؤال عما لا يعلم عن هو اعلم منه كخ
اذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكسين للشبهات واذا صار العالم آكلًا للشبهات صار العالم آكلًا
للحرام واذا صار العالم آكلًا للحرام صار العالم كافر اي اذا استعملوا أفعال الوجوه العقلية فأمرور (أحدها) ان
الامور على أربعة أقسام قسم برضاء العقل ولا ترضاء الشهوة وقسم ترضاء الشهوة ولا يرضاء العقل وقسم
يرضاء العقل والشهوة معا وقسم لا يرضاء العقل ولا ترضاء الشهوة أما الاول فهو الامراض والمكروه في
الدنيا وأما الثاني فهو المعاصي أجمع وأما الثالث فهو العلم وأما الرابع فهو الجهل في نزل العلم من الجهل منزلة
الجنة من النار فكما ان العقل والشهوة لا يرضيان بالنار فكذلك لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة
فكذلكا يرضيان بالعلم فن رضي بالجهل فقد رضي بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة فكل
من اختار العلم يقال له تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة ومن استكنى بالجهل يقال له تعودت النار
فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة في ادراك المحبوب وكمال الألم في البعد
عن المحبوب والجراحة انما تؤلم لانها تبعد جزءا من البدن عن جزء محبوب من تلك الاجزاء وهو الاجتماع فلما
اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وبعدد فلا جرم كان ذلك مؤلما والاحراق
بالنار انما كان أشدأ بالامان الجرح لان الجرح لا يفيد الا تبعيد جزء معين عن جزء معين أما النار فانها
تغوص في جميع الاجزاء فاقتضت تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفريقات في الاحراق
أشد كان الألم هالكا أصعب أما اللذة فهي عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك تلك
الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل لان القوة الباصرة مستنقة الى ادراك المرئيات فلا
جرم كان ذلك الادراك لذة لانها فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والا لم عبارة عن ادراك
المكروه واذا عرفت هذا فنقول كلما كان الادراك أغوص وأشد والمدرک أشرف وأكمل والمدرک أنقى
وأبقى وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن ولا شك
ان الادراك العقلي أغوص وأشرف على ماسيحي بيانه في تفسير قوله الله نور السموات والارض وأما المعلوم
فلا شك انه أشرف لانه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والجمادات
والنبات والحيوانات وجميع أحكامه وأمره وتكليفه وأي معلوم أشرف من ذلك فثبت انه لا كمال
وللذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلناه انه اذا
سئل الواحد منا عن مسألة علمية فان علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به وان
جهلها **ك** من رأسه حياء من ذلك وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بالعلم اكمل للذات والشقاء الحاصل
بالجهل اكمل أنواع الشقاء واعلم ان ههنا وجوها أخرى من النصوص تدل على فضيلة العلم نسيان ابرادها
قيل ذلك فلا بأس أن تذكرها ههنا (الوجه الاول) ان اول ما نزل قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق
الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقيل فيه انه لا بد من رعاية التناسب
بين الآيات فأى مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم فأجيب
منه بأن وجه المناسبة انه تعالى ذكر اول حال الانسان وهو كونه علقا مع انها أخس الاشياء وآخر حاله
وهي صبرورته عالم وهو أجل المراتب كانه تعالى قال كنت أنت في أول حالت في تلك الدرجة التي هي غاية

التماسه فصرحت في آخر حال في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يسمي لو كان العلم أشرف
 المراتب اذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشيء في هذا المقام أولى (الثاني) انه قال اقرأ وربك
 الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مستلزم بكون الوصف علما
 فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى انما استحق الوصف بالأكرمية لانه أعطى العلم فلولان العلم أشرف من غيره
 والاما كانت افادته أشرف من افادة غيره (الثالث) قوله سبحانه انما يخشى الله من عباده العلماء وهذه
 الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم (أحدها) دلالتها على انهم من أهل الجنة وذلك لان العلماء
 من أهل المشية وكل من كان من أهل المشية كان من أهل الجنة فالعلماء من أهل الجنة فبيان ان العلماء
 من أهل المشية قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وبيان أن أهل المشية من أهل الجنة قوله
 تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشى ربه ويدل عليه أيضا
 قوله وان خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه أيضا قوله تعالى وعزفى وجلالى لأجمع على عبدي خوفين
 ولا أجمع له أمنين فاذا أمتنى في الدنيا أخفته يوم القيامة واذا خافني في الدنيا آمنتني يوم القيامة واعلم انه
 يمكن اثبات مقدمة هذه الدلالة بالعلم بالذات لا يكفي في الخوف بل لا بد له من العلم بأمر ثلاثة منها العلم
 بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة لكنه لا يخافهم ليعلم بأنهم لا يقدرون على دفعه ومنها
 العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقاته فلا يخافه ومنها العلم
 بكونه حكيم فان المستحرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبح أفعاله لكنه يعلم انه
 قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف أما لو علم اطلاع السلطان على قبح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم
 انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف
 العبد من الله لا يحصل الا اذا علم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات غير راض
 بالذكريات والمحرمات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله وانما قلنا ان الخوف سبب الفوز بالجنة وذلك لانه
 اذا سخط العبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله وفعل ذلك الشيء يكون مشغلا على منفعة
 ومضرة فصرح العقل حاكم بترجيح الجانب الرابع على الجانب المرجوح فاذا علم بنور الايمان ان اللذة
 العاجلة حقيرة في مقابلة الألم الآجل صار ذلك الايمان سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو
 المشية واذا صار تاركا للمعظور فاعلا للواجب كان من أهل الثواب فقد ثبت بالشواهد العقلية والعقلية ان
 العالم بالله خائف والخائف من أهل الجنة (وثانيها) ان ظاهرا الآية يدل على انه ليس للجنة أهل الا العلماء
 وذلك لان كلمة انما للعصر فهذا يدل على ان خشية الله تعالى لا تحصل الا للعلماء والآية الثانية وهي قوله ذلك
 لمن خشى ربه دالة على ان الجنة لاهل المشية وكونها لاهل المشية ينافي كونها لغيرهم فدل مجموع الآيتين
 على انه ليس للجنة أهل الا العلماء واعلم ان هذه الآية فيها تحذير شديد وذلك لانه ثبت ان المشية من الله
 تعالى من لوازم العلم بالله فعند عدم المشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدققة تنبهك على ان العلم الذي هو
 سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث المشية وانواع المجادلات وان دقت ونعمت اذا خلت عن
 افادة المشية كانت من العلم المذموم (وثالثها) قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الاول
 ونصب الثاني ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت المشية عليه لما خشي الا العلماء لانهم هم الذين
 يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز وأما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فأى مبالاة به وأى التفات
 اليه ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم (الرابع) قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه أدل
 دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفراط محبة الله تعالى اياه حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره
 وقال قتادة لواكتفى أحد من العلم لاكتفى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل هل أتبعك على أن تعلمني مما
 علمت رشدا (الخامس) كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى انه قال رب هب لي ملكا

لا ينبغي لاحد من بعدى ثم انه لم يفخر بالملكه واقتخر بالعلم حيث قال يا ايها الناس علمنا منطق الطير واولنا
من كل شئ فافخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا احسن من سليمان أن يفخر بذلك العلم فلان يحسن بالموثوق
أن يفخر بعرفه رب العالمين كان أحسن ولانه قدّم ذلك على قوله وأوتينا من كل شئ وايضا فانه تعالى لما ذكر
كمال حالهم قدّم العلم أولا وقال ودادوس سليمان اذ يحكيان في الحرف الى قوله وكلا ابتهاجا وعلما ثم انه
تعالى ذكر به ذلك ما يخلق بأحوال الدنيا فدل على ان العلم أشرف (السادس) قال بعضهم الهدى هدم مع
انه في نهاية الضعف ومع انه كان في موقف المعاتبه قال سليمان أحطت بحال من خطبه فلولا ان العلم أشرف
الاشياء والا فخر أين للهدى أن يتكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذلك يرى الرجل الساقط اذا
تعلم العلم صار نافذ القول على السلاطين وما ذاك الا ببركة العلم (السابع) قال عليه السلام تفكر ساعة
خير من عبادة ستين سنة وفي التفضيل وجهان (أحدهما) ان التفكير يوصلك الى الله تعالى والعبادة
توصلك الى ثواب الله تعالى والذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غيره الله (والثاني) ان التفكير عمل
القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب أشرف من الجوارح فكأن عمل القلب أشرف من عمل الجوارح
والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى أقم الصلاة لذكرى جعل الصلاة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود أن أشرف
من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم أشرف من غيره (الثامن) قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله
عليك عظيما في العلم عظيم اوسمى الحكمة خيرا كثيرا فالحكمة هي العلم وقال أيضا الرحمن علم القرآن فجعل هذه
النعمة مقدمة على جميع النعم فدل على انه أفضل من غيره (التاسع) ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم أما
التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب عبد الا وارتد أن أغفر له
فتهلم انما عمل بها ثم ابداهما كمثل بذل كرامتي في الدنيا والآخرة وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى يا داود قل
لا حباري اسراييل وربهم نادوا من الناس الاتقياء فان لم يتجدوا فيهم نقيبا فنادوا العلماء فان لم يتجدوا
عالمنا فنادوا العقلاء فان اتقى والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في احد من خلقي وأنا أريد
اهلاك وأقول انما قدّم الله تعالى اتقى على العلم لان اتقى لا يوجدون العلم كما بينا ان الخشية لا تحصل الا
مع العلم والموصوف بالامرين أشرف من الموصوف بأمر واحد ولهذا السر أيضا قدّم العالم على العاقل لان
العالم لا يبدى وأن يكون عاقلا أما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالشجر والقوى كالثمر
وأما الانجيل قال الله تعالى في السورة السابعة عشرة منه ويل لمن سعى بالعلم فلم يطلب به فكيف يحشر مع
الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم
لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو أن نعلم فنعمل والعلم
شفيع اصاحبه وحق على الله تعالى أن لا يخزيه ان الله تعالى يقول يوم القيامة يا معاشرا العلماء ما كنتم
بربكم يقولون ظننا أن نرحمنا ويغفر لنا فيقول فاني قد فعلت اني قد استودعتمكم حكمتي لا اشرأردتكم بل
نخبرأردتكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله
تعالى قال اعمسى بن مريم عليهما السلام يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا
النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شئ أما الاخبار
عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام يقول الله تعالى للعلماء اني لم أضع على فيكم وأنا أريد أن أعذبكم
ادخلوا الجنة على ما كان منكم ب قال أبو هريرة وابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة
بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند
الله لم يكن في الجنة أفضل ثوابا منه ولا أعظم منزلة منه ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له
فيها أوفر النصيب وأشرف المنازل ح ابن عمر مر فو عاذا كان يوم القيامة حفت منابر من ذهب عليها اقرباب
من فضة منضدة بالدر والياقوت والزمرد جلالها السندس والاستبرق ثم ينادى منادى الرحمن أين من جل
الى أمة محمد عليا يريد به وجه الله اجلسوا على هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة ك عن

عيسى بن مريم عليه السلام ان أمة محمد علماء حكماء كانوا من الفقهاء أنبياء برضون من الله بالسير من الرزق
ويرضى الله منهم بالسير من العمل ويدخلون الجنة بلا إله الا الله قال عليه السلام من اغترت قدما في طاب
العلم حرم الله جسده على النار ونسفة غفر له ملكاه وان مات في طلبه مات شهيدا وكان قبره روضة من رياض
الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على قبره اربعين قبره من عيونه وأربعين قبره من عيونه يساره وأربعين من
خلفه وأربعين أمامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلات من عيونه تطفئ بهرا
من جهنم فمن أهان العالم فقد أهان العلم ومن أهان العلم فقد أهان النبي ومن أهان النبي فقد أهان جبريل
ومن أهان جبريل فقد أهان الله ومن أهان الله أهان الله يوم القيامة وقال عليه السلام ألا أخبركم
بأجود الأجواد قالوا نعم يا رسول الله قال الله تعالى أجود الأجواد وأنا أجود ولد آدم وأجودهم من
بعدى رجل عالم ينشر علمه فيبعث يوم القيامة أمة وسده ورجل جاهل في سبيل الله حتى يقتل ر عن أبي
هريرة مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ومن يسر على
معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة والله تعالى في عون العبد مادام العبد في عون أخيه ومن سلك طريقا
يبتغي به علم أسهل الله له طريقا إلى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه
بينهم الا نزلات عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم في الصحيح
ح قال عليه الصلاة والسلام يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوى فأعظم
مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة ط معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام تعلموا العلم فان تعلمه الله
خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبص منه جهاد وتعلمه صدقة وبذله لاهل قربة لانه مع العلم الحلال
والحرام ومنازل الجنة والانس من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة والدليل على
السر والضم والصلاح على الاعداء والدين عند الاختلاف يرفع الله به أقواما فيجعلهم في الخير قادة
هذا فيهم يديهم وائمة في الخير يقتدى بآثارهم ويقتهدى بأفعالهم وينتهى الى آرائهم ترغب الملائكة في حلقتهم
وبأجنحتها تحمهم وفي صلاتها تستغفروا لهم حتى كل رطب ويابس وحتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر
وأنعامه والسماء ونجومها لان العلم حياة القلوب من العشى ونورا لبالصار من الظلم وقوة الابدان من
الضعف يبلغ بالعباد منازل الاحرار ويحيا السالمات والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والتفكير فيه يعدل
بالقيام ومدارسته بالقيام به بطاع الله ويعبد به بمجد ويوحده به فوصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام
مى أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية أو علم
ينتفع به أو ولد صالح يدعو له بالخير يا قال عليه الصلاة والسلام اذا سألتهم الحوائج فاسألوا لها الناس قبل
يا رسول الله ومن الناس قال أهل القرآن قيل نعم من قال أهل العلم قيل نعم من قال الصباح الوجوه قال
الراوى والمراد بأهل القرآن من يحفظ معانيه يب قال عليه الصلاة والسلام من أمر بالمعروف ونهى
عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه وخليفة ككابه وخليفة رسوله والدينام الله القاتل لعباده فخذوا
منها بقدر السهم في الادوية لعلكم تبصرون قال الراوى والعلماء اخلون فيه لانهم يقولون هذا حرام
فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه في الخبر العالم نبي لم يوح اليه يد قال عليه الصلاة والسلام كن عالما
أو متعلما أو مستمعاً أو محبا ولا تكن الخامس فتهلك قال الراوى وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين
الرواية الاخرى وهى قوله عليه الصلاة والسلام الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم
ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الاعراب لولده كن سبعة خالسا أو ذبا خالسا أو كلبا
حارسا وبالزوان تكون انسانا ناقصا به قال عليه الصلاة والسلام من اتكأ على يده عالم كتب الله له
بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة يوق قال عليه الصلاة والسلام
برواية أبي هريرة ~~كتب~~ السموات السبع ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن
عليهن لعزير ذل وغنى افتقر وعالم نال به الجلال يز وقال عليه السلام حله القرآن عرفاء أهل الجنة

والشهداء قواد أهل الجنة والانبيا سادة أهل الجنة يح وقال عليه السلام العلماء مفتاح الجنة وخلفاء
الانبيا قال الراوى الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى أن عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه
أن من رأى في النوم أن بيده مفتاح الجنة فإنه يؤتى علماً في الدين يط وقال عليه الصلاة والسلام أن
لله تعالى في كل يوم وليه ألف رحمة على جميع خلقه العاقلين والبالغين وغير البالغين فتسعة مائة
وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطايب العلم والمسلمين والرحمة الواحدة لساكن الناس **ك**
وقال عليه الصلاة والسلام قلت يا جبريل أى الأعمال أفضل لا تقي قال العلم قلت ثم أى حال النظر الى العالم
قلت ثم أى قال زيارة العالم ثم قال ومن **كسب** العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرد به
عرضاً من الدنيا فأنا كفيلاً بالجنة **ك** وقال عليه الصلاة والسلام عشرة تسعج بهم الدعوة العالم
والمعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازى والحاج والناسخ للمسلمين والولد المطيع
لابويه والمرأة المطيعة لزوجها **ك** سئل النبي صلى الله عليه وسلم ما العلم فقال دليل العمل قيل فما العقل
قال فائد الخبر قيل فما الهوى قال مركب المعاصي قيل فما المال قال رداء التكبرين قيل فما الدنيا قال سوق
الآخرة **ك** أنه عليه الصلاة والسلام كان يحدث انساناً فأوحى الله اليه أنه لم يبق من عمر هذا الرجل
الذى تحدثه الساعة وكان هذا وقت العصر فأخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دأى
على أوفق عملى في هذه الساعة قال اشتغل بالعلم فاشتغل بالعلم وقبض قبل المغرب قال الراوى فلو كان نبى
أفضل من العلم لامره النبي صلى الله عليه وسلم به في ذلك الوقت **ك** قال عليه الصلاة والسلام
الناس كلهم موفى الا العالمون والخبر مشهور **ك** عن أنس قال عليه الصلاة والسلام سبعة لأعبد
تجرى بعد موته من علم عالماً أو أجرى خيراً أو عفر بئراً أو بنى مسجداً أو ورث موصفاً أو ترك ولداً صالحاً يدعوه
بالخير أو صدقة تجرى له بعد موته فقد تم عليه الصلاة والسلام التعليم على جميع الانتفاعات لانه روحانى
والروحانى أبهى من الجسمانيات **ك** قال عليه الصلاة والسلام لا تجالسوا العلماء الا اذا دعوكم
من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الريا الى
الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد **ك** عن أوصى النبي صلى الله عليه وسلم الى علي بن أبي طالب رضى
الله عنه فقال يا علي احفظ التوحيد فإنه رأس مالى والزم العمل فإنه حرفى واقم الصلاة فإنه اقزعة عيسى
واذكر الرب فإنه بصيرة فتوادى واستعمل العلم فإنه ميراثى **ك** أبو كبشة الانصارى قال ضرب النار رسول
الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل أربعة رهط رجل آتاه الله علماً وآتاه مالا فهو يعمل بعلمه فى ماله ورجل
آتاه الله علماً ولم يؤت مالا فيقول لوان الله تعالى آتانى مثل ما أوفى فلان افعلت فيه مثل ما يفعل فلان
فهو ما فى الاجر سواء ورجل آتاه الله مالا ولم يؤت علماً فهو يمنعه من الحق وينفقه فى الباطل ورجل لم يؤت الله
علماً ولم يؤت مالا فيقول لوان الله تعالى آتانى مثل ما أوفى فلان افعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهو ما فى
الوزر سواء (الاستثمار) **ك** قيل بن زياد قال أخذ علي بن أبي طالب رضى الله عنه بيدي فأخرجني الى
الجبانة فلما أحضر تنفس السعداء ثم قال يا كميل بن زياد ان هذه القلوب أوجبة نغيرها أو عاها فاحفظ
ما أقول لك الناس ثلاثة عالم ربانى ومتعلم على سبيل شجاة وهمج رعا ع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح
لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وأنت تحرس المال
والمال تنقصه النفقة والعلم يزككك والاتفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم زين يزان به
يكتسب به الانسان الطاعة فى حياته وجميل الاحدثة بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه ب
عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ان الرجل يخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تمامه فإذا سمع
العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلاتفارة واجالس العلماء فان الله لم يخلق
تربة على وجه الارض أكرم من مجالس العلماء **ج** عن ابن عباس خبير سليمان بن الملك والمال وبين
العلم فاختر العلم فاعطى العلم والمال معا **د** سليمان لم ينجح الى الهدى هذا العلم لما روى عن نافع بن

الازرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدى هذا لطلب الماء قال ابن عباس لان الارض له كالزباجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف بأوقات الفتح يغفل له باصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عني البصر ه قال أبو سعيد الخدري تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسعمائة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقتسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين و قال ابن عباس لولده ياني عليك بالادب فانه دليل على المروءة وأنس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلالة لاهللك ز عن الحسن البصري صبر يرقم العلماء تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المداد ثوبه فكانت اصابه دم الشهداء واذا قطر منها على الارض ثلاث لا توره واذا قام من قبره نظر اليه اهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله اكرمه الله وحشر مع الانبياء عليهم السلام ح في كتاب دمنة وكيلة أحق من لا يستخف بجهنم ثلاثه العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعالم اهلك دينه ومن استخف بالسلطان اهلك دينه ومن استخف بالاخوان اهلك مروءته ط قال سقراط من ضياله العلم انك لا تقدر على ان يخدمك فيه أحد كما تجهد من يخدمك في سائر الاشياء بل يتخدمه بنفسك ولا يقدر أحد على سلبه عنك كي قيل ليهض الحسكة لا تنظر فارغض عينيه فقبل لا تسمع فسد اذنيه فقبل لا تتكلم فوضع يده على فيه فقبل له لا تعلم فقال لا قدر عليه يا اذا كان السارق عالما لا تقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبه خلا و كذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يحد يب قال بعضهم احيوا قلوب اخوانكم بصائرياً نكم كما تحبون الموات بالنبات والنوات فان نفسا تبع من الشهوات والشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات قال الشاعر

وفي الجهل قبل الموت موت لاهله • وأجسامهم قبل القبور قبور

وان امرأ لم يجي بالعالم ميت • وليس له حق النشور نشور

(وأما النكت في وجوه) ا المعصية عند الجهل لا يرحى زوالها وعند الشهوة يرحى زوالها انظر الى زلة آدم فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقي في غيه أبداً لان ذلك كان بسبب الجهل ب ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى وزير فسأل ربه عن ذلك فقال له جبريل ان ربك يقول لا تختار الا فلانا فرآه يوسف في اسوأ الاحوال فقال لجبريل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل ان ربك عينه لذلك لانه كان ذب عنك حيث قال ان كان قصه قد من دبر فكذب وهو من الصادقين والنكتة ان الذي ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشكر في ملكته فن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم ككيف لا يستحق من الله الاحسان والتعسين ج أراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت أهلا لخدمتي فقال كنت أهلا لخدمتك حين لم ترني أهلا لخدمتك وحين رأيته أهلا لخدمتك رأيت نفسي أهلا لخدمة الله تعالى وذلك اني كنت اظن ان الباب بابك للجهل والآن علمت ان الباب باب الرب د تحصل العلم انما يصعب عليك لفرط حبك للدنيا لانه تعالى اعطاك سواد العين وسويدا القلب ولا شك ان السواد اكبر من السويداء في المغفلان السويداء تصغير السواد ثم اذا وضعت على سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا ه قال حكيم القلب ميت وحياته بالعلم والعلم ميت وحياته بالاطلب والاطلب ضعيف وقوته بالارسة فاذا زوج العلم بالعمل نوالد وتناسل ملكا أبديا لا آخر له و قالت غلة يا ايها الغل ادخلوا مساكنكم الى قوله وهم لا يشعرون كانت رياسة تلك الغلة على غير هالم تكن الاسباب انها علمت مسألة واحدة وهي قوله تعالى وهم لا يشعرون كأنها قالت ان سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه

اذا البرى عن الحرم ولكنه لو حطه لكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل السهولة ولانه يعلم حالكم فقولته تعالى
 وهم لا يشعرون اشارة الى تنزيه الانبياء عليهم السلام عن المعصية فذلك الغلبة لماعلمت هذه المسألة الواحدة
 استخففت الرئاسة التامة فمن علم حقائق الاشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرئاسة
 في الدنيا والدين في الكلب اذا علم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا والنكته ان
 هناك العلم انضم الى الكلب فصار النجس ببركة العلم طاهرا فهنا النفس والروح طاهرتان في أصل الفطرة الا
 انهما تلوثتا باقدار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته فترجى من عبيد لطفه ان يقبل النجس طاهرا
 ههنا والمردود مقبولا **ح** القلب رئيس الاعضاء ثم تلك الرئاسة ليست للقوة فان العظم اقوى منه ولا
 للعظم فان الضخامة عظمت منه ولللمدة فان الظفر أحد منه وانما تلك الرئاسة بسبب العلم فدل على ان العلم
 أثر في الصفات **أ** أما الحكايات **أ** حكى ان هارون الرشيد كان معه الفقهاء **و** وكان فيهم أبو يوسف فأق
 برجل فادعى عليه آخرانه أخذ من بيتي مالا بالليل فاقره الاخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه تقطع
 يده فقال أبو يوسف لا قطع عليه قالوا لم قال لانه اقرب بالاحذ ولا اخذ لا يوجب القطع بل لابد من الاعتراف
 بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا الاخذ اسرقها قال نعم فاجهروا كاهم على انه وجب القطع لانه أقز
 بالسرقة فقال أبو يوسف لا قطع لانه وان اقرب بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ فاذا
 أقز بالسرقة بعد ذلك فهو وبه هذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل من ذلك
ب عن الشعبي كنت عند الحجاج فأق بيحيى بن بهمة رفيقه خراسان من بلغ مكبلا بالحد يد فقال له الحجاج
 انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بل فقال الحجاج لتأتيني بها
 واضحة يئسة من كتاب الله أولا قطع عنك عضو او فقال آتيتك بها واضحة يئسة من كتاب الله بالحجاج قال
 فتعجب من جرأته بقوله بالحجاج فقال له ولاتأتني بهذه الآية تدع أبناءنا وابناءكم فقال آتيتك بها واضحة من
 كتاب الله وهو قوله ونوحا هودا من قبل ومن ذرية داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى
 فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع رأسه فقال كافي لم اقر هذه الآية من كتاب
 الله حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا **ج** يحكى أن جماعة من أهل المدينة جاؤا الى أبي حنيفة لينظروا
 في القراءة خلف الامام فيكونه وبشتمه واعليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة الى
 اعلمكم لا ناظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم
 قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال وان ناظره والزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف
 قالوا الانا رضينا به اما ما في كتابنا قالوا لا لنا قال أبو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام في الصلاة كانت قراءته
 قراءة لنا وهو ينوب عننا فأقره بالالزام **د** هجا الفرزدق واحدا فقال

لقد ضاع شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة

وكانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هيبه سليمان بن عبد الملك
 تفوق هيبه المرابين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت الفرزدق فامر سليمان
 بالخصاص الفرزدق على اقطع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان به من الرمي الامم مدار ما بقيه على
 الرجل من شدة الهيبه فقال له سليمان بن عبد الملك أنت القائل

لقد ضاع شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة

فقال ما قلت هكذا وانما غيره على من اراد بي مكروها وانما قلت وخالصة من وراء الستر سمع * لقد ضاع
 شعري على بابكم * كما ضاع دري على خالصة * فسرى عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر فالتقت
 على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهي زيادة على ألف ألف درهم فاتبه سليمان بن عبد الملك حاجبه للمخرج
 من عنده حتى اشترى الحلي من الفرزدق بمائة ألف ورده على خالصة **هـ** دعا المنصور أبا حنيفة يوما فقال
 الربيع وهو يعاديه بأمر المؤمنين هذاني في أبا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستغناء المنفصل جائز

وأبو حنيفة ينفرد فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم
يعقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع
وأبو حنيفة فلما خرجا قال الربيع يا أبا حنيفة سمعت في دمي فقال أبو حنيفة كنت البادي وأنا المدافع ويحك
ان مساماة قتل ذميا بعد الخلع ثم أبو يوسف بقتل المسلم به فبلغ زبدة ذلك فبعثت الى أبي يوسف فقالت اياك
وان تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بامر المسلم فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء ورجى ما وليا الذي
والمسلم فقال له الرشيد احكم بقتله فقال يا أمير المؤمنين هو مذهبي غير اني لست اقتل المسلم به حتى تقوم البيعة
العادلة ان الذي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدى الجزية فلم يقدر واعليه فبطل دمه ثم دخل الغضبان على
الحجاج بعد ما قال له سدوه عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث تغذبا لحجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب
السلام عليك فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج وقال فانك الله يا غضبان اخذت لنفسك اما ما بردى عليك
اما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت الماء البارد به ما سعتك هذه فانظر الى فائدة العلم في هذه الصورة فقله
دراهم ومن به تزداد * ونصالح الجهل ومن في اوديته تردى ح بلغ عبد الملك بن مروان قول الشاعر

ومنا سويد والبطين وقعب * ومنا أمير المؤمنين شبيب

فأمر به فادخل عليه فقال انت الثقاتل ومنا أمير المؤمنين شبيب فقال انما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب
ينصب الراية فناديتك واستغفرت بك فسررتي عن عبد الملك وتخلص الرجل عن الهلاك بصناعة يسيرة عملها
بعلمه وهوانه حوّل الضمة فحمة ط قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن حكيم كثير بلغني انك كنت
في مجلس وقد جرى بين يدك ذكرى فقلت اللهم تسود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم قلت له
ولكن في كرم كذا لما نظرت الى الحصرم فاستحسن قوله وعفاه عنه كي قال رجل لابي حنيفة
اني حلفت لأكلم امرأتي حتى تكلم في وحافت بصدقة ما تملك ان لا تكلم في أو أكلها فغضب الفقهاء فيه فقال
سفيان من كلام صاحبه حنت فقال أبو حنيفة اذهب وكلها ولا حنت عليك فذهب الى سفيان وأخبره بما
قال أبو حنيفة فذهب سفيان الى أبي حنيفة مغضبا وقال تبيع الفروج فقال أبو حنيفة وماذا قال سفيان
اعيدوا علي أبي حنيفة السؤال فاعادوا واعاد أبو حنيفة الفتوى فقال من أين قلت قال لما سأفهمته باليمين
بعد ما حلف كانت مكملة فسقطت عينه وان كلها فلا حنت عليه ولا عليها لانه قد كلها بعد اليمين فسقطت اليمين
عنه ما قال سفيان انه ليكشف لك من العلم عن شيء كلنا عنه غافل يا دخل المصوص على رجل فأخذوا
متاعه واستخلفوه بالطلاق ثلاثا ان لا يعلم أحد افا صبح الرجل وهو يرى المصوص بيده من متاعه وليس
يقدر أن يتكلم من أجل عينه فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضر لي امام مسجدك وأهل محلةك
فأحضروهم اياه فقال لهم أبو حنيفة هل تحبون أن يرد الله على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجعوا كلامهم
وأدخلوهم في دار ثم أخرجوهم واحدا واحدا وقولوا لهذا الصك فان كان ليس بلسه قال لا وان كان لسه
فليس بلسك واذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه يب كان
في جوار أبي حنيفة فتي يغشي مجلس أبي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد أن أتزوج ابنة فلان وقد
خطبتها الا انهم قد طلبوا في من المهر فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فان الله تعالى يسهل
الامر عليك بعد ذلك ثم اقترضه أبو حنيفة ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول أظن انك تريد الخروج من
هذا البلد الى بلد بعيد وانك تسافر باهلك معك فاطهر الرجل ذلك فاشتد ذلك على أهل المرأة وجاؤا الى
أبي حنيفة يشكرونه ويستفتونه فقال لهم أبو حنيفة له ذلك فقالوا وكيف الطريق الى دفع ذلك فقال
أبو حنيفة الطريق ان تزوجه بان تردوا عليه ما أخذت من متاعه فأجابوه اليه فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج فقال
الزوج فأننا أريد منهم شيئا آخر فوق ذلك فقال له أبو حنيفة ايما احب اليك أن ترضي بهذا القدر والا اقتر
لرجل يدري فلا تملك المسافرة بهما حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسعهم هذا فلا أخذ
منهم شيئا ورضي بذلك القدر فحصل ببركة علم أبي حنيفة فرج كل واحد من الخصبين مخرج عن الليث بن سعد قال

قال رجل لابي حنيفة لى ابن ليس بمحمد والسيرة اشترى له الجارية بالمال العظيم فبعته بها وزوجه المرأة
بالمال العظيم فبطلتها فقال له ابو حنيفة اذهب به هك الى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية
فابعها لنفسك ثم زوجها اياه فان طلقها عادت اليك بملوكة وان اعنتها لم يجزعه عنه اياها قال الله فوالله
ما اعجبني جوابه كما اعجبني سرعة جوابه يد سئل ابو حنيفة عن رجل حلف ليقرب امرأته منها
في رمضان فلم يعرف أحد وجه الجواب فقال ابو حنيفة يسافر مع امرأته فيطأها ثم ارا في رمضان به جاء
رجل الى الخجاج فقال سرقت لى أربعة آلاف درهم فقال الخجاج من تهم فقال لا تهم أحد اقال لعلاء أوتيت
من قبل اهلك قال سبحان الله امرأتى خير من ذلك قال الخجاج لعطارد اعمل لى طيبا ذكيا ليس له نظير
فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها غيرك ثم قال الخجاج لحرسه اقدروا
على أبواب المساجد وارا هم الطيب وقال من وجد منه ربح هذا الطيب فخذوه فاذا ربحل له وفرة
فاخذوه فقال الخجاج من أين لك هذا الدهن قال اشتريته قال اصدقنى والاقتلتك فصدق فدعا الشيخ وقال
هذا صاحب الاربعة آلاف عليك بامرأتك فاحسن أديها ثم أخذ الاربعة آلاف من الرجل وردّها الى
صاحبها يو قال الرشيد يو مالابى يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هى احب الناس الى وقد عرف ذلك وقد
حلف أن لا يبيع ولا يهب ولا يعتيق وهو الآن يطلب حل يمينه فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث
ين قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة فاذا انا بالباب يدق ويقرع فقلت انظر وامن ذلك فقالوا رسول
الخليفة يدعوك فخرجت على روى فقلت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال دعوتك فى مسئلة ان أم محمد
بعضى زبيدة قلت لها انا الامام العدل والامام العدل فى الجنة فقالت لى انك ظالم عاص فقد شهدت لنفسك
بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك فقلت له يا أمير المؤمنين اذ وقعت فى معصية هل تخاف الله فى
ذلك الحال أو بعدها فقال اى والله اخاف خوفا شديدا فقلت انا اشهد ان لك جنتين واحدة قال تعالى
ولمن خاف مقام ربه جنتان فلا تطفى وأمر فى الانصراف فلما رجعت الى دارى رأيت البدر متبادرة الى
يمنى أن أبى يوسف أنما ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله بخاف أبى يوسف على نفسه فلبس ازاره ومشى خائفا
لى دار الخليفة فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب وادناه فعند ذلك سكنت روعته قال الرشيد ان حليما لنا
فقد من الدار فاتهمت فيه جارية من جواري الدار الخاصة فقلت لتصدقينى أولا قتلتك وقد ندمت فاطلب لى
وجها فقال أبى يوسف فأذن لى فى الدخول عليه فاذا نى جارية كلهم افلقة قرفا خلى المجلس ثم قال لها
امك الحلى فقالت لا والله فقال لها احفظى ما أقول لك ولا تزيد على عليه ولا تنهى عنه اذا دعاك الخليفة
وقال لك امرت الحلى فتولى نعم فاذا اقال لك فها تها فقولى ما سرقتا ثم خرج أبى يوسف الى مجلس الرشيد
وأمر باحضار الجارية فحضرت فقال للخليفة سلهما عن الحلى فقال لها الخليفة امرت الحلى قالت نعم قال لها
فها تها قالت لم امرتها والله قال أبى يوسف قد صدقت يا أمير المؤمنين فى الاقرار أو الانكار وخرجت من
اليمين فمكن غضب الرشيد وأمر أن يحمل الى دار أبى يوسف مائة ألف درهم فقالوا ان الخزان غيب فلوا خرنا
ذلك الى الغد فقال ان القاضى اعتقنا الليلة فلا تؤخر صلته الى الغد فامر حتى حمل عشر بدرم مع أبى يوسف
الى منزله يط قال بشر المريسى الشافعى كيف تدعى انعقاد الاجماع مع أهل المشرق والمغرب
لا يمكن معرفة وجود اجماعهم على الشئ الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعى هل تعرف
اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فاقر به خوفا وانقطع ك اعرابى قصد الحسين بن على فسلم
عليه وسأله حاجة وقال سمعت جدك يقول اذا سلمت حاجة فاسلوها من أحد أربعة اما عرى شريف أو مولى
كریم أو حامل القرآن أو صاحب وجه صبيح فأما العرب فشرفت بمجدك وأما كرم فدأبكم وسيرتكم
وأما القرآن ففى بيتكم نزل وأما الوجه الصبيح فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اردتم
ان تنظروا الى الحسن والحسين فقال الحسين ما حاجتك فكتبها على الارض فقال الحسين
سمعت أبى عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسنه وسمعت جدى يقول المعروف بقدر المعرفة فأسألك عن ثلاث

مسائل ان احسنت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وان اجبت عن اثنين فلك ثلثا ما عندي وان اجبت عن الثلاث فلك كل ما عندي وقد حمل الى صفة محتومة من العراق فقال سل ولا حول ولا قوة الا بالله فقال أى الاعمال أفضل قال الاعرابى الايمان بالله قال فما نجاة العبد من الهاكة قال الثقة بالله قال فما ميزن المرة قال علم معه سلم قال فان اخطأ ذلك قال فقال معه كرم قال فان اخطأ ذلك قال فقه رمة صبر قال فان اخطأ ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالصريرة اليه

(أما الشواهد العقلية في فضيلة العلم) فنقول اعلم ان كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقمة ان أمره لوم لا قلا با ضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتأذى بذلك وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فانه يفرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف لذاته ومحجوب لذاته والجهل نقصار لذاته وأيضاً فالعلم أينا وجد كان صاحبه محترماً معظماً حتى ان الحيوان اذا رأى الانسان احتشمه به بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الانسان وذلك جماعة الرعاة اذا رأوا من جنسهم من كان اوفر عقلا منهم وأغزر فلا يفهمهم فيه ويصدده انقادوا له طوعاً وعافاً العلماء اذا لم يعبدوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك فان كثير من كوايها ينادون النبي صلى الله عليه وسلم قدوة يقتلوه فما كان الا أن وقع بصبرهم عليه فألقى الله في قلوبهم منه روعة وهدية فهابوه وانقادوا له ولهذا قال الشاعر
لولم تكن فيه آيات مبينة * كانت بدايته تنبيك عن خبر

وأيضاً فلا شك ان الانسان أفضل من سائر الحيوانات وابست تلك الفضيلة لقوته وصولته فان كثيراً من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست الاختصاصه بالمازية النورانية واللطفية الربانية التي لاجلها صار مستعداً لادراك الحقائق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وأيضاً الجاهل كانه في ظلمة شديدة لا يرى شيئاً البتة والعالم كانه يطير في أقطار المسكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبالغ في تقسيم كل واحد منها الى أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء الذي به يشارك غيره والجزء الذي به يمتاز عن غيره ويعرف أثر كل شيء ومؤثره وعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكايه وجريته وواحد وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها فانها في سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد معرفته كذلك تصير النفوس الجاهلة عامة فتصير تلك النفس كاشعمر في عالم الارواح وسبب التمييز الابدية اسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكسلة ونصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى تنزل الملائكة بالروح من أمره والمفسرون فسر واهذا الروح بالعالم والقرآن وكان البدن بالروح ميت فاسد فكذلك الروح بالعلم ميت وتطيره قوله تعالى وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا فاعلم روح الروح ونور النور واب اللب ومن خواص هذه السعادة انها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال والتغير واذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم انها باقية أبد الاباد ودهر الداهرين كانت للمحالة أكمل السعادات وأيضاً فالانبياء صلوات الله عليهم ما بهنوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة الى آخره وقال قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعن ثم خدم من أول الامر فانه سبحانه لما قال اني جاعل في الارض خليفة فلما قالت الملائكة أفتجعل فيها من يفسد فيها قال سبحانه اني أعلم ما لا تعلمون فأجابهم سم سبحانه يكون عالمنا فيجعل سائر صفات الجلال من القدرة والارادة والسمع والبصر والوجود والقدم والاستغناء عن المسكن والجهة جوا بالهم وموجباً لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوا بالهم وذلك يدل على ان صفات الجلال والكمال وان كانت بأمرها في نهاية الشرف الا ان صفة العلم أشرف من غيرها ثم انه سبحانه انما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضاً على ان العلم أشرف

من غيره ثم انه سبحانه لما أظهر علمه جهله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلى وذلك يدل على ان تلك المنقبة انما استحقها آدم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتكبير والافتخار بهم ما انما يحصل لو كانوا مقررين بالعلم فانهم ان حصلوا بدون العلم كان ذلك نفاقا والتفاق أخسر مراتب قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار أو تقليد أو التقليد مذموم فثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار ببركة العلم ثم ان آدم عليه السلام انما وقع عليه اسم المعصية لانه أخطأ في مسألة واحدة اجتهادية على ما سألني بيانه ولاجل هذا الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه والشئ كلما كان الخطر فيه أكثر كان أشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم ثم انه ببركة جلالة العلم لما تاب وأناب وترك الاصرار والاستكبار وجد خدمة الاجتباب ثم انظر الى ابراهيم عليه السلام كيف اشتغل في أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ثم انتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينقل ~~بفكره~~ من شئ الى شئ الى ان وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود وأعرض عن الشرك فقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأشرف المداخل وعظمه على أتم الوجوه فقال ناره وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وقال أخرى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ثم انه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بعرفة المعاد فقال واذا قال ابراهيم رب ارنى كيف تنجي الموتي ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والحاجة ناره مع أبيه على ما قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قومه فقال ما هذه التماثيل انى أنتم لها عاكفون وأخرى مع ملك زمانه فقال ألم ترالى الذى حاج ابراهيم في ربه وانظر الى صالح وهو دوشعيب كيف كان اشتغالهم في أوائل أمورهم وأواخرها بالتعلم والتعليم وإرشاد الخلق الى النظر والتفكير في الدلائل وكذلك أحوال موسى عليه السلام مع فرعون وجنوده ووجوه دلائله معه ثم انظر الى حال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكيف بنى الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى فقال ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى فتقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال أيضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ثم انه أقول ما أوحى اليه قال اقرأ باسم ربك ثم قال وعلمك ما لم تعلم كن تعلم وهو عليه الصلاة والسلام كان أبدا يقول أرنا الاشياء كما هي فلولم يظهر للانسان مما ذكرنا من الدلائل العقلية والعقلية شرف العلم لاستحتمل أن يظهر له شئ أصلا وأيضا فان الله تعالى سعى العلم في كتابه بالاسماء الشريفة (فهما) الحياة أو من كان ميتا فأحييناه (وثانيها) الروح وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا (وثالثها) النور الله نور السموات والارض وأيضا قال تعالى في صفة طالموت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فتقدم العلم على الجسم ولا شك ان المقصود من سائر النعم سعادة البدن فسعادة البدن أشرف من السعادة المادية فاذا كانت السعادة العلمية راجعة على السعادة الجسمانية فأولى أن تكون راجعة على السعادة المادية وقال يوسف اجعلنى على خزائن الارض انى حفيظ عليهم ولم يقل انى حبيب نسيب فصيح مليح وأيضا فقد جاء في الخبر المرء بأصغره قلبه ولسانه ان تكلم تكلم بلسانه وان قاتل قاتل بجنانه قال الشاعر

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده • فلم يبق الا صورة اللحم والدم

وأيا فان الله تعالى قد علم عذاب الجهل على عذاب النار فقال كلا انهم سمعوا عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم اصالوا الخليم وقال بعضهم العلوم مطالعها من ثلاثة أوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال على ابن أبى طالب رضى الله عنه عين العلم من العلق ولا منه من اللطف وميمه من المروءة وأيضا قيل العلوم عشرة علم التوحيد علم الادب وعلم السرور لذات الشيطان وعلم المعاشرة للاخوان وعلم الشريعة للدركان وعلم النجوم للآزمان وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرؤيا للبيان وعلم الفراسة للبرهان وعلم الطب للابدان وعلم الحقيقة للرحمن وأيضا قيل ضرب الله المثل في العلم بالماء قوله تعالى أنزل من السماء ماء والمياه أربعة ماء المطر وماء السيل وماء القنطرة وماء العين فكذلك العلوم أربعة علم التوحيد كما العين

لا يجوز تحريكه اثلا يتكرر كما لا ينبغي طلب كيفية الله عز وجل اثلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كما القناء يزداد بالخطر وعلم الزهد كما المطر ينزل صافيا ويتكرر بغبار الهواء كذلك علم الزهد صاف ويتكرر بالطمع وعلم البدع كما السبل يمت الاحياء وبهاك الخلق فيكذلك البدع والله أعلم (المسئلة السابعة) في أقوال الناس في حد العلم قال أبو الحسن الأشعري العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالما عترضوا عليهم بأن العالم والمعلوم لا يعرفان الا بالعلم فتعريف العلم به مادور وهو غير جائز أجاب عنه بأن علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبأنه ولذنه علم ضروري والعلم بكونه عالما بهذه الاشياء علم باصل العلم لان الماهية داخله في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما علم ضروري فكان الدور ساقطا وسباقا مزيد تقريره اذ ان كرنا مختاره نحن في هذا الباب ان شاء الله تعالى وقال القاضي أبو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الاول ان قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور ايضا فالمعرفة لا تكون الا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا أما قوله العلم هو المعرفة فضيه وجوه من الخلل (أحدها) ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف للشيء بنفسه وهو محال (وثانيها) ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كانت أعرف فلانا والآن فقد عرفته (وثالثها) ان الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف لان المعرفة تستدعي سبق الجهل وهو على الله محال وقال الاستاذ أبو الحسن الاسفراحي العلم تبيين المعلوم وربما قال انه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو ايضا ضامف أما قوله العلم هو التبيين فليس فيه الاستبدال لفظا بلفظ أخفى منه ولان التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطردي علم الله وأما قوله تبيين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي وقال الاستاذ أبو بكرين فور ذلك العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام وقال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السافهة متوجهة على هذه العبارة وقال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتمييزها عن غيرها أن نقول اننا نجد من أنفسنا بالضرورة كوتنا معتقدين في بعض الاشياء فنقول اعتقادنا في الشيء أما أن يكون جازما ولا يكون فان كان جازما فاما أن يكون مطابقا أو غير مطابق فان كان مطابقا فاما أن يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي أو لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري أو لا موجب وهو اعتقاد المقلد وأما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما فاما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالراجح هو الظن والمرجح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختلف من وجوه (أحدها) ان هذا التعريف لا يتم الا اذا اذعننا ان علمنا بما هي الاعتقاد علم بديهي واذا جاز ذلك فلم لاندعي ان العلم بما هي العلم بديهي (وثانيها) ان هذا تعريف العلم بانه اضداد وليست معرفة هذه الاضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معترفا للنقيض فيرجع حاصل الامر الى تعريف الشيء بمثله أو بالآخى (وثالثها) ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف فاذا كان كذلك كانت العلوم التصويرية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضى سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضى سكون النفس قالوا ولفظ السكون وان كان مجازا ههنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره قادحا في المقصود واعلم ان الاصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم أن يقولوا لاشك ان بين العلم واعتقاد المقادير مشتركا فنحن نغني بالاعتقاد ذلك القدر قال الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضا علم الله تعالى فانه لا يجوز أن يقال فيه انه يقتضى سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصله في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف محبوب (أحدها) اطلاق لفظ الصورة على العلم لاشك انه

من المجازات فلا بد في ذلك من التخييص الحقيقية والذي يقال انه كما يحصل في المرأة صورة الوجه فكذلك
تحصل صورة العلوم في الذهن وهو ضعيف لانا اذا قلنا الجبل والبحر فان حصل في الذهن ففي الذهن جبل
وبحر وهذا محال وان لم يحصل في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتهما فقط فينبغي ان يكون العلوم
هو الصورة فالتشبي الذي تلك الصورة صورته وجب أن لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومحملها
في الذهن فينبغي ان يعود ما ذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن (وثانيها) ان قوله مطابقة للمعلوم
يقضي الدور (وثالثها) ان عندهم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي
يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعتقدات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول
(ورابعها) اننا قد نفعل المعدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم لان المطابقة تقتضي
كون المتطابقين أمرين اثبتوا والمعدوم في محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي ايضاح كلام
الفلاسفة في تعريف العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقابلة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر
الظاهر الا انطباع صورة المرق في القوة الباصرة كما توههم انطباع الصورة في المرآة مثلا فكما ان البصر
ياخذ صورة المبصرات أي تنطبع فيه مثالا المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال
مطابق صورتها فكذلك العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور العقولات وأعلى بصور العقولات حقائقها
وما هياتها في المرآة أمور ثلاثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذلك جوهر الادي كالحديد
وعتله كالمصقالة والمعلوم كالصورة واعلم ان هذا الكلام ساقط جدا أما قوله لا معنى للبصر الظاهر
الا انطباع صورة المرق في القوة الباصرة فباطل لوجوده (أحدها) انه ذكر في تعريف الابصار المبصر
والباصر وهو دور (وثانيها) انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا الا بقدر نقطة
الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول ابصار الشئ العظيم
في الخارج قلنا الشرط مغاير للشرط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة (وثالثها) ان انرى المرق حيث هو
ولو كان المرق هو الصورة المنطبعة لما رأيت في حيزه ومكانه وأما قوله فكذلك العقل ينطبع فيه صور
المعتقدات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل اتمان تكون مساوية للحرارة في الماهية
أولا لتكون فان كان الاقوله لم أن يصير العقل حار عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف
بالحرارة وان كان الثاني لم يكن العقل الماهية الاعبارية عن حصول شئ في الذهن مخافة الحرارة في الماهية
وذلك يطل قوله وأما الذي ذكر من انطباع الصور في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على ان صورة
المرق لا تنطبع في المرآة فثبت ان الذي ذكره في تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلزم أصواتهم ولما ثبت ان
التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم ان العجز عن التعريف قد يكون نلقا المدلوب جدا وقد يكون
لبلوغة في الجلاء الى حيث لا يوجد شئ أعرف منه يجعل معز فله والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب
والحق ان ماهية العلم متصورة تصور ابدية جليا فلا حاجة في معرفته الى معزف والدليل عليه ان كل أحد يعلم
بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السماء ولا في بطن البحر والعلم الضروري بكونه عالما بهذه
الاشياء علم بانصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانسباب شئ الى شئ عالم لاحتمال بكل الطرفين فلما كان العلم
الضروري بهذه المنسوبة حاصل كان العلم الضروري بماهية العلم حاصل واذا كان كذلك كان تعريفه
ممتنعاً فهذا القدر كاف ههنا وسائر التدقيقات مذكورة في الكتب العلية والله أعلم (المسئلة الثامنة)
في البحث عن ألقاظ بظنهم انها من ادفة العلم وهي ثلاثون (أحدها) الادراك وهو اللقاء والوصول
يقال أدرك الغلام وأدركت الثرة قال تعالى قال أصحاب موسى اننا ندركون فالقوة العاقلة اذا وصلت
الى ماهية المعتقد وحاصلها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة (وثانيها) الشعور وهو ادراك بغير
استثبات وهو أول مراتب وصول العلوم الى القوة العاقلة وكأنه ادراك متمثلز ولهذا لا يقال في الله
تعالى انه يشعر بكذا كما يقال انه يعلم فكذلك (وثالثها) التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى

وأدركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات تصبح حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة يجلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل (ورابعها) الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتكننت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لاجرم لا يسمى علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لاجرم لا يسمى ذلك حفظا (وسادسها) التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فذلك المحاولة هي التذكر واعلم ان للتذكر كسر الابعاء الا الله تعالى وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنحسية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها واذا كان غافلا عنها استحال أن يكون طالبا لاسيما استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فملي كذا التقديرين يكون التذكر المقصود بطلب الاسترجاع ممنه ما مع انما نجد من أنفسنا اننا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول في الاشياء التي اخفى الامور واضلها على العقول والاذهان (وسادسها) التذكر فالصورة الزائلة اذا حاول استرجاعها فاعادت وحضرت بعد ذلك الطاب سعى ذلك الوجدان ذكر فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكر اول هذا قال الشاعر

الله يعلم اني لست اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه

فجعل حصول النسيان شرط للحصول المذكور ويومف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له الحافظون وههنا دققة تفسيرية وهي انه سبحانه وتعالى قال اذكروني اذكركم فهذا الامر هل يتوجه على العبد حال حصول النسيان أو بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان غافل عن الامر وكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلف به وهو ايضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله الا ان الجواب في قوله فاعلم ان المأمور به انما هو معرفة التوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الاشكال وأما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق انما نجد من أنفسنا انه يكتنف التذكر واذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرته تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقى أن يقال فكيف يتذكره فنقول لانعرف كيف يتذكر لكن علمك بتذكرك من التذكر في الجملة يكفيك في الاشغال بالجاهدة وبجزل عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بان ذلك ليس منك بل ههنا سر آخر وهوانك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك فاني يمكنك الوقوف على كنه المذكر ومع انه بعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها ليتوصل العبد به الى كنهه بعجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادئ عقادير امرار كونه ظاهرا باطنا (وسابعها) المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة فنفهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكلليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقة فامر فوق الطاقة البشرية ولان الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وايس كل عالم عارف ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في مبادئ العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مبادئها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله تعالى لان الاطلاع على كنهه هو بيه وسر

الوهية محال وآخرون قالوا من ادرك شيئا وانحفظ أثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا
 المدرك الذي ادركه ثانيا هو الذي ادركه أولا فهذا هو المعرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت
 رأيته وقت كذا ثم في الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان ويقول انها هي
 الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها اقترنت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها الظلمة العلاقة
 البدنية نسبت مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهما وبه الجسم عرفت ربهما وعرفت انها
 كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الادراك عرفانا (وثامنها) الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام
 هو اتصال المعنى باللفظ الى فهم السامع (وتاسعها) الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت
 كلامك أي وفقت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا أبواب الشهوات والشهوات فما كانوا
 يقفون على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لاجرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا أي لا يقفون
 على المقصود الاصل والغرض الحقيقي (وعاشرها) العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسناتها وقبحها وكماها
 ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى
 الفعل وعلك بما فيه من الضر ردعا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى فيجبري
 ذلك العلم مجري عقل الناقه ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين
 ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيته فهذا هو انقدر اللاتقي بهذا المكان والاستقصاء
 فيه يجئ في موضع آخر ان شاء الله تعالى (الحادي عشر) الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل
 وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد والدراية لما يعلم عليه الطعن والمدري يقال
 لما يصلح به الشعر وهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى لا امتناع الفكر والحيل عليه تعالى (الثاني عشر)
 الحسنة وهي اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخس منه بالعلم النظري وفي العمل أكثر
 استعمالا منه في العلم ومنها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بكذا احكاما والحكمة من الله تعالى خلق
 ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال وفي المآل ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدثت الحكمة بالفاظ مختلفة
 فصيل هي معرفة الاشياء بحقائقها وهذا الشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها اذا كانت متغيرة
 فاما ادراك الماهية فانه باق موصون عن التغير والتبدل وقيل هي الايمان بالفعل الذي عاقبته محجودة وقيل
 هي الاقتداء بالخالق سبحانه وتعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان يجتهد بان ينزه علمه عن الجهل
 وفعله عن الجور ووجوده عن البخل وحله عن السفه (الثالث عشر) علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
 قالوا ان اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وأنه يتنوع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك
 الاعتقاد موجب هو اما بديهية القطر واما نظار العقل (الرابع عشر) الذهن وهو قوة النفس على
 اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقق القول فيه انه سبحانه وتعالى خلق الروح خالصة عن تحقير
 الاشياء وعن العلم بها كما قال تعالى اخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا لكنه سبحانه وتعالى انما
 خلقها للطاعة على ما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة شروطة بالعلم وقال في
 موضع آخر أقم الصلاة لذكري فبين انه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وان تكون
 النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطاء الحق سبحانه من الحواس ما اعان على تحصيل
 هذا الغرض فقال في السمع وهدينا السجدين وقال في البصر سنجهم يأتنا في الآفاق وفي أنفسهم
 وقال في الكفر وفي أنفسكم فلان تبصرون فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله
 تعالى الرحمن علم القرآن فالخاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن (الخامس عشر)
 الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر
 يجري مجرى التضرع الى الله تعالى في استئزال العلوم من عنده (السادس عشر) الحدس ولاشك ان
 الفكر لا يتم عمله الا بوجود شيء في وسط بين طرفي الجهول لتبصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس

حال كونها اجالة كأنها واقفة في ظلمة ظلماء ولا بد لها من قديم بقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط
 بين الطرفين وله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيستولد من نسبتها اليهما مقدمة ثمان فكل مجهول لا يحصل
 العلم به الا بواسطة مقدمة متين معلومتين والمقدمة ثمان هما كالشاهدين فكما انه لابد في الشرع من شاهدين
 فكذا لابد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك
 المتوسط هو الحدس (السابع عشر) الذكاء وهو شدة الحدس وكماه وبلوغه الغاية القصوى وذلك
 لان الذكاء هو المضاء في الامر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وذكت الرجح وشاة مذكاة
 أى مدرلة ذجها بمدة السكين (الثامن عشر) الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك
 فانه يستعمل في الاستنباط الاحاجي والرموز (التاسع عشر) الخاطر وهو حركة النفس
 نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر
 يأتى الا ان النفس لما كانت محل ذلك المعنى الخاطر جعلت خاطر اطلاقاً لا سم الخال على المحل (العشرون)
 الوهم وهو الاعتقاد الرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لانها خاص جزئية
 جسمانية كحكم الصلوة بصدقة الامة وعداوة المؤذى (الحادى والعشرون) الظن وهو الاعتقاد
 الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذلك مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل
 انه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجوز الطرف الآخر ثم ان الظن المتساهى
 في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا يجرم قد يطلق أيضاً على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله
 تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا انما اطلقوا على العلم ههنا لوجهين (أحدهما)
 التنبه على ان علم أكثر الناس في الدنيا بالاضافة الى عمله في الآخرة كالظن في جنب العلم (والثاني)
 ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبیین والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله تعالى الذين
 آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قلبى ومدح وعليه مداراً كتر احوال
 هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً وقوله ان بعض الظن
 اثم (الثاني والعشرون) الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه الطيف
 الوارد من مودة المحبوب خيالاً والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي النقطه والطيف لا يقال
 الا فيما كان في حال النوم (الثالث والعشرون) البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتدأ في النفس لاسباب
 الفكر كعلمك بان الواحد نصف الاثنين (الرابع والعشرون) الاقليات وهي البديهييات بعينها والسبب
 في هذه التسمية ان الذهن يلحق بمجمل القضية بموضوعها أولاً لا بتوسط شيء آخر فأما الذى يكون بتوسط
 شيء آخر فذلك المتوسط هو المحمول أو لا (الخامس والعشرون) الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر
 كثير وهي من روى (السادس والعشرون) اليكاسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع ولهذا
 قال عليه السلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان أفضل
 مما بعد الموت (السابع والعشرون) الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة يقال خبرته قال
 أبو الدرداء وجدت الناس اخبرته قبله وقبل هو من قولهم ناقة خبرة أى غزيرة اللبن فكان الخبر هو غزارة
 المعرفة ويجوز ان يكون قولهم ناقة خبرة هى الخبر عنها بغزارتها (الثامن والعشرون) الرأى وهو احاطة
 الخاطر في المقدمات التى يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستتجة من الرأى رأى والرأى للفكر
 كالأكل للأصناف وهذا قيل ايال والرأى الفطير وقيل دع الرأى نصب (التاسع والعشرون) الفراسة
 وهى الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى على صدق هذه الطريقة بقوله تعالى ان
 في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسميائهم وقوله وتعرفهم فى لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس
 السبع الشاة فيكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطره ولا يعرف
 له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي وايامه عن النبى صلى الله عليه وسلم لم يقوله ان في

أمتي لحدّثين وان مرانهم ويسمى ذلك أيضا النفث في الروح • والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال أهل العرفة في قوله تعالى انني هكأن على بينة من ربي • ولوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو اشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال (المسئلة التاسعة) قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله لا علم لنا الا ما علمنا وقوله الرحمن علم القرآن لا يقتضي وصف الله تعالى بأنه معلم لانه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذا لا يقارن الله انه معلم الامع التقييد ولو لا هذا التعارف لمحسن اطلاقه عليه بل هكأن يجب أن لا يستعمل الالفية تعالى لان المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة على ذلك لاحد الله تعالى • قوله تعالى (قالوا

سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم انيهم باسمائهم فلما أنبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون) اعلم ان الذين اعتقدوا ان الملائكة انما بالعبودية في قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا خطأ هم في ذلك السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطأهم بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين (الاول) انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالهجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لانهم قالوا اننا لا نعلم الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه (الثاني) ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فهكأنهم قالوا انك اعلمتنا انهم يفسدون في الارض وبفسكون الدماء فقلنا انك اتجعل فيها من يفسد فيها وأما هذه الاسماء فالك ما علمتنا كيفيته فكيف نعلمها وهنا مسائل (المسئلة الاولى) اخرج أصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة لله تعالى وقالت المعتزلة المراد انه لا علم لنا الا من جهته انما بالتعليم وانما ينصب الدلالة والجواب التعليم عبارة عن تفصيل العلم في الغير كالسويد فانه عبارة عن تفصيل السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن فائدة الامر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط واتقى المانع ولذلك يقال علمته فانه علم والامر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لانا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر فعل العبد فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وانه يناقض قوله لا علم لنا الا ما علمتنا (المسئلة الثانية) اخرج أهل الاسلام بهذه الآية على انه لا سبيل الى معرفة الغيبات الا بتعليم الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وقوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارضى من رسول وللنجم أن يقول للمعتزلي اذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندى حركات النجوم دلائل خلقها الله تعالى على احوال هذا العالم فاذا استدلت بها على هذه الاحوال كان ذلك أيضا بتعليم الله تعالى ويعكس ان يقال أيضا ان الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلان يعجز عنه أحدنا كان أولى (المسئلة الثالثة) العلم من صفات المبالغة التامة في العلم والمبالغة التامة لا تصحق الا عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا هو سبحانه فلا جرم ليس العلم المطلق الا هو فلذلك قال انك انت العليم الحكيم على سبيل الحصر (المسئلة الرابعة) الحكيم يستعمل على وجهين (أحدهما) بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات وعلى هذا التفسير نقول انه تعالى حكيم في الازل (والآخر) انه الذي يكون فاعلا لما لا اعتراض لاحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل فلا نقول انه حكيم في الازل والا قرب ههنا ان يكون المراد هو المعنى الثاني والالزام التكرار فكان الملائكة قالت انت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم آدم وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه وعن ابن عباس ان مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذي حكم يجعل خليفة في الارض (المسئلة الخامسة) ان الله تعالى لما أمر آدم عليه السلام بان يخبرهم عن اسماء الاشياء وهو عليه السلام أخبرهم بها فلما أخبرهم بها قال سبحانه لهم

عند ذلك لهم الم اقل اكرم انى أعلم غيب السموات والارض والمراد من هذا الغيب انه تعالى كان عالما باحوال
 ادم عليه السلام قبل ان خلقه وهذا يدل على انه سبحانه يعلم الاشياء قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان
 مذهب هشام بن الحكم في انه لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها فان قيل الايمان هو العلم بقوله يؤمنون بالغيب
 يدل على ان العبد قد يعلم الغيب فكيف قال ههنا انى أعلم غيب السموات والارض والاشهار بان علم الغيب
 ليس الاى وان كل من سواى فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله الذين يؤمنون بالغيب أما
 قوله واعلم ما تدون وما كنتم تكفون ففيه وجوه (أحدها) ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضى
 الله عنهم ان قوله واعلم ما تدون اراد به قوله سمعتموهما من يفسد فيها وقوله وما كنتم تكفون اراد به
 ما امرت ابلis في نفسه من الكبر وان لا يسجد (وثانيها) انى أعلم ما لا تعلمون من الامور الغائبة والاسرار
 الخفية التى يظن فى الظاهر انه لا مصلحة فيها ولكنى لعلى بالامر بالمغيبه أعلم ان المصلحة فى خلقها (وثالثها)
 انه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا اليكن ماشاء فلن يخلق ربنا خلقا الا كما أكرم عليه منه
 فهذا الذى كنتموا ويجوز ان يكون هذا القول سراً سره بينهم فابدا بعضهم لبعض وأمره عن غيرهم فكان
 فى هذا الفعل الواحد ابداء وكنهان (ورابعها) وهو قول الحكماء ان الاقسام خمسة لان الشئ اما ان يكون
 خيرا محضاً او شراً محضاً او مختزلاً على تقدير الامتزاج فاما ان يعتدل الامر ان يكون الخير غالباً او يكون
 الشر غالباً اما الخير المحض فالحكمة تقتضى ايجاده واما الذى يكون الخير فيه غالباً فالحكمة تقتضى ايجاده
 لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة الى
 ما يحصل منهم من الخيرات فقوله انى أعلم غيب السموات والارض فأعرف ان خيرهم غالب على هذه الشرور
 فاقضت الحكمة ايجادهم وتكوينهم (المسئلة السادسة) اعلم ان فى هذه الآية خوافاً عظيماً وقرعاً عظيماً
 أما الخوف فلانه تعالى لا يخفى عليه شئ من احوال الصمائر فيجب أن يجتهد المرء فى تصفية باطنه وان لا
 يكون بحيث يترك المعصية لاطلاع الخلاق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والاعخبار مؤكدة لذلك
 (أحدها) روى عدى بن حاتم انه عليه السلام قال يؤتى بناس يوم القيامة فيؤمرهم الى الجنة حتى اذا دنوا
 منها وجدوا رايحتهم وانظروا الى قصورها والى ما اعد الله لاهلها فودوا ان اصرفوهم عنها لانصيب لهم فيها
 فيرجعون عنها بحسرة ما رجع أحد بمثلها ويقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان تريننا ما ريتنا من نوابك
 وما اعدت فيها الا ويا انك كان اهون علينا فنودوا ذل اوردت لكم كنتم اذا خلوتهم بارزتموني بالعظام
 واذا القيمت الناس لقيتهم بالحجة مخبتين تراون الناس بخلاف ما تنفرون عليه فى قلوبكم هبتم الناس
 ولم تهابوني اجلتم الناس ولم تجلوني تركتم المعاصى للناس ولم تترسوا بها لاجلى كنت اهون الناظرين
 عليكم فاليدوم اذيقكم آليم عذابى مع ما حرمتكم من النعيم (وثانيها) قال سليمان بن على لحييد الطويل
 عظمى فقال ان كنت اذا عصيت الله خالسا ظننت انه يراد فقد اجترأت على أمر عظيم وان كنت ظننت
 انه لا يراد لقد كفرت (وثالثها) قال حاتم الاصم طهر نفسك فى ثلاثة احوال اذا كنت عاملاً بالجوارج
 فاذا كر نظرت الله اليك واذا كنت قاتلاً فاذا كر سمع الله اليك واذا كنت ساكناً عاملاً بالضمير فاذا كر علم الله
 بك اذ هو يقول انى معك اجمع وأرى (ورابعها) اعلم انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكمة الله تعالى
 فالملائكة وقع نظره على الفساد والقتل فاستحقوا البشرى ووقع نظره على طاعة ابلis فاستعظموا اما
 علام الغيوب فانه كان عالماً بانهم وان اؤا بالفساد والقتل لى كنهم سيئون بعده يقولهم ربنا ظلمنا أنفسنا
 وان ابلis وان اتى بالطاعات لكنه سيأتى بعدها بقوله انا خير منه ومن شأن العاقل ان لا يعتمد على ما يراه
 وان يـون ابدى الخوف والوجل فقوله سبحانه انى أعلم غيب السموات معناه أنا الذى أعرف الظاهر
 والباطن والواقع والمتوقع واعلم أن من تزونه عابداً مطيعاً سـبـكـفـرويه بعد عن حضرتى ومن تزونه
 فاسقاً بعد اسـبـقـرب من خدمتى فالخلق لا يـكـنهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتسرلهم أن
 يـفـرقوا استنار المجز فانهم لا يحيطون بشئ من علمه ثم انه سبحانه حقق من علم الغيب وبجز الملائكة ان

لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسلا الله معصومون لقوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالانه فلما لم يكن
 ابليس كذلك وجب أن لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بأمرين (الاول) ان الله
 تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يقتضي اخراج ما لولاه لدخل أو لصح دخوله وذلك يوجب كونه
 من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال واذا قال ابراهيم وابراهيم وقومه اني براه
 عما تعبدون الا الذي فطرني وقال لا يسمعون فيها اقوا ولا تانموا الا قيسلا سلا سلا ما وقال لا تأكلوا
 أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض وقال وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ وأيضا
 فلانه كان جنه واحدا بين الالوف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله فسجدوا ثم استثنى هو منهم استثناء
 واحد منهم لا نأقول كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل فذلك انما يبصر اليه عند الضرورة
 والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد على العمومات فلو جعلناه من الملائكة
 لم يخصه بهس ما عولم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة لم نأجل الاستثناء على الاستثناء
 المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات أكثر في كتاب الله تعالى من حل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان
 قولنا أولى وأيضا فلا استثناء مشتق من الشيء والصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل
 والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه وأما قوله انه جنى واحد بين الملائكة فنقول
 انما يجوز اجراء احكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقط العبارة غير ملتفت اليه أما اذا كان معظم
 الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجوز اجراء حكم غيره عليه (الحجة الثانية) قالوا لم يكن ابليس من
 الملائكة لما كان قوله واذا قلنا للملائكة اسجدوا لا دم متناولا له ولولم يكن متناولا له لاستحال أن يكون
 تركه للسجود ابا واستبكارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصلت هذه الامور علمنا ان ذلك
 الخطاب يتناوله ولا يتناول ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن من الملائكة الا انه نشأ
 معهم وطالت مخالطتهم والتصميم فلا جرم يتناول ذلك الخطاب وأيضا فلم لا يجوز أن يقال انه وان
 لم يدخل في هذا الامر ولكن الله تعالى أمر بالسجود بلفظ آخر ما حكا في القرآن بدليل قوله ما منعك أن لا
 تسجد اذا أمرتك لا نأقول أما الاول فجوابه ان المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ولهذا قلنا في أصول الفقه
 ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين وأيضا نشأ في أصول الفقه
 وبين ابليس والمسلم تمنع اقتصار اللفظ على ابليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة وأما الثاني
 فجوابه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلما ذكر قوله أبي واسم تكبر عقيب قوله واذا قلنا للملائكة
 اسجدوا لا دم أشعر هذا التعقيب بأن هذا الأباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة أمر
 آخر فهذا ما عندي في الجانبين والله أعلم بحقائق الامور (المسئلة الرابعة) اعلم ان جماعة من أصحابنا يحتجون
 بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على ان آدم أفضل من الملائكة فرأينا ان نذكر ههنا هذه
 المسئلة فنقول قال أكثر أهل السنة الانبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من
 الانبياء وهو قول جمهور الشيعة وهذا القول اختيار القاضى أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي
 عبد الله الحلبي من فقهاءنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين أما القائلون بأن الملائكة أفضل من
 البشر فقد احتجوا بأمر (أحدها) قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله يسجدون
 المليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الآية من وجهين (الاول) انه ليس المراد من هذه العندية
 عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الآية
 واردة في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا غيرهم ولما قلنا ان يقول انه
 تعالى أثبت هذه العندية في الآخرة لا في الحاد المؤمنين وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر وأما في الدنيا
 فقال عليه الصلاة والسلام حاكما عنه سبحانه أنا عند المنكسرة فلوهم لاجلي وهذا أكثر اشعارا بالتعظيم لان
 هذا الحديث يدل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرة فلوهم وما احتجوا به من الآية يدل على ان الملائكة

عند الله تعالى ولا شك ان كون الله تعالى عند العبد أدخل في التعظيم من كون العبد عند الله تعالى (الوجه الثاني) في الاستدلال بالآية ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب أن لا يستكبروا ولو كان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا أراد أن يقر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول الملوكة لا يستكبرون عن طاعتي فن هؤلاء المساكين حتى يتزددوا عن طاعتي وبالجملة فعلوم ان هذا الاستدلال لا يثبت الا بالاقوى على الاضعف ولقاتل أن يقول لانتزاع في ان الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على اجرام السموات والارض وأنهم من الهرم والمرض وطول أعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة والبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في أمرع الاحوال في المرض والهرم وأنواع الاوقات أولى أن لا يتزددوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ولانتزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما التزاع في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك أكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه من دليل مع ان المتبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه (وثانيها) انهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر فتكون أكثر ثوابا من عبادات البشر وانما قلنا انها أشق لوجوه (أحدها) ان مبلغهم الى التزدد أشد فتكون طاعتهم أشق انما قلنا ان مبلغهم الى التزدد أشد لان العبد السليم من الآفات المستعنى عن طلب الحاجات يكون أميل الى النعم والامتداد من المفهوم وفي الحاجات فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالقاء اليه ولهذا قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاههم الى البر اذا هم بشرككون ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواقع التنزه والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال أسباب التمتع لهم أبدام خلقوا مشغولون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلبثون الى زعيم الجنان والذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفرع العظيم وكأنه لا يقدر أحد من بني آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام فانه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله وكلا منها رغدا حيث شئتما ثم منع من ثمرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم أشق من طاعات البشر (وثانيها) ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع آخر كالاتقال من بستان الى بستان أما الإقامة على نوع واحد فانما توارث المشقة والملافة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاحزاب والاعشار والافخاص ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه يسبحون الايل والنهار لا يفترون وقال وانما نحن الصافون وانما نحن المسبحون واذا كان كذلك فكانت عباداتهم في نهاية المشقة اذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل الاعمال أحجزها أي أشقها وقوله لعائشة رضي الله عنها انما أجرك على قدر نصبك والقياس أيضا يقتضي ذلك فان العبد كلما كان محمله المشاق لاجل رضاه مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم ولقاتل أن يقول على الوجهين هب ان مشقتهم أكثر فلم قلتم يجب أن يكون ثوابهم أكثر وذلك لاننا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يتحمل بعض ذلك ثم انما نقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل منه ومن أمثاله بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم انهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن أحد من الانبياء والاوصياء مع اننا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب لا تحصل الا ببناء على الدوام والقصود فلعل الفعل الواحد يأتى به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق أحدهما ثوابا عظيما والاخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لما ان اخلاص أحدهما أشد وأكثر من اخلاص الثاني فاذا كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت في الفضل

ثم نقول لان لم ان عبادات الملائكة أشق أما قوله في الوجه الاول السموات كالبساتين التزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بأن الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة أشق من الاتيان بها في المواضع الرديئة أكثر ما في الباب أن يقال انه قد يسهل له أسباب التسليم فامتناعه عنهم مع تبهؤ حاله أشق وأكثفه معارض بمان أسباب البلاء مجمعة على البذر ثم انهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والآفات عن الخضوع له والمواظبة على عبوديته وذلك أدخل في العبودية وذلك ان الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصبروا حدة منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص فلا ذكره بالعبادة كسأولى أما قوله والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة قلنا هذا معارض بوجه آخر وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صارت أعمالهم الجبورين على الشيء الذي لا يقدرون على خلافه على ما قبل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينهي عن الوصال في الصوم وقال أفضل الصوم صوم داود عليه السلام وهو أن يصوم يوما ويفطر يوما (وثانها) قالوا عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل بيان انها أدوم قوله سبحانه وتعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كانت أعمالهم مساوية لأعمال البشر لكانت طاعاتهم أدوم وأكثر فكيف ولا نسبة لهم كل البشر الى عمر الملائكة على ما تقدم يانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الآية سؤال روى في شعب الإيمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال قلت لعبد الله رأيت قول الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاء عمل الملائكة رسلا أفلا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح وأيضا قال أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين فكيف يكونون مشغولين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالنفس لا يمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الأعمال وأقول لقائل أن يقول الاشتغال بالنفس انما يمنع من الكلام لأن آلة النفس غير آلة الكلام أما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الآلة الواحدة محال (والجواب الاول) أي استبعاد في أن يخلق الله تعالى لهم السنة كثيرة يسبحون الله تعالى بينهم ويلعنون أعداء الله تعالى بالعباد بالعباد (والجواب الثاني) اللعن هو الطرد والتبديد والتسبيح هو الخوض في ثناء الله تعالى ولا شك أن ثناء الله يستلزم تبديدا من اعتقاده في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه (والجواب الثالث) قوله لا يفترون معناه انهم لا يفترون عن العزم على ادائه في أوقاته الملائكة به كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفترون عنها الا يراد به انه أبدا مشغول بها بل يراد به أنه مواظب على العزم أبدا على أدامتها في أوقاتها واذ ثبت أن عباداتهم أدوم وجب أن تكون أفضل (أما أولا) فلان الادوم أشق فيكون أفضل على ما سبق تقريره في الجملة الثانية (وأما ثانيا) فلقوله عليه السلام أفضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم هم أطول العباد أعمارا وأحسنهم أعمالا فوجب أن يكونوا أفضل العباد ولانه عليه السلام قال الشيخ في قومه كالنبي في أمته وهذا يقتضي أن يكونوا في البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر ولقائل أن يقول ان نوحا عليه السلام وكذلك القسمان وكذا الخضر كانوا أطول عمرا من محمد صلى الله عليه وسلم لم فوجب أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الامة من هو أطول عمرا واشد اجتهادا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه أبعد في الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى والحقيق فيه ما بيننا ان كثرة الثواب انما تحصل لامر يرجع الى الدواعي والقصد فيعوز أن تكون الطاعة القلبية تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا (ورابها) انهم اسبق السابقين في كل العبادات لا خصله من خصال الدين الا وهم أئمة مقتدون فيها بل هم المنشئون العاصرون اطرق الدين والسبق في العبادة جهة تفضيل وتعظيم (أما أولا) فبالاجماع (وأما ثانيا) فلقوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون (وأما ثالثا) فلقوله عليه السلام

من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة فهذا يقتضى أن يكون قد حصل للملائكة
من الثواب كل ما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التى استحقوها بأفعالهم التى أتوا بها قبل خلق البشر
ولقائل أن يقول فهذا يقتضى أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم لانه أول من
سن عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة الله تعالى الى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع
باطل ما ذكره والتحقيق فيه ما قدمناه ان كثرة الثواب تكون باحرير رجوع الى التوبة فيجوز أن تكون زيادة المتأخر
اصح فيستحق من الثواب اكثر ما يستحقه المتقدم (وخامسها) ان الملائكة رسل الى الانبياء والرسول أفضل
من الامة فالملائكة أفضل من الانبياء * أما ان الملائكة رسل الى الانبياء فلقوله تعالى علمه شديد القوى
وقوله نزل به الروح الامين على قلبك * وأما ان الرسول أفضل من الامة فبالقيام على ان الانبياء من البشر
أفضل من أمهم فكذلك ههنا فان قيل العرف ان السلطان اذا أرسل واحدا الى جيع عظيم ليكون حاكما فيهم
ومتوليا لأمورهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع اما اذا أرسل واحدا الى واحد فقد لا يكون
الرسول أشرف من المرسل اليه كما اذا أرسل واحدا من عبده الى وزيره في مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك
العبد أشرف من الوزير قلنا لكن جبريل عليه السلام مبعوث الى كافة الانبياء والرسول من البشر فلزم على
هذا القانون الذى ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم واعلم ان هذه الجملة ~~هي~~
تقريرها على وجه آخر وهو ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاءل الملائكة رسلا هم لا يخلو الخيال من أحد
أمرين أما أن يكون الملك رسولا الى ملك آخر أو الى واحد من الانبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين
فالملك رسول وأمرته رسل وأما الرسول البشرى فهو رسول لكن أمرته ليسوا برسل والرسول الذى كل أمرته
رسل أفضل من الرسول الذى لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة ولان ابراهيم عليه
السلام كان رسولا الى لوط عليه السلام فكان أفضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا الى الانبياء الذين
كانوا في عسكره وكان أفضل منهم فكذلك ههنا ولقائل أن يقول الملك اذا أرسل رسولا الى بعض النواحي
فقد يكون ذلك لانه جعل ذلك الرسول حاكما عليهم ومتوليا لأمورهم ومتصرفا في أحوالهم وقد لا يكون
لانه يعينه اليهم ليضربهم عن بعض الامور مع انه لا يجبرهم حاكما عليهم ومتوليا لأمورهم فالرسول في القسم
الاول يجب أن يكون أفضل من المرسل اليه أما في القسم الثاني فظاهر انه لا يجب أن يكون أفضل
من المرسل اليه فالانبياء المبعوثون الى أمهم من القسم الاول فلا جرم ~~كانوا~~ أفضل من الامم فلم قلتم
ان بعثة الملائكة الى الانبياء من القسم الاول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الانبياء (وسادسها)
ان الملائكة أتت من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما انهم أتت فلازم من مبروتون عن الزلات
وعن الميل الى الان خوفهم دائم واشفاقهم دائم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهم
من خشيتهم مشفقون والخوف والاشفاق يتأفان العزم على المعصية وأما الانبياء عليهم السلام فهم
مع انهم أفضل البشر ما خلا لاكل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما نام أحد
الاعصى أو هم بمعصية غير يحيى بن زكريا عليه السلام فثبت ان تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل
من البشر لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم فان قيل ان قوله ان أكرمكم عند الله أتقاكم خطاب
مع الآدميين فلا يتناول الملائكة وأيضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل
تحقق التقوى في حقهم (والجواب) عن الاول ان ترتيب الكرامة على التقوى يدل على ان الكرامة معاللة
بالتقوى بحيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر (وعن الثاني) لان عدم الشهوة في حقهم لكن
لا شهوة لهم الى الاكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم
والترفع وهذا قالوا لتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى
ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم ولقائل أن يقول الحديث الذى ذكرتم يدل على ان يحيى عليه
السلام كان أتقى من سائر الانبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل

بالاجماع فعلنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل (وتحقيقه) ما قدمنا من المحتمل أن يكون انسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما يستحق به مائة جزء من الثواب وانسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فينبأ بل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب فيبقى له تسعة مائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الانسان الذي لم تصدر المعصية عنه قط وأيضا فلا نسلم ان تقوى الملائكة أشد وذلك لأن التقوى مشتق من الوفاة والمقتضى للمعصية في حق بني آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر قوله ان الملائكة لهم شهوة الرئاسة فلنا هذا لا يضربنا وذلك لان هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضا وقد حصلت لهم أنواع أخر من الشهوات وهي شهوة البطن والفرج وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر في بني آدم فوجب أن تكون تقوى المتقين منهم أشد (وسايرها) قوله تعالى ان يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال ان قوله تعالى ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التأكيد لا قول ومثل هذا التأكيد انما يكون بذكر الأفضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا البواب ولقائل أن يقول هذه الآية ان ذات فاعنا يدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وإبراهيم عليهم الصلاة والسلام وبالجمله فلو ثبت لهم ان المسيح أفضل من كل الانبياء كان مقصودهم حاصلًا فاما اذ لم يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لاسيما وقد أجمع المسلمون على ان محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحدا من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وإبراهيم عليهما السلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الا الواو والعطف والواو للجمع المطلق فيبدل على ان المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما أن يدل على ان الملائكة أفضل من المسيح فلا وما الامثلة التي ذكرناها فنقول المثال لا يكفي في اثبات الدعوى الكليّة ثم ان ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ما أعاني على هذا الامر زيد ولا عمر وهذا لا يفيد كون عمر أفضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آتين البيت الحرام وما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه اذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بقولنا ان العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الثاني المباعدة بهذه المباعدة انما عرفنا هاهنا الطريق لامن مجرد اللفظ فهنا في الآية انما يعلم ان نعرف ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المباعدة لوعرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين أفضل من المسيح وحينئذ تتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وانه باطل سلمنا انه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التفاوت في كل الدرجات بل في بعض دون أخرى بانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمته القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان أكمل من القاضي في بعض الامور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضي في العلم والزهو والخضوع لله تعالى اذا ثبت هذا فنقول بوجهه وذلك لان الملك أفضل من البشر في القدرة والبطش فان جبريل عليه السلام قطع مدائن لوط والبشر لا يقدر على شيء من ذلك فلم قلنا ان الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتتمام التحقيق فيه ان الفضل يختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفاً بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافيها وإذا كان هذا الكلام ظاهرا جليا كان حل كلام الله تعالى عليه مخرجا له عن الفائدة أما انصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتردد وترك العبودية فالتنصاري لما

شاهدوا من المسيح عليه السلام احبا الموق و ابراه الاكه والابرص أخرجوه عن العبودية بسبب هذا القدر
من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبودية بل ولا الملائكة
المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والارضين وعلى هذا
الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على ان الملك افضل من البشر في الشدة والبطش لكنهم لا يدل البتة على انه افضل
من البشر في كثرة الثواب أو يقال انهم انما ادعوا الهيته لانه حصل من غير أب فقبل لهم الملك ما حصل من
أب ولا من أم فكانوا أعجب من عيسى في ذلك مع انهم لا يستنكفون عن العبودية فان قيل في الآية ما يدل
على ان المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لافي القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم
بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم
مقربين علمنا ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لافي الشدة والبطش قلنا ان كان
مقصودك من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا
باطل لان تخصيص الشيء بالذکر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودك انه تعالى لما وصفهم بكونهم
مقربين وجب أن يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل أيضا لاحتمال أن يكون المسيح والمقربون مع
اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة بتباينون بأمر آخر فيه يكون المراد بيان التفاوت في تلك الامور
(سؤال آخر) وهو اننا نقول بوجوب الآية فنسلم ان عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة في الفضل فلم
قلتم انه دون كل واحد من الملائكة في الفضل (سؤال آخر) له تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع أقوام
اعتقدوا ان الملك افضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله وهو أهون عليه
(وثامنها) قوله تعالى حكاية عن ابليس ما نها كما وبكا عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من
الخالدين ولولم يكن مقتررا عند آدم وحواء عليهم ما السلام ان الملك افضل من البشر لم يقدر ابليس
على أن يغتره ما بذلك ولا كان آدم وحواء عليهم ما السلام يغتران بذلك واقائل أن يقول هذا قول ابليس
فلا يكون حجة ولا يقال ان آدم اعتقد صحة ذلك والامساغرتوا بعتقاد آدم حجة لانهما لم يعلم عليه
السلام اخطأ في ذلك تمالان الزلة جائزة على الانبياء أولانه ما كان نبيا في ذلك الوقت وأيضا به انه حجة لكن
آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ما
صار نبيا وأيضا به ان الآية تدل على ان الملك افضل من البشر في بعض الامور المرغوبة فلم قلت انها تدل
على فضل الملك على البشر في باب الثواب وذلك لانه لا نزاع ان الملك افضل من البشر في باب القدرة والقوة
وفي باب الحسن والجمال وفي باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان
الملائكة خلقتوا من الانوار و آدم مخلوق من التراب فلعلى آدم عليه السلام وان كان افضل منهم في كثرة
الثواب الا انه رغب في أن يكون مساويا لهم في تلك الامور التي عدناها فكان التغرير حاصل من هذا
الوجه وأيضا فقوله الا أن تكونا ملكين يحتمل أن يكون المراد الا أن تنقلبا ملكين فحينئذ يصح استدلالكم
ويحتمل أن يكون المراد ان النهى يختص بالملائكة والخالدين دونكما وهذا كما يقول أحدنا لغيره ما نهيت
أنت عن كذا الا أن تكون فلانا ويكون المعنى ان المنهى هو فلان دونك ولم ير ذا الا أن ينقلب فيصير فلانا
ولما كان غرض ابليس ايقاع الشهية بهما فنأوكدا الشهية ايهام انهم لم ينهيا وانما المنهى غيرهما وأيضا
فهو ان الآية تدل على ان الملك افضل من آدم فلم قلت انها تدل على ان الملك افضل من محمد وذلك لان
المسلمين أجمعوا على ان محمدا افضل من آدم عليهما السلام ولا يلزم من كون الملك افضل من المفضول كونه
افضل من الافضل (وتاسعها) قوله تعالى قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول
لكم انى ملك ولقائل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم انى ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي
يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه (الأول) وهوان الكفار طال بؤ بالامور العظيمة فموضعود السماء
ونقل الجبال واحضار الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة

(الثاني) ان قوله قل لا أقول لكم عندى خزانة الله هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا أعلم الغيب يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله ولا أقول لكم انى ملك معناه والله أعلم وكما لا ادعى القدرة على كل المقدورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا ادعى قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم (الثالث) قوله ولا أقول لكم انى ملك لم يرد به نفي الصورة لانه لا يفيد الغرض وانما نفي أن يكون له مثل مالهم من الصفات وهذا يكفي في صدقه أن لا يكون له مثل مالهم ولا تكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فان عدم الاستواء في الكل غير وحصول الاختلاف في السبيل غير (وعاشرها) قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاول أن يكون هذا التشبيه واقعا في السيرة لا في الصورة لانه قال ان هذا الاملاك كريم فشبهم بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرس على طلب المشتهى وثابت ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل الى المحرمات فدللت هذه الآية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر ولقائل أن يقول ان قول المرأة فذلكم الذى لمتنى فيه كالصريح في ان مراد النساء بقولهن ان هذا الاملاك كريم تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقه انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا يناسب شدة عشقه له سيما ان المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الاعراض عن المشتهيات فلم قلت يجب أن يكون يوسف أقل ثوابا من الملائكة وذلك لانه لا نزاع في ان عدم التفات البشر الى المطاعم والمناكح أقل من عدم التفات الملائكة الى هذه الاشياء ~~لكن~~ لم قلتم ان ذلك يوجب الزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا بأن كل من كان أقل معصية وجب أن يكون أفضل فقد سبق الكلام عليه (الحجة الحادية عشر) قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون أو من عداهم ولا شك ان المكلفين أفضل من غيرهم أما المكلفون فهم أربعة أنواع الملائكة والانس والجن والشياطين ولا شك ان الانس أفضل من الجن والشياطين فلو كان أفضل من الملك أيضا لزم حينئذ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فائدة بل كان ينبغي أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا وما لم يقل ذلك علمنا ان الملك أفضل من البشر ولقائل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على انه ليس أفضل من الباقي الا بواسطة دليل الخطاب وأيضا فهم ان جنس الملائكة أفضل من جنس بنى آدم ~~لكن~~ لا يلزم من كون أحد المجموعتين أفضل من المجموع الثانی أن يكون كل واحد من أفراد المجموع الاول أفضل من أفراد المجموع الثانی فانما اذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوى مائة دينار وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوى مائتي دينار والتسعة الباقية يساوى كل واحد منهم ديناراً فالجموع الاول أفضل من المجموع الثانی الا انه حصل في المجموع الثانی واحد هو أفضل من كل واحد من أفراد المجموع الاول فكذلك ههنا وأيضا فقوله وفضلناهم يجوز أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية وهي قوله ولقد كرمنا بنى آدم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومن زيد الذكاء والقدرة على الاعمال الجيدة والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فنحن نسلم ان الملك أزيد من البشر في هذه الامور ولكن لم قلتم ان الملك أكثر ثوابا من البشر وأيضا فقوله خلق السموات بغير عمد ترينها لا يقتضى أن يكون هنالك عمد غير مرقى وكذلك قوله تعالى ومن يدع مع الله الها أكثر لا برهان له به يقتضى أن يكون هنالك اله آخر له برهان ~~فكذلك ههنا~~ (الحجة الثانية عشر) الانبياء عليهم السلام ما استغفروا لاحد الا بدوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظننا انفسنا وقال نوح عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي ولبن دخيل بيتي مؤمنا

وقال ابراهيم عليه السلام رب اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال اغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر أما الملائكة فأنهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكايه عنهم فاعفوا للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين آمنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤوا في ذلك بأنفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه الصلاة والسلام ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وهذا يدل على ان الملك أفضل من البشر واقابل أن يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وان البشر قد صدرت الزلات عنهم لكننا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كما نذر عاصط عنوا فيه -م بقولهم -م أتجعل فيها من يفسد فيها (الحجة الثالثة عشر) قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم فدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم أفضل من البشر لوجهين (الاول) أنه تعالى جعلهم حفظه لبني آدم والحفاظ لا يكف من العصية لا بد وان يكون أبعد عن الخطأ والزال من المحفوظ وذلك يقتضي كونهم أبعد عن المعاصي وأقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل (والثاني) انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي وذلك يقتضي أن يصح كون قولهم -م أولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر أعظم حالهم لكان الامر بالعكس ولقائل أن يقول أما قوله الحفاظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يוכל بعض عبيده على ولده ولا يلزم أن يكون الحفاظ أشرف من المحفوظ هناك أما قوله جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون حالا من المشهود عليه (الحجة الرابعة عشر) قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الخلق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى في الانبياء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أولى في هذا المقام ثم كما انه سبحانه بين عظمة ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فكذلك بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ولقائل أن يقول كل ذلك يدل على انهم -م أزيد حالا من البشر في بعض الامور فلم لا يجوز أن تكون تلك الحالة هي قوتهم وشدهم وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم أكرم عند السلطان من ولده فكذا ههنا (الحجة الخامسة عشر) قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فين تعالی أنه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء ثم بدأ بنفسه ونفى بالملائكة وثبت بالكتب وربع بالرسول وكذا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديس في الذكريدل على التقديم في الدرجة ويدل عليه أن تقديم الادون على الاشرف في الذكريدل على قربهم من الله فوجب أن يكون قبيحا شرعا ما انه قبيح عرفا فلان الشاعرفال

عميرة وتدع ان تجهزت غاديا • كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

قال عربن الخطاب لو قدمت الاسلام لاجرتك ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعاوية وهذا يدل على ان التقديم في الذكريدل على مزيد الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب أن يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فثبت أن تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل ولقائل أن يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو فالواو لا تفيد الترتيب وان كان على التة -م على التقديم في الذكريدل على التقديم في التقديم سورة ثبت على سورة قل هو الله أحد (الحجة

السادسة عشر) قوله تعالى ان الله وملائكته يمشون على النبي فجعل صلوات الملائكة كانه شريف النبي
 صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على **ككون الملائكة أشرف من النبي** صلى الله عليه وسلم ولقائل أن يقول
 هذا يتقضى بقوله يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه فاحرص المؤمنون بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين أفضل
 من النبي عليه السلام فكذلك في الملائكة (الحجة السابعة عشر) ان تكلم في جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم
 فنقول ان جبريل عليه السلام أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة
 عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من
 صفات الكمال (أحدها) كونه رسولا لله (وثانيها) **ككونه كريما على الله تعالى** (وثالثها)
 كونه ذا قوة عند الله وقوته عند الله لا تكون الاقوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره (ورابعها)
 كونه مكينا عند الله (خامسها) كونه مطاعا في عالم السموات (سادسها) كونه أميناً في كل الطاعات
 مبرأ عن أنواع الخيانات ثم انه سبحانه وتعالى بعد ان وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العلية وصف
 محمداً صلى الله عليه وسلم بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمداً مساوياً لجبريل عليه السلام في صفات
 الفضل أو مقارناً لكان وصف محمداً بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات نقصاً من منصب محمداً
 صلى الله عليه وسلم وتحقيراً لثأنه وابطالاً لحقه وذلك غير جائز على الله فدل ذلك على انه ليس لمحمداً صلى
 الله عليه وسلم عند الله من المنزلة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل
 وبين محمد عليهما ما السلام في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز أن يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة
 له مد لجبريل عليه ما السلام فلذلك قوله ولقد رآه بالأفق المبين يطل ذلك ولقائل أن يقول انا توافقنا
 جميعاً على انه قد كان لمحمداً صلى الله عليه وسلم فضائل أخرى سوى كونه ليس بمجنون وان الله تعالى ما ذكر شيئاً
 من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذا ندم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع
 واذا ثبت أن لمحمداً عليه السلام فضائل سوى الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز أن يقال ان محمداً عليه
 السلام بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة ههنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه
 كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمداً صلى الله عليه وسلم أيضاً بصفات ست
 وهي قوله يا أيها النبي انا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه ومراجياً منه امره فافعال وصف الاول
 كونه نبياً والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهداً والرابع كونه مبشراً والخامس كونه نذيراً والسادس
 كونه داعياً الى الله تعالى باذنه والسابع كونه مراجياً والثامن كونه منيراً وبالجملة فافراداً أحد الشخصين
 بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني (الحجة الثامنة عشرة) الملك اعلم من البشر
 والاعلم أفضل فالملك أفضل انما قلنا ان الملك اعلم من البشر لان جبريل عليه السلام كان معلماً لمحمداً عليه
 السلام بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم وأيضاً قاله علوم قهتان (أحدهما)
 العلوم التي توصل اليها بالعقول كالمعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه
 السلام ولا لمحمداً صلى الله عليه وسلم لان التقصير في ذلك جهل وهو قادح في معرفة الله تعالى وأما العلم بكيفية
 مخلوقات الله تعالى وما فيها من المجائب والعلم باحوال العرش والكرسي والالواح والقلم والجنة والنار
 وطباق السموات واصناف الملائكة وأنواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل عليه
 السلام أعرف بها لانه عليه السلام أطول عمراً وأكثر مشاهدة لها فكان علمها أكثر واتم (وثانيها) العلوم
 التي لا توصل اليها الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمداً صلى الله عليه وسلم ولا لاسرائيل انبياء عليهم السلام الا من
 جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمداً عليه السلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام وأما جبريل
 عليه السلام فهو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالماً بكل الشرائع الماضية والحاضرة
 وهو أيضاً عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه السلام ما كان عالماً بذلك فثبت أن جبريل عليه السلام
 كان أكثر علماً من محمد عليه السلام واذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين

يعلمون والذين لا يعلمون واقائل أن يقول لانسلم انهم أعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان آدم عليه السلام أكثر علماً منهم بدليل قوله يا آدم أتيتهم باسمائهم ثم ان سلمنا من يد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فان ترى الرجل المتدع محيطاً بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئاً من الثواب فضلاً عن أن يكون ثوابه أكثر وسببه ما بينهم من اراء عليه ان كثرة الثواب انما يتحصل بحسب الاخلاص في الافعال ولم نعلم ان اخلاص الملائكة أكثر (الحجة التاسعة عشر) قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذه الآية دالة على انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى انهم لم يخافوا أمر الله تعالى لما خافوه الابدعاء الالهية لانبئ آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم وقائل أن يقول لا نزاع في نهاية جلالهم أما قوله انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خافوه الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان علومهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبرهون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف الا في هذا المعنى الذي ذكرته لكن لم قلتم ان ذلك يدل على انهم أكثر ثواباً من البشر فان محل الخلاف ليس الا ذلك (الحجة العشرون) قوله عليه السلام رواية عن الله تعالى واذا ذكرني عبدي في ملاذ كرتني في ملاذ خير من ملائته وهذا يدل على ان الملائكة اعلى أشرف وقائل أن يقول هذا خبر واحد وبإضافه هذا يدل على ان ملائكة أفضل من ملائ البشر وملا البشر عبارة عن العوام لاجل الانبياء فلا يلزم من كون الملك أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الانبياء هذا آخر الكلام في الدلائل العقلية واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح السماوية المسماة بالملائكة أفضل من الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها ان شاء الله تعالى (الحجة الاولى) قالوا الملائكة ذواتهم بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لان اسباب العدم للمركب أكثر منها للبسيط ولذلك فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه (الاعتراض عليه) لانهم ان البسيط أشرف من المركب وذلك لان جانب الروحاني أمر واحد وجانب الجسماني أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسم من عالم الاجساد فهو واحد مستجمع للروحاني والجسماني يجب أن يكون أفضل من الروحاني الصنف والجسماني الصنف وهذا هو السرف في ان جعل البشر الاول مسجوداً للملائكة ومن وجبه آخر وهو ان الارواح الملكية مجزئات مفارقة عن العلاني الجسمانية فكان استغراقها في مقامات النورانية عاقها عن تدبير هذا العالم الجسماني أما النفوس البشرية النبوية فانها اقرب الى الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيا في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظم عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محبطة بضبط الجذنين فوجب أن تكون أشرف وأعظم (الحجة الثانية) الجوهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بها والخالي عن منبع الشر أشرف من المبتي به (الاعتراض لاشك) ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق ادل على الاخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من العوائق والموانع وذلك يدل على ان مقام البشر في المحبة اعلى وأكمل وأيضاً فالروحانيات لما طاعت خالقها لم تكن طاعتها وجبة قهر الشياطين الذين هم أعداء الله أما الارواح البشرية لما طاعت خالقها لم تكن تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعتهم اكمل وأيضاً في الظاهر ان درجات الروحانيات حين قات لا علم لنا الا ما علمنا **ك**م من درجاتهم حين قات تجعل فيها من يفسد فيها وما ذاك الا بسبب الانكسار الحاصل من الزلّة وهذا في البشر أكل ولهذا قال عليه السلام حكايه عن ربه تعالى لاثنين المذنبين احب الى من زجل المسجين (الحجة الثالثة) الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكناً بالاجب انواعها التي في اشخاصها فقد خرج الى الفعل

والانبياء ليسوا كذلك ولهذا قال عليه السلام اني لاستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة قل لا أدري ما يفعل بي ولا بكم ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بال فعل التام أشرف مما بالقوة (الاعتراض) لانهم انما بالفعل التام فلعلها بالقوة في بعض الامور ولهذا قيل ان تحريكها بالافلاك لاجل استخراج التعقلات من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة اليها كالتحريكات العارضة للارواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة الى الفعل (الحجة الرابعة) الروحانيات ابدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك (الاعتراض) المقدمتان ممنوعتان اليمن ان الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بعبادتها فهي محدثة سلمنا ذلك فلان سلم ان الارواح البشرية حادثة بل هي عند بعضهم ازلية وهؤلاء قالوا هذه الارواح كانت سرمدية موجودة كالازلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم الا ان المبدئ الاول امرها حتى نزلت الى عالم الاجسام وسكنت المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام عشقتها واستحسنتها ففعلت من تلك الازلال اكلها وأشرفها الى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الارواح عن تلك السمكات وهذا هو المراد من باب الحاماة المطوقة المذكورة في كتاب كايلاه تودمنة (الحجة الخامسة) الروحانيات نورانية علوية طييفة والجسمانيات ظلمانية سفلية كنيئة وبدائيه العقول تشهد بان النور أشرف من الظلمة والعلوى خير من السفلى واللطيف أكمل من الكثيف (الاعتراض) هذا كله اشارة الى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لامر رب العالمين على ما قال قل الروح من امر ربي وادعاء الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللاعبين الاول وقد قيل له ما قيل (الحجة السادسة) الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل أما العلم فلان نفاق الحكماء على احاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الامور وايضا فعلومهم فعالية نظرية كلية دائمة وعلوم البشر على الضدي كل ذلك وأما العمل فلانهم مواعظون على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان طعامهم التسبيح وشربهم التقديس والتعبد والتلذذ وانفسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله متجددون من العلائق البدنية غير محجوبين بشئ من القوى الشهوانية والغضبية فابن أحد القسمين من الآخر (الاعتراض) لا نزاع في كل ما ذكرناه الا ان ههنا دققة وهي ان المواعظ على تناول الاغذية اللطيفة لا يلبث بها كما يلبث المبتلى بالجوع اياما كثيرة فالملائكة بسبب مواعظهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في أكثر الاوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر واعل هذا هو المراد من قوله تعالى انما عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابن ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان فان ادراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافي الذم ادراك الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الاطباء ان الحرارة في حمى الدق أشد منها في حمى الغب لكن حرارة الحمى في الدق اذا دامت واستقرت بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة لان كمالها دائمة ولم تحصل لساير الاجسام لانها كانت خالصة عن القوة المستعدة لادراك المجردات فلم يبق شئ من يقوى على تحمل هذه الامانة الا البشر (الحجة السابعة) الروحانيات لهم قوة على تصرف الاجسام وتقلب الاجرام والقوة التي هي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك ترى الحاماة الطليقة من الزرع في بدنها تنفق الحجر وتنشق الصخر وما ذال القوة نباتية فاضت عليهم من جواهر القوى السماوية فطاشت تلك القوى السماوية والروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تغلبها وتصرفها لا يستنقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب بحر يكاتها والسيحاب تعرض وتزول بتصرفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرائع ناطقة بذلك على ما قال تعالى فاقسمت امرا والعقول ايضا الدالة عليه والارواح السفلية ليست كذلك فابن أحد القسمين من الآخر والذي يقال من ان الشياطين التي هي الارواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبقتدير التسليم

فلا نزاع في ان قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكمل ولأن الارواح الطيبة الملكية تصرف قواها الى مناسط
 هذا العالم السفلى ومصالحها والارواح الخبيثة تصرف قواها الى الشرور فإين أحدهما من الآخر
 (الاعتراض) لا يعد أن يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعينة على الاجرام العنصرية
 بالقلب والتصريف بما الدليل على امتناع مثل هذه النفس (الحجة الثامنة) الروحانيات لها اختيارات
 فائضة من أنوار جلال الله عز وجل متوجهة الى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة
 شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانهم مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر
 وميلهم الى الخيرات انما يحصل باعانة الملائكة على ما ورد في الاخبار من ان لكل انسان ملكا يسدده ويهديه
 (الاعتراض) هذا يدل على ان الملائكة كالجواري على طاعتهم والانبياء مترددون بين الطرفين والاختار
 أفضل من الجبر وهذا ضعيف لأن التردد مادام يبقى استعمال صدور الفعل وإذا حصل الترجيح التحق
 بالموجب فكان للانبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل أما الملائكة فهم خيرات بالفعل
 فأين هذا من ذلك (الحجة التاسعة) الروحانيات مخصصة بالهيبة كل وهي السيارات السبعة وسائر
 الثواب والافلاك كالابدان والكواكب كالمحبوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح
 كنسبة الابدان الى الابدان ثم انما علم ان اختلافات أحوال الافلاك مبادئ لحصول الاختلافات
 في أحوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع
 والمقابلة والمقارنة وكذا مناسط الافلاك تارة تصير منطبقه بعضها على البعض وذلك هو الرق في حيث يطل
 عمارة العالم وأخرى ينفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم الى جانب آخر
 فاذا رأيت ان هياكل العالم العلوى مستوية على هياكل العالم السفلى فكذلك ارواح العالم العلوى يجب
 أن تكون مستوية على ارواح العالم السفلى لاسيما وقد دلت المباحث الحكمية والعلوم الفلسفية على
 ان ارواح هذا العالم معلولات لارواح العالم العلوى وكالات هذه الارواح معلولات لالكالات تلك الارواح
 ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكما القطرة الصغيرة
 بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هي الاتمار وهنالك المبدأ والمعاد فكيف يليق القول بادعاء المساواة
 فضلا عن الزيادة (الاعتراض) كل ما ذكرتموه منازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لاننا
 ان الوصول الى اللذيق بعد الحرمان الزمن الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة الا للبشر
 (الحجة العاشرة) قالوا الروحانيات الملكية مبادئ لروحانيات هذا العالم ومعاد لها والمبدأ أشرف
 من ذى المبدأ لأن كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفاد أقل حالا من الواهب
 وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف فعالم الروحانيات عالم الكمال فالبدأ منها والمعاد اليها والمصدر عنها
 والمرجع اليها وأيضا فان الارواح اغنازت من عالمها حتى انفصلت بالابدان فتوهمت باوضار الاجسام
 ثم تظهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول
 هو النشأة الاولى والصعود هو النشأة الاخرى فعرف ان الروحانيات أشرف من الاشخاص البشرية
 (الاعتراض) هذه الكلمات بنيتها على نفي المعاد ونفي حشر الاجساد ودونهم ما خرط القناد
 (الحجة الحادية عشر) أليس ان الانبياء صلوات الله عليهم اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشئ من
 المعارف والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة منهم أليس انهم اتفقوا على ان الملائكة
 هم الذين يهينونهم على أعدائهم كما في قلع مدائن قوم لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم
 كما في قصة نوح في بحر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن أين وقع انهم ان فضلوا وهم على الملائكة
 مع قصر مجيهم بافتقارهم اليهم في كل الامور (الحجة الثانية عشر) التقسيم العقلي قد دل على أن الاحياء
 اما ان تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من وجه فانها غير المحض هو النوع
 الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والتوسط بين الاخيرين هو النوع البشري وأيضا فان الانسان

هو الناطق المائت وعلى جانبه قسمان آخران (أحد هما) الناطق الذي لا يكون مائتا وهو الملك
(والآخر) المائت الذي لا يكون ناطقا وهم البهائم فقسمة العقل على هذا الوجه قد ردت على كون البشر
في الدرجة المتوسطة من الكمال والملك يكون في الطرف الأقصى من الكمال فالقول بأن البشر أفضل قاب
للقسمة العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود (الاعتراض) أن المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم
أن الملك أكثر ثوابا فهذا يحصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق واحتج من قال بفضل
الانبياء على الملائكة بأمور (أحد ها) أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم وثبت أن آدم لم يكن
كالقابلة بل كانت السجدة في الحقيقة له وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لأن السجود منهاية
التواضع وتكليف الشرف بنهاية التواضع فلا دون مستقيم في العقول فانه يقيم أن يوسف أبو حنيفة بان
يخدم أقل الناس بضاعة في الفقه فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة (وثانيها)
أن الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى يا آدنا جعناك خليفة
في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم أن أعلى الناس من صبا عند الملك من كان قائما مقامه في الولاية
والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق وهذا متنا كد بقوله
وهو لكم مافي البر والبحر ثم أكد هذا التعميم بقوله خلق لكم مافي الأرض جميعا قبل أن آدم في منصب الخلافة
إلى أعلى الدرجات فالذي خلقت متعة لبقائه والآخره مملكة لجزائه وصارت الأشياء ملعورين بسبب
التكبر عليه والجن رعيته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته
وبعضهم منزايين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزللانه ثم انه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالمة ولدينا
مزيد فاذا لانهاية لهذا الكمال والجلال (وثالثها) أن آدم عليه السلام كان أعلم والاعلم أفضل أما أنه أعلم
فلأنه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمنا أنك أنت العليم الحكيم فعند ذلك قال
الله تعالى يا آدم أنتهم باسمائهم فلما أتتهم باسمائهم قال ألم أقل لكم وذلك يدل على أنه عليه السلام كان عالما
بالم يعرفونوا عالمين به وأما أن الاعلم أفضل فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
(ورابعها) قوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم عبارة
عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لأن اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان عالما على الله ودالا
عليه فهو عالم ولا شك أن كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم فقله أن الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين معناه أن الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك أن
الملائكة من المخلوقات فهذه الآية تنقض أن الله تعالى اصطفى هؤلاء الانبياء على الملائكة فان قيل يشكل
هذا بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وإني فضلة لكم على العالمين فانه لا يلزم
أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا قال الله تعالى في حق مريم عليها
السلام إن الله اصطفاك وطهرتك واصطفاك على نساء العالمين ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام
فكذا ههنا قلنا الاشكال مدفوع لأن قوله تعالى وإني فضلة لكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين كانوا
اسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجودا في ذلك الزمان ولما لم يكن موجودا لم يكن من
العالمين لأن المعدوم لا يكون من العالمين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله تعالى إياهم على العالمين
في ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وأما جبريل عليه السلام فانه كان موجودا
حين قال الله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلزم أن يكون قد اصطفى
الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام وأيضافه أن تلك الآية قد دخلها التخصيص اقيام الدلالة
وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب اجراؤه على ظاهره في العموم (وخامسها) قوله تعالى وما أرسلناك
إلا رحمة للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل
منهم (وسادسها) أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكون أفضل انما قلنا انها أشق لوجوه (الأول)

أن الآدمي له شهوة داعية إلى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوي أشد منه
 بدون المعارض فإن قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم إلى المعصية وهي شهوة الرياسة فلماذا ان الأمر كذلك
 لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرياسة والملك ليس له من تلك الشهوات
 الشهوة واحدة وهي شهوة الرياسة والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من
 المبتلى بشهوة واحدة (الثاني) أن الملائكة لا يعاملون إلا بالنص أقوله تعالى لا علم لنا إلا ما علمتنا وقال
 لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى فاعترفوا بأمرنا إلى البصائر
 وقال معاذ اجتهدت برأي فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق
 من العمل بالنص (الثالث) أن الشهوات للبشر أكثر مما للملائكة لأن من جملة الشهوات القوية
 كون الفلوك والأنجم السيارة أسبابا لحوادث هذا العالم فالإنسان يحتاج إلى دفع هذه الشهوة والملائكة
 لا يحتاجون إليها لأنهم ساكنون في عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها إلى المدبر الصانع (الرابع)
 أن الشيطان لا سبيل له إلى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة وذلك تفاوت عظيم إذا ثبت
 أن طاعتهم أشق فوجب أن يكونوا بأبواب النص والقياس أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام
 أفضل العبادات أحزها أي أشقها وأما القياس فلأننا علم أن الشيخ الذي لم يبق له ميل إلى النساء إذا امتنع
 عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهم مع الميل الشديد والنجس العظيم فكذا همنا (وسابعها)
 أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الآدمي وجع فيه بين
 الأمرين فصار الآدمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لا تحدها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون
 الملائكة ثم وجدنا الآدمي إذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فإنه يصير دون البهيمة على
 ما قال تعالى أولئك كالأنعام بل هم أضل ولذلك صار يصيرهم إلى النار دون البهائم فيجب أن يقال إذا
 غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئا بل يعمل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارا
 لاحد الطرفين بالآخر (وثامنها) أن الملائكة حفظه وبنو آدم محفوظون والمحفوظ أعز وأشرف من
 الحافظ فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة (وتاسعها) ما روى أن جبريل
 عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على أن محمدا
 صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام إلى بعض المقامات تخلف عنه جبريل
 عليه السلام وقال لودنوت أنملة لا تحترق (وعاشرها) قوله عليه الصلاة والسلام أنلى وزيرين
 في السماء ووزيرين في الأرض أما اللذان في السماء فجبريل وميكائيل وأما اللذان في الأرض فأبوبكر
 وعمر فدل هذا الخبر على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالملاك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملك
 أفضل من الوزير فلزم أن يكون محمد أفضل من الملك هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على الملك
 (أجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجّة الأولى) فقالوا قد سبق بيان أن من الناس من قال المراد من
 السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الأرض ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الأرض لكنه
 قال السجود لله وآدم قبله السجود وعلى هذين القولين لا إشكال أما إذا سلمنا أن السجود كان لآدم عليه
 السلام فلم قلتم أن ذلك لا يجوز من الأشرف في حق الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرا من
 حب الأشرف وإظهار النهاية في الانقياد والطاعة فإن السلطان أن يجلس أقل عبيده في الصدر وأن يأمر
 الأكابر بمخدمته ويكون غرضه من ذلك إظهار كونهم مطيعين له في كل الأمور منقادين له في جميع الأحوال
 فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك وأيضا ليس من مذهبننا أن يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وأن
 أفعاله غير معللة ولذلك قلنا أنه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الإنسان ثم في تعذيبه عليه أبا لا يباد وإذا
 كان كذلك فكيف يعترض عليه في أن يأمر الأعلى بالسجود للأدنى (وأما الحجّة الثانية) فجوابها أن
 آدم عليه السلام إنما جعل خليفة في الأرض وهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من

في الارض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فان قيل فلم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة له في الارض قلنا لوجوه منها ان البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها ان الجنس الى الجنس أميل ومنها ان الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى ولوجه لنا ملكا لجل علته رجلا (وأما الحجة الثالثة) فلان سلم ان آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر ما في الباب ان آدم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكن اعلمهم كانوا عالين بسائر الاشياء مع ان آدم عليه السلام ما كان عالما بها والذي يحق هذا اننا لو افقنا على ان محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع ان محمد صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بهذه اللغات بأعبرها وأيضا فان ابليس كان عالما بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالما بذلك ولم يلزم منه كون ابليس أفضل من آدم عليه السلام والهدد قال سليمان أحطت بما لم تحيط به ولم يلزم ان يكون الهدد أفضل من سليمان سلسلته كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز ان يقال ان طاعتهم أكثر خلاصا من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم أكثر (أما الحجة الرابعة) فهي أقوى الوجوه المذكورة (أما الحجة الخامسة) وهي قوله تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين فلا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ولا يمتنع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر (أما الحجة السادسة) وهي ان عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما نأزى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأنه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع اننا علم ان محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذلك الا ان كثرة الثواب مبنية على الاخلاص في النية ويجوز أن يكون الفعل أسهل الا ان اخلاص الآتي به أكثر فيمكن الثواب عليه أكثر (أما الحجة السابعة) فهي جمع بين الطرفين من غير جامع (وأما الحجة الثامنة) وهي ان المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الإطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المتهمين من الجند (وأما الوجهان الآخران) فهما من باب الاتحاد وهما معارضتان بمار وبناء من شدة تواضع الرسول صلى الله عليه وسلم فهذا آخر المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اعلم ان الله تعالى لما استثنى ابليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن انه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى انه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله أي لان الآباء هو الامتناع مع الاختيار أما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له انه أي ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم اليه الكبريين تعالى ان ذلك الآباء كان على وجه الاستعجاب بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الآباء والاستعجاب مع عدم الكفر فبين تعالى انه كفر بقوله وكان من الكافرين قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان قول اهل الجبر من وجوه (أحدها) انهم يزعمون انه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لان عندهم القدرة على الفعل منتفية ومن لا يقدر على الشيء لا يقال له آباء (وثانيها) ان من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لانه اذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وانما يوصف بالاستكبار اذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لا يمكنه (وثالثها) قال وكان من الكافرين ولا يجوز أن يكون كافرا بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه (ورابعها) ان الاستكبار هو امتناعه خاق من الله فيه فهو بأن يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال ومن اعتقد مذهب ابيهم العذر لا بليس فهو خامس الصفة والجواب عنه ان هذا القاضي لا يزال بطنب في كثير من هذه الوجوه وحاصلها يرجع الى الامر والنهي والثواب والعقاب فنقول له نحن أيضا صدور ذلك الفعل عن ابليس عن قصد وداع أولا عن قصد وداع فان كان عن قصد وداع فنأين ذلك القصد وقع لآعن فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله فان وقع لآعن فاعل كيف ثبت الصانع وان وقع عن العبد فوقع ذلك القصد عنه ان كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل وان كان لآعن قصد فقد وقع الفعل لآعن قصد وسبطله وان وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزم كل ما أوردته علينا وأما ان قلت وقع ذلك الفعل عنه لآعن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح

وهو يستدباب اثبات الصانع وأيضاً فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقاً ولا يتفق في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيما بينهما الفاضل ما القائل في التمسك بالامر والنهي وتكثير الوجوه التي يرجع حاصلها إلى حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان القاطع يقطع خلفك ويستأصل عروق كلامك ولو أجمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه إلا بالتزام وقوع الممكن لا عن صريح وجبته يستدباب اثبات الصانع أو بالتزام أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا (المسئلة السابعة) للعقلاء في قوله تعالى وكان من الكافرين قولان (أحدهما) أن إبليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقاً كافراً وفي تقرير هذا القول وجهان (أحدهما) حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسعى بالملل والتحل عن ماري شارح الاناجيل الأربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود قال إبليس للملائكة اني أسلم أن لي الهاء وخالقي وموجدي وهو خالقي الخلق لكن لي على حكمة الله أسولة سبعة (الأول) ما الحكمة في الخلق لاسيما كان عالمياً بأن الكافر لا يستوجب عند خلقه إلا الآلام (الثاني) ثم ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود منه ضرر ولا نفع وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف (الثالث) هب أنه كافي بعرفته وطاعته فلماذا كافى السجود لآدم (الرابع) ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم أعني وأوجب عقابي مع أنه لا فائدة له ولا غيره فيه ولي فيه أعظم الضرر (الخامس) ثم لما فعل ذلك فلم يكن من الدخول إلى الجنة ووسوست لآدم عليه السلام (السادس) ثم لما فعلت ذلك فلم سلطني على أولاده ومكنني من اغوائهم واضلالهم (السابع) ثم لما استهله المدة الطويلة في ذلك فلم أمهني ومعلوم أن العالم لو كان خالياً عن الشر لكان ذلك خيراً قال شارح الاناجيل فادعى الله تعالى اليه من سرادقات الجلال والكبرياء يا إبليس انك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت أنه لا اعتراض علي في شيء من أفعالي فاني أنا الله لا اله الا أنا لا أسأل عما أفعل واعلم أنه لو اجمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتجسسين العقل وتبجيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخاصمات وكان الكل لازماً ما اذا أجبتنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكان أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات المرجحات اذ لو افترق لكان فقيراً لا غنياً فهو سبحانه مقطوع الحاجات وحتهى الرغبات ومن هذه نيل الطالبات واذا كان كذلك لم تنطرق اللبسة إلى أفعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته وما أحسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال فهذا القائل أجرى قوله تعالى فكان من الكافرين على ظاهره وقال انه كان كافراً منافقاً منذ كان (الوجه الثاني) في تقريره أنه كان كافراً أبداً قول أصحاب الموافاة وذلك لأن الإيمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فاذا صدر الإيمان من المكلف في وقت ثم صدر عنه والعباد بانه بعد ذلك كفر فاما أن يبق الاستحقاقان معا وهو محال على ما ينشأ أو يكون الطارى من قبل السابق وهو أيضاً محال لأن القول بالاحباط باطل فلم يبق إلا أن يقال إن هذا الفرض محال وشرط حصول الإيمان أن لا يصدر الكفر عنه في وقت فطفاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا أن الذي صدر عنه أو لا ما كان إيماناً اذ ثبت هذا فنقول لما كان ختم إبليس على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمناً قط (القول الثاني) أن إبليس كان مؤمناً ثم كفر بعد ذلك وهو لا اختلاف في تفسير قوله وكان من الكافرين فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين في علم الله تعالى أي كان عالمياً لا زل بانه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم (والوجه الثاني) أنه لما كفر في وقت معين بعد أن كان مؤمناً قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه انه كان من الكافرين لأن قولنا كان من الكافرين بجر من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة (الوجه الثالث) المراد من كان

صار أي وصار من الكافرين وههنا بحث (البحث الأول) اختلفوا في أن قوله وكان من الكافرين هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين قال قوم أنه يدل عليه لأن كلمة من للتبعية فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بهالهم والذي يؤكده ذلك ما روى عن أبي هريرة أنه قال إن الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم إني خالق بشر من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فأحرقهم وكان إبليس من أولئك الذين أنابوا وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم في تفسير الآية وجهان (أحدهما) معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك وهو قول الأصم وذكري في مثله قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فإضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من أهل العالم عند نزول هذه الآية سمح قوله وكان من الكافرين (وثانيها) أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية وصحة هذه الإضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال أنه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن إبليس هل كان أول من كفر بالله والذي عليه الاكثرون أنه أول من كفر بالله (البحث الثاني) أن المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر أما عندنا فلا توجب الكفر إلا بالكبرية ومن وأما عند المعتزلة فلا توجب الكفر إلا بالاعتزال فلم يدخل في الكفر وأما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم على ما ذهبوا إليه من هذه الآية قالوا إن الله تعالى كفر إبليس بتلك المعصية فدل على أن المعصية كفر والجواب أن قلنا أنه كان كافرا من أول الأمر فهذا السؤال زائل وإن قلنا أنه كان مؤمنا فنقول أنه إنما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا في ذلك الفرد واستدلاله على ذلك بقوله أنا خير منه والله أعلم (المسئلة السابعة) قال الاكثرون أن جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين (الأول) أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهي تفيد العموم لاسيما وقد وردت هذه اللفظة مفعولة بأكل وجوه التأكيدي في قوله فسجد الملائكة كلهم أجمعون (الثاني) وهو أنه تعالى استثنى إبليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عد ذلك الشخص كان داخل في ذلك الحكم ومن الناس من أنكروا ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الأرض واستعظموا وأن يكون أكبر الملائكة مأمورين بذلك وأما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الأرواح السماوية منفردة للنفوس الناطقة إنما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفوس الناطقة والكلام في هذه المسألة مذكور في العقليات * قوله تعالى

(وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتمسكوا من الظالمين) اعلم أن ههنا مسائل (المسئلة الأولى) اختلفوا في أن قوله اسكن أمر تكليف أو إباحة فالمراد عن قتادة أنه قال إن الله تعالى ابتلى آدم بإسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لأنه كلفه بأن يكون في الجنة يأكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة أن يأكل منها فغارت به بالسلا حتى وقع فيما نسي عنه فبدت سواته عند ذلك وأهبط من الجنة وأسكن موضعا يحصل فيه ما يكون مشتهيا له مع أن منعه من تناوله من أشد التكليف وقال آخرون أن ذلك إباحة لأن الاستعقرار في الموضع الطيبة التربة التي يتمتع فيها لا يدخل تحت التعبد كما أن كل الطيبات لا يدخل تحت التعبد ولا يكون قوله كوا من طيبات ما رزقناكم أمرا وتكليف بل إباحة والأصح أن ذلك الإسكان مشتمل على ما هو إباحة وعلى ما هو تكليف أما الإباحة فهو أنه عليه السلام كان مأذونا في الانتفاع بجميع نعم الجنة وأما التكليف فهو أن النهي عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم لو قال رجل لغيره أسكنك دارى لا نصير الدار ملوكا له فهو عالم يقل الله تعالى وهبت منك الجنة بل قال أسكنك الجنة وإنما يقل ذلك لأنه خلقه بخلافه الأرض

فكان اسكان الجنة كالقدمة على ذلك (المسئلة الثانية) ان الله تعالى لما امر الكل بالسجود لآدم وأبى ابليس السجود صيره الله ملعوناً ثم أمر آدم بأن يسكنها مع زوجته واختلعا في الوقت الذي خلقت زوجته فيه فذكر السدي عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة ان الله تعالى لما أخرج ابليس من الجنة وأسكن آدم الجنة فبقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ من أضلاعهم من شقه الأيسر ووضع مكانه لجناتاً وحواً منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة فاعده فسألها من أنت قالت امرأة قال ولم خلقت قالت أنت ~~كن~~ الى فقالت الملائكة ما اسمها قال حواء قالوا ولم سميت حواء قال لانها خلقت من نبي حتى وعن عمرو بن عباس رضى الله عنه ما قال بعث الله جناتاً من الملائكة فحملوا آدم وحواء عليهم السلام على سرير من ذهب كما تحمل الملوك واباسهم ما انور على كل واحد منهما الكايل من ذهب مكال بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطقة كلاله بالدر والياقوت حتى ادخل الجنة فهذا الخبر يدل على ان حواء خلقت قبل ادخال آدم الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت في الجنة والله أعلم بالحقيقة (المسئلة الثالثة) اجمعوا على ان المراد بالزوجة حواء وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وانها مخلوقة منه كما قال تعالى في سورة النساء الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل منها زوجها ليسكن اليها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ان المرأة خلقت من ضلع الرجل فان اردت ان تعيها كسرته وان تركتها انتفتحت بها واستقامت (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن الجنة المذكورة في هذه الآية هل كانت في الارض او في السماء وبقتدير انها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب أو جنة الخلد أو جنة أخرى فقال أبو القاسم البخاري وأبو مسلم الاصفهاني هذه الجنة كانت في الارض وحملوا الابطال على الانتقال من بقعة الى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصر او احتجبا عليه بوجوه (أحدها) أن هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما طقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يليق وما صح قوله ما هنا كما يربكنا من هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين (وثانيها) أن من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين (وثالثها) أن ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان بقدر مع غضب الله على أن يصل الى جنة الخلد (ورابعها) أن الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله تعالى اكها ادا ثم وظلها والقوله تعالى وأما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها الى ان قال عطاء غير مجد وذو أى غير متطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما فئت لكنها انفى لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والمخرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطع تلك الراحة (وخامسها) أنه لا يجوز في حكمته تعالى أن يبدئ الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لانه تعالى لا يعطى جزاء العاملين من ايسر بعامل ولانه لا يعمل عبادة بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعد (وسادسها) لانزع في ان الله تعالى خلق آدم عليه السلام في الارض ولم يذكر في هذه القصة أنه نقله الى السماء ولو كان تعالى قد نقله الى السماء لكان ذلك أولى بالذكر لان نقله من الارض الى السماء من أعظم النعم فدل ذلك على انه لم يحصل وذلك يوجب أن المراد من الجنة التي قال الله تعالى له اسكن أنت وزوجك الجنة جنة أخرى غير جنة الخلد (القول الثاني) وهو قول الجبائي أن تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل عليه قوله تعالى اهبطوا منها ثم ان الابطال الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والابطال الثاني كان من السماء الى الارض (القول الثالث) وهو قول جمهور أصحابنا أن هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لان سكوت جميع الجنان محال فلا بد من صرفها الى اليهود والسابق والجنة التي هي اليهودية المعلومة بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها (القول الرابع) أن الكل ~~مكن~~ والادلة العقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله أعلم (المسئلة الخامسة) قال صاحب ~~الكتاب~~ كشف السكينة من السكون لانها نوع من اللبث والاستقرار وأنت تأكد

لما سكن في اسكن ليصح العطف عليه ورغد اوصف للمصدر أى كلاً رغداً واسعاً رافهاً وحيث للمكان
 المهم أى أى مكان من الجنة شتاً فالمراد من الآية اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث
 لم يحظر عليهم بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يقي لهم ما عذروا في تناول من شجرة واحدة من بين
 أشجارها الكثيرة (المسئلة السادسة) لقائل أن يقول انه تعالى قال ههنا وكلاً منها رغداً وقال في الاعراف
 فكلوا من حيث شئتما فعطف كلا على قوله اسكن في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالقاء فما الحكمة
 والجواب كل فعل عطف عليه شئ وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشئ بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول
 بالقاء دون الواو **ك** قوله تعالى واذ قلنا اذ خلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً فعطف كلا على
 ادخلوا بالقاء لما كان وجود الاكل منها متعلقاً بدخولها فكانه قال ان دخلتموها اكلتم منها فادخل
 موصل الى الاكل والاكل متعلق بوجوده بوجوده يبين ذلك قوله تعالى في مثل هذه الآية من سورة الاعراف
 واذ قبل لهم اسم اسكنوا هذه القرية وكلاً منها حيث شئتم فعطف كلا على قوله اسكنوا بالواو ودون القاء لان
 اسكنوا من السكنى وهى المقام مع طول اللبث والاصل لا يختص بوجوده بوجوده لان من دخل بستاناً
 قديماً **ك** منه وان كان مجتازاً فالما يتعلق الثاني بالاول يتعلق بالجزء بالشرط وجب العطف بالواو
 دون القاء اذ ثبت هذا فنقول ان اسكن يقال لمن دخل مكاناً فبراد منه الزم المكان الذى دخلته ولا تنتقل
 عنه ويقال أيضاً لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعنى ادخله واسكن فيه ففي سورة البقرة هذا الامر انما ورد
 بعد ان كان آدم في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا أن **ال** كل لا يتعلق به فلا جرم ورد
 بلفظ الواو وفي سورة الاعراف هذا الامر انما ورد قبل ان يدخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة
 وقد بينا أن **ال** كل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ القاء والله أعلم (المسئلة السابعة) قوله ولا تقربا هذه الشجرة
 لاشبهة في انه نهى ولكن فيه بحثان (الاول) أن هذا نهى تحريم أو نهى تنزيه فيه خلاف فقال قائلون هذه
 الصيغة النهى التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه وأخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك
 فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذلك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك
 على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان
 ثابتاً بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا ضمه ما مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلاً
 على التنزيه قالوا وهذا هو الاول بهذا المقام لان على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام الى
 ترك الاولى ومعلوم أن **ك** كل مذهب كان افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان أولى باقبول وقال
 آخرون بل هذا النهى نهى تحريم واحتجوا عليه بأمور (أحدها) أن قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
 كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الاباتى هى أحسن فكما ان هذا التحريم فكذا
 الاول (وثانيها) أنه قال فتكونا من الظالمين معناه ان أكلها منها ظلمتاً لنفسك لا تراها مما **ك** لا
 فالاربنا ظلمنا أنفسنا (وثالثها) أن هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة
 ولما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول نقول أن النهى وان كان في الاصل للتنزيه ولكنه قد يحمل على
 التحريم دلالة منفصلة وعن الثاني أن قوله فتكونا من الظالمين أى فظلمنا أنفسك بفعل ما الاولى بكما تركه
 لانك اذا فعلت ما ذلك أخرجتك من الجنة التى لا تطعمك فيها ولا تجوعان ولا تفخيمان ولا تعريان الى موضع
 ليس لك فيه شئ من هذا وعن الثالث اننا لانسلم أن الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسبباً بانه
 ان شاء الله تعالى (البحث الثاني) قال قائلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد بقعوا النهى عن الاكل
 وهذا ضعف لان النهى عن القرب لا يفيد النهى عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربه ما مع انه لو حمل
 اليه لمآزلة أكله بل هذا الظاهر يتناول النهى عن القرب وأما النهى عن الاكل فانهما عرف بدلائل أخر
 وهى قوله تعالى في غير هذا الموضع فلماذا قال الشجرة يدت لهم ما سواهم ما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة
 بالاكل فقال وكلاً منها رغداً حيث شئتما فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى فيها ما عن أكل ثمرة تلك الشجرة

لكن انتهى عن ذلك بهذا القول بعمّ الاكل وسائر الاستغاثات ولونص على الاكل ما كان بعمّ كل ذلك نفيه
مزيد فائدة (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضي
الله عنهم انها البر والسنبلة روى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود انها الكرم وعن مجاهد
وقدادة انها التين وقال الربيع بن أنس كانت شجرة من أكل منها أحدث ولا ينبغي أن يكون في الجنة حدث
واعلم أنه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة أيضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام أن
يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب على الحكماء ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا
لان أحدنا لو أراد أن يقيم العذر لغيره في التأخر فقال شغل بضرب علماني لاسا تمسم الادب لكان هذا
القدر أحسن من أن يذكر عين ذلك الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لاحد أن يظن أنه وقع ههنا تقصير
في البيان ثم قال بههم الاقرب في لفظ الشجرة أن يتناول ما له ساق وأغصان وقيل لا حاجة الى ذلك اقوله
تعالى وأنتساع عليه شجرة من يقطين مع انها كالزروع والباطح فلم يخرجها ذهابه على وجه الارض من أن
يكون شجرة قال المبرد وأحسب أن كل ما تفرعت له أغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرة في وقت تشعبه
وأصل هذا أنه كل ما شجر أى أخذ ذئنة ويسرة يقال رأيت فلانا قد شجرت الرماح وقال تعالى حتى
يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان في أمر كذا (المسئلة التاسعة) اتفقوا على أن المراد بقوله
تعالى فتكونا من الظالمين هو ان كانا كلنا فقد ظلمنا أنفسنا لان الاكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير
وقد يكون ظالمين هو ان كانا كلنا فقد ظلمنا أنفسنا لان الاكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير
أقوال (الاول) قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلما (الثاني) قول
المعتزلة الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة ثم لهؤلاء قولان (أحدهما) قول أبي علي الجبائي وهو انه ظلم
نفسه بأن الزهرا ما يشق عليه من التوبة والتلافي (وثانيهما) قول أبي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث
احبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصا ناقما قد استحقه (الثالث) قول من ينكر صدور المعصية منهم
مطلقا وجعل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له أن لا يفعله ومثاله انسان طلب الوزارة ثم انه تركها واشتغل
بالحيا كنهانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك فان قيل هل يجوز وصف الانبياء عليهم السلام بانهم كانوا
ظالمين أو بانهم كانوا ظالمين أنفسهم والجواب ان الاولى أنه لا يطلق ذلك لما فيه من ايهام الذم * قوله
عز وجل (فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه) وقانا هبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم
في الارض مستقر ومناع الى حين) قال صاحب الكشاف فازلهما الشيطان عنها تحققة فاصدر الشيطان
زائما معانها ولفظة عن في هذه الآية كهي في قوله تعالى وما فعلت به عن أمرى قال القفال رحمه الله هو من
الزال يكون الانسان ثابت القدم على الشيء فيزل عنه ويصير متحولا عن ذلك الموضع ومن قرأ فازلهما فهو
من الزوال عن المكان وحكى عن أبي معاذ أنه قال يقال أزلتك عن كذا حتى زلت عنه وأزلتك حتى زلت
ومعناه ما واحد أى حوالتك عنه وقال بعض العلماء أزلهما الشيطان أى استزلهما فهو من قولك زل
في دينه اذا خطأ وأزله غيره اذا سببه ما زل من أجله في دينه أو دنياه واعلم أن في الآية مسائل
(المسئلة الاولى) اختلف الناس في عصمة الانبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال الاختلاف
في هذا الباب يرجع الى أقسام أربعة (أحدها) ما يقع في باب الاعتقاد (وثانيها) ما يقع في باب
التبليغ (وثالثها) في باب الاحكام والفتيا (ورابعها) ما يقع في أفعالهم وسيرتهم أما اعتقادهم الكفر
والضلال فان ذلك غير جائز عند أكثر الأئمة وقوات الفضلية من المتوارج انهم قد وقعت منهم الذنوب والذنوب
عندهم كفروا وشركا لاجرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقيّة
(أما النوع الثاني) وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد أجمعت الأمة على كونهم معصومين عن الكذب والتعريف
فيما يتعلق بالتبليغ والا لا ترفع الوثوق بالاداء واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز

أيضاً سهواً ومن الناس من جوز ذلك سهواً قالوا لان الاستراضة غير ممكن (وأما النوع الثالث) وهو ما يتعلق بالفتيا فاجعوا على انه لا يجوز خطاهم فيه على سبيل التعمد وأما على سبيل السهو فجوز به بعضهم وأما آخرون (وأما النوع الرابع) وهو الذي يقع في أفعالهم فقد اختلفت الامة بنسبه على خمسة أقوال (أحدها) قول من جوز عليهم البكائر على جهة العمد وهو قول الحشوية (والثاني) قول من لا يجوز عليهم البكائر لكنه يجوز عليهم الصغار على جهة العمد إلا ما ينفر كالكذب والتطافيف وهذا قول أكثر المعتزلة (القول الثالث) انه لا يجوز أن يأثروا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي (القول الرابع) انه لا يقع منهم الذنب الاعلى جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعاً عن أمهم وذلك لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وأنهم يقدرون من الحفاظ على ما لا يقدر عليه غيرهم (القول الخامس) انه لا يقع منهم الذنب الا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة أقوال (أحدها) قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة (وثانيها) قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة (وثالثها) قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت النبوة أما قبل النبوة فجاز وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبي الهذيل وأبي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه (أحدها) لو صدر الذنب عنهم امكنوا أقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة أن درجة الانبياء كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه خفياً ألا ترى الى قوله تعالى يا أيها النبي من أت منكم من بياضة مبيضة بضاعتها العذاب ضعفين والمحضن يرجم وغيره يحدو حد العبد نصف حد الحر وأما انه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالاً من الامة فذلك بالاجماع (وثانيها) أن بتقدير اقامه على التقى وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا كان أقل حالاً من عدول الامة وكيف لا نقول ذلك وأنه لا معنى للنبوة والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى بانه شرع هذا الحكم وذلك أيضاً في يوم القيامة شاهد على الكل لقوله لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً (وثالثها) أن بتقدير اقامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن اذاؤه محرم ما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة (ورابعها) أن محمد صلى الله عليه وسلم لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيقضي الى الجوع بين الحرمة والوجوب وهو محال واذا ثبت ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم ثبت أيضاً في سائر الانبياء ضرورة انه لا قائل بافرق (وخامسها) اننا نعلم بديمية العقل انه لا شيء أقبح من نبي رفع الله درجته واتمته على وجهه وجعله خليفة في عبادته وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحاً للذمة وغير ملتفت الى نهى ربه ولا منجز بوعيده وهذا معلوم القبح بالضرورة (وسادسها) انه لو صدرت المعصية من الانبياء امكنوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها ولا يستحقوا اللعن لقوله الا لعنة الله على الظالمين وأباحت الامة على ان أحداً من الانبياء لم يكن مستحقاً للعن ولا للعذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عنه (وسابعها) انهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله فلم يطيعوه لم يخلوا تحت قوله تأمرون الناس بالبر وتنتهون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون وقال وما أريد أن اخالفكم الى ما أنتم عنه فلا يليق بواحد من وعظ الامة كيف يجوز أن يفسب الى الانبياء عليهم السلام (وثامنها) قوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولم يظفوا الخيرات للعموم فيمنشأول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت أن الانبياء كانوا قاطعين لكل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك يناقض صدور الذنب عنهم (وتاسعها) قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين

في الطعن في اعتقاد آدم عليه السلام بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن
 اليها الى آخر الآية قالوا لا شك ان النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حواء فهذه الكليات
 بأمرها عائدة اليها ما بقوله جعله شركا. فيما آتاها ما فتعا الى الله عما يشركون يقتضي صدور الشرع عنهما
 والجواب لان سلم ان النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول الخطأ بقريش وهم آل
 قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما آتاها ما طلبا من
 الولد الصالح سميا أولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون
 لهما ولا عقابهما فهذا الجواب هو المقيد (وثانيها) قالوا ان ابراهيم عليه السلام لم يكن عالما بالله
 ولا باليوم الآخر أما الاول فلانه قال في الكواكب هذاري وأما الثاني فبقوله أرني كيف يحيي الموتى
 قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطعنن قلبي والجواب أما قوله هذاري فهو استهزاء على سبيل الإنكار وأما
 قوله ولكن ليطعنن قلبي فالمراد انه ليس الخبر كالمعاني (وثالثها) تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما
 أنزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدللت
 الآية على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان في شك مما أوحى اليه والجواب ان القلب في دار الدنيا لا يتغلب
 عن الافكار المستعقبة للشبهات الا انه عليه الصلاة والسلام كان يزيها بالادلة أما الآيات التي تمسكوا
 بها في باب التبليغ فثلاثة (أحدها) قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء يدل
 على وقوع النسيان في الوحي الجواب ليس النسيان الذي هو ضد الذكر لان ذلك غير داخل
 في الوسع بل عن النسيان بمعنى الترك فجعله على ترك الاولى (وثانيها) قوله وما أرسلنا من قبلك من رسول
 ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في امنيته والكلام عليه مذکور في سورة الحج على الاستقصا
 (وثالثها) قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من اوتى من رسله فانه يسئلك من بين
 يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد أبغوا رسالات ربهم قالوا فلو لا الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي
 من جهة الانبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة والجواب لم يجوز ان تكون الفائدة
 أن يدفع ذلك الرصد الشياطين عن لقاء الوسوسة أما الآيات التي تمسكوا بها في القتيب فثلاثة (أحدها)
 قوله وداود وسليمان اذ يمككنا في الحث وقد تكلمنا عليه في سورة الانبياء (وثانيها) قوله في أسارى بدر
 حين قادهم النبي صلى الله عليه وسلم ما كان لبي أن تكون له اسرى حتى ينض في الارض فلولانه أخطأ
 في هذه الحكومة والاماعوتب (وثالثها) قوله تعالى عفا الله عنك لم أذن لهم والجواب عن الكل
 انما جعله على ترك الاولى أما الآيات التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة (أولها) قصة آدم عليه السلام
 تمسكوا بها من سبعة أوجه (الاول) انه كان عاصيا والعاصي لابد وأن يكون صاحب الكبيرة وانما قلنا
 انه كان عاصيا بقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وانما قلنا ان العاصي صاحب الكبيرة لوجهين (الاول)
 ان النص يقتضي كونه معاقبا بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له اجره من غيرهم فلامعنى لصاحب الكبيرة
 الا ذلك (الثاني) ان العاصي اسم ذم فوجب أن لا يتناول الا صاحب الكبيرة (الوجه الثاني)
 في التمسك بقصة آدم انه كان غاويا بقوله تعالى فغوى والحق ضد الرشيد لقوله تعالى قد تبين الرشيد من الغي
 فجعل الغي مقابلا للرشد (الوجه الثالث) انه نائب والتائب مذهب انما قلنا انه نائب لقوله تعالى فقلق آدم
 من ربه كلمات فتاب عليه وقال ثم اجتباه ربه فتاب عليه وانما قلنا ان التائب مذهب لان التائب هو النادم على
 فعل الذنب والندم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذهب بالكذب
 وان صدق فيه فهو المطلوب (الوجه الرابع) انه ارتكب المنهي عنه في قوله ألم أنهيكم عن تلك الشجرة
 ولا تقربا هذه الشجرة وارتكب المنهي عنه عين الذنب (الوجه الخامس) سماء ظالماني قوله فتكونا من
 الظالمين وهو مسمى نفسه ظالماني قوله ربنا ظلمنا أنفسنا وظالمنا ظالمون لقوله تعالى ألا لعنة الله على الظالمين
 ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة (الوجه السادس) انه اعترف بأنه لولا مغفرة الله اياه والالكان

خاسر في قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة
(ومابعها) انه اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما أقدم عليه من طاعة الشيطان
وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا ب ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلا
للكبيرة لكن مجموعها الاشك في كونه قاطعاً في الدلالة عليه ويجوز ان يكون كل واحد من هذه الوجوه
وان لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالاً على الشيء والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا
أن نقول كلامكم انما يتم لو أنتم بالدلالة على ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز أن يقال ان
آدم عليه السلام حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبياً ثم بعد ذلك صار نبياً ونحن قد بينا انه لا دليل على
هذا المقام وأما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتي ان شاء الله تعالى عند
الكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات ولتذكر ههنا كيفية تلك الزلة ليعظم مراد الله تعالى من قوله
فأزلهما الشيطان فنقول لتفرض انه صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فاقدمه على ذلك
الفعل اما أن يكون حال كونه ناسياً أو حال كونه ذا كرا (أما الاول) وهو انه فعله ناسياً فهو قول طائفة من
المتكلمين واحضروا عليه بقوله تعالى فأنسى ولم نجد له عزماً ومثله بالصائم حيث تنفل بأمر يستغفره ويغلب
عليه فيصير ساهياً عن الصوم ويأكل في أثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين (الاول) ان
قوله تعالى ما نهاكم الربكم عن هذه الشجرة الا أن تكونوا مذكين وقوله وقامهم ما انى لكم ان الناصحين يدل
على انه مانى النهي حال الاقدام وروى عن ابن عباس ما يدل على ان آدم تعمده لانه قال لما آكل منها
فبدت لهما سواهم ما خرج آدم فتعلق به شجرة من شجر الجنة فخبسته فناداه الله تعالى أفرأيتني فقال بل
حسب منك فقال له أما كان فيما مضيتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب ولكن وعزتك
ما كنت أرى ان أحدا يحلف بك كاذباً فقال وعزتي لأهبطنك منها ثم اتنا العيش الاكثدا (الثاني)
وهو انه لو كان ناسياً لما عتب على ذلك الفعل اما من حيث العقل فلان النسيان غير قادر على الفعل فلا
يكون مكافيه لقوله لا يكلف الله نفساً الا وسعها واما من حيث النقل فللقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم
عن ثلاث فلما عتب عليه دل على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول (أما الجواب عن الاول) فهو
انا لانسلم ان آدم وحواً قبل ان ابليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهم ما لوصدقاه لكانت معصيتهما في
ذلك التصديق أعظم من أكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكم الربكم عن هذه الشجرة الا أن تكونوا مذكين
أو تكونوا من الخالدين فقد ألقى اليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضا بحكمه والى أن
يعتقدا فيه كون ابليس ناهياً لهما وان الرب تعالى قد غشهما والاشك ان هذه الاشياء أعظم من أكل الشجرة
فوجب أن تكون المعاقبة في ذلك أشد وأيضاً كان آدم عليه السلام عالماً بتجرب ابليس عن السجود وكونه
بغضه وحاسده على ما آناه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل أن يقبل قول عدوه مع هذه القرائن
وليس في الآية انهم ما أقدموا على ذلك الفعل عند ذلك الكلام أو بعده ويدل على ان آدم كان عالماً بعد اذنه قوله
تعالى ان هذا عدوكم ولزوجهك فلا يخرج جنكم من الجنة فتشتي وأما ما روى عن ابن عباس فهو أثر مروى
بالآحاد فكيف يعارض القرآن (وأما الجواب عن الثاني) فهو ان العتاب انما حصل على ترك التصف من
أسباب النسيان وهذا الضرب من السهو وموضوع عن المسلمين وقد كان يجوز أن يؤخذوا به وليس
بموضوع عن الانبياء لعظم خطيرهم ومثله بقوله يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ثم قال من يأتي منكن
بفاحشة مبينة بضاعفها العذاب ضعفين وقال عليه الصلاة والسلام أشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء
ثم الامثل فالامثل وقال أيضاً انى أو علك كما يوعك الرجلان منكم فان قيل كيف يجوز أن يؤثر عظم حالهم
وعلو منزلاتهم في حصول شريطة تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا أما سمعت ان حسنات الابرار سيئات المقربين
ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا في تقرير انه صدر
ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان ورأيت في بعض التفاسير ان حوا وسقته انخر حتى سكر

ثم في أثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس بهد لانه عليه الصلاة والسلام كان مأذونا له في تناول كل الاشياء
سوى تلك الشجرة فاذا حملنا الشجرة على البركان مأذونا في تناول الخمر ولما قيل ان يقول ان خمر الجنة لا يستكر
اقله تعالى في صفة خمر الجنة لا فيها غول (أما القول الثاني) وهو انه عليه السلام فعله عامد اذ هو اربعة
اقوال (أحدها) ان ذلك النهي كان منهي تنزيه لانه في تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وعلمته (الثاني)
انه كان ذلك عمدا من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع ان آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبيا وقد
عرفت فساد هذا القول (الثالث) انه عليه السلام فعله عمدا لكن كان معه من الوجع والفزع والاشفاق
ما صير ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول أيضا باطل بالدلائل المتقدمة لان المقدم على ترك الواجب أو فعل
المنهي عمدا وان فعله مع الخوف الا انه يكون مع ذلك عاصيا مستحقا لعن والذم والخلود في النار ولا يصح
وصف الانبياء عليهم السلام بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان في قوله فأنسى ولم نجعله له عزا وذلك ينافي
العمدية (القول الرابع) وهو اختيار أكثر المعتزلة انه عليه السلام أقدم على الاكل بسبب اجتهاد اخطأ فيه
وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة بيان الاجتهاد انما هو انما قيل له ولا تقر باهذه الشجرة فلفظ هذه قد يشاربه
الى الشخص وقد يشاربه الى النوع وروى انه عليه السلام أخذ حريرا وذهب بيده وقال هذان حل لانا
أقمتي حرام على ذكورهم وأراد به نوعهم ما وروى انه عليه السلام نوضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله
الصلاة الا به وأراد نوعه فلما سمع آدم عليه السلام قوله تعالى ولا تقر باهذه الشجرة ظن ان النهي انما يتناول تلك
الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطئا في ذلك الاجتهاد لان مراد
الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد في القروع اذا كان خطأ لا يجب استحقاق العقاب
واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا فان قيل الكلام على هذا القول من وجوه (أحدها)
ان كلمة هذا في أصل اللغة للإشارة الى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يكون الاشياء معينا فكلمة
هذا في أصل اللغة للإشارة الى الشيء المعين فاما ان يراد بها الإشارة الى النوع فذلك على خلاف الأصل
وأيضاً فلانه تعالى لا تجوز الإشارة عليه فوجب أن يكون قد أضر بعض الملائكة بالإشارة الى ذلك الشخص
فيكون ما عمدا خارجا عن النهي لا محالة اذا ثبت هذا فقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فآدم
عليه السلام لم يحمل اللفظ هذا على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان هذا
الكلام متأيد بأمرين آخرين (أحدهما) ان قوله وكلامه رعدا حيث شئت افاذ الاذن في تناول كل
ما في الجنة الا ما خصه الدليل (والثاني) ان العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع الا ما خصه
الدليل والدليل المخصص لم يدل الاعلى ذلك المعين فثبت ان آدم عليه السلام كان مأذونا له في الانتفاع
بما في الاشجار واذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا اعتابا وأن يحكم عليه بكونه مخطئا فثبت ان حمل
القصة على هذا الوجه يوجب أن يحكم عليه بأنه كان معيبا لا مخطئا واذا كان كذلك ثبت فساد هذا
التأويل (الوجه الثاني) في الاعتراض على هذا التأويل ان اللفظ هذا متردد بين الشخص والنوع
واكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص أو ما فعل ذلك فان كان
الاول فاما ان يقال ان آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد أتى بالذنب وان لم يقصر
في معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ ان المراد هو النوع فاقدامه على السؤل من شجرة من ذلك النوع يكون
اقداما على الذنب قصدا (الوجه الثالث) ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدام
على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يمكن من تحصيل العلم أما الانبياء فانهم قادرون على
تحصيل اليقين فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز
عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك ثبت ان اقدام على الاجتهاد معصية (الوجه الرابع) هذه المسئلة اما أن
تكون من المسائل القطعية أو الظنية فان كانت من القطعية كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال
وان كانت من الغنبيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلا وان قلنا المصيب فيها واحد

والخطي فيها مذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سبب الانزعج عن آدم عليه السلام لسمائه
وأخرج من الجنة وأهبط الى الارض (والجواب عن الاول) ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة الى
الشخص لكنه قديس عمل في الاشارة الى النوع كما تقدم بيانه وانه سبحانه وتعالى كان قد قرن به ما دل على ان
المراد هو النوع (والجواب عن الثاني) هو أن آدم عليه السلام لعلة قصر في معرفة ذلك الدليل لانه ظن أنه
لا يلزمه ذلك في الحال أو يقال انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهى الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت
المدة غفل عنه لان في الخبر أن آدم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم أخرج (والجواب عن الثالث)
انه لا حاجة ههنا الى اثبات أن الانبياء عليهم السلام تسكوا بالاجتهاد فانيينا أنه عليه السلام قصر في معرفة
ذلك الدلالة أو انه كان قد عرفها لكنه قد نسىها وهو المراد من قوله تعالى فتنسى ولم تجده عزم (والجواب
عن الرابع) يمكن أن يقال كانت الدلالة قطعية الا انه عليه السلام لما نسيها صار النسيان عذرا في أن لا يصير
الذنب كبيرا أو يقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم يترتب على خطأ امر المجتهدين لان ذلك
يجوز أن يختلف باختلاف الاختصاص وكما أن الرسول عليه السلام مخصوص بامور كثيرة في باب التشديدات
والتحذيفات بما لم يثبت في حق الامّة فكذا ههنا واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر وهو انه تعالى
ما قال ولا تقربا هذه الشجرة ونهاهما معافن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهما ما وحده أن يقرب
من الشجرة وأن يتناول منها لان قوله ولا تقربا ينسب لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهي في حال الاجتماع
حصوله حال الانفراد فلهذا الخطأ في هذا الاجتهاد انما وقع من هذا الوجه فهذا جواب ما يقال في هذا الباب
والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في أنه كيف تمكن ابليس من وسوسة آدم عليه السلام مع ان ابليس كان
خارج الجنة وأدم كان في الجنة وذو كبر وافية وجوها (احدها) قول القصاص وهو الذي رووه
عن وهب بن منبه البجلي والسدي عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره أنه لما أراد ابليس أن يدخل الجنة
منعته الخزنة فافى الحية وهي دابة لها أربع قوائم كظم الحية وهي كاحسن الدواب بعد ما عرض نفسه
على سائر الحيوانات فاقبل واحد منها فابتاعته الحية وأدخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة
خرج ابليس من فيها واشتغل بالوسوسة فلا حرم لغت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها
وجعل رزقها في التراب وعدو البني آدم واعلم أن هذا وامثاله مما يجب أن لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر
على الدخول في فم الحية فلم يقدر على أن يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولانه لما فعل ذلك بالحية فلم عوقبت
الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكثفة (وثانيها) أن ابليس دخل الجنة في صورة دابة وهذا القول أقل فسادا
من الاول (وثالثها) قال بعض أهل الاصول ان آدم وحواء عليهما السلام لعلمهما انما كانا يجزبان الى باب الجنة
وابليس كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما (ورابعها) وهو قول الحسن ان ابليس كان في الارض واوصل
الوسوسة اليهما في الجنة قال بعضهم هذا بعيد لان الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكنه ابصالة
من الارض الى السماء واختلفوا من وجه آخر وهو أن ابليس هل باشر خطابه ما أو يقال انه أوصل الوسوسة
اليهما على لسان بعض اتباعه (حجة القول الاول) قوله تعالى وقاهم الى لك ان الناصحين وذلك يقتضي
المشافهة وكذا قوله فلا هم ابغروا (وحجة القول الثاني) أن آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه
وبعرفان ما عنده من الحسد والعداوة يستحيل في العادة أن يقبلوا قوله وان يلتفتا اليه فلا بد وان يكون
المباشر للوسوسة من بعض اتباع ابليس بقى ههنا سوالان (السؤال الاول) ان الله تعالى قد أضاف
هذا الازلال الى ابليس فلم عاتبها على ذلك الفعل قلنا معنى قوله فازالها انهما عند وسوسته أتيا بذلك الفعل
فأضيف ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يزدهم دعاى الا فرار فقال تعالى حاكيا عن ابليس وما كان الى
عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قاله المعتزلة والتحقيق في هذه الاضافة ما قرناه مرارا
ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوى يستحيل أن يصير مصدرا لاحد هذين الامرين الا
عند انضمام الداعي اليه والداعي عبارة في حق العبد عن علم او ظن أو اعتقاد بكون الفعل مشتقا على مصلحة

فاذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب منبه نبيه عليه كان الفعل مضافا الى ذلك المنبه لما لأجله صار الناعل
 بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى انضاف الفعل ههنا الى الوسوسة وما أحسن ما قال بعض العارفين ان زلة
 آدم عليه السلام هب انها كانت بسبب وسوسة ابليس فعصية ابليس حصلت بوسوسة من وهذا يذهبك على انه
 ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وان الداعي وان ترتب بعضها على بعض فلا بد من اتهاها الى ما يحلقه الله
 تعالى ابتداء وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من
 تشاء (السؤال الثاني) كيف كانت تلك الوسوسة (الجواب) انها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله
 ما نهاكم بها عن هذه الشجرة الا أن تكونوا ملائكة أو تكونوا من الخالدين فلم يتقبل ذلك منه فلما ليس من
 ذلك عدل الى اليمين على ما قال وقاسمهما الى السكبان الناصحين فلم يصد قاه أيضا والظاهر انه بعد ذلك عدل
 الى شئ آخر وهو انه شغلها باستيفاء الذات المباحة حتى صار مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه
 نسيان النهي فعند ذلك حصل ما حصل والله أعلم بحقائق الامور وكيف كانت اما قوله تعالى وقلنا اهبطوا فيه
 مساكن (المسئلة الاولى) من قال ان جنة آدم كانت في السماء فسر الهبوط بالنزول من العلو الى السفلى ومن
 قال ان كانت في الارض فسر به التحول من موضع الى غيره كقوله اهبطوا مصر (المسئلة الثانية) اختلفوا
 في المخططين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على ان آدم وحواء عليهما السلام كانا مخططين به وذكر وافيته وجوها
 (الاول) وهو قول الاصمغين أن ابليس داخل فيه أيضا قالوا لان ابليس قد جرى ذكره في قوله فأزلهما
 الشيطان عنها أي فأزلهما وقلنا لهم اهبطوا واما قوله تعالى بعضكم لبعض عدو فهذا تعريف لا آدم وحواء
 عليهما السلام أن ابليس عدو لهما واذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة فقال قلنا يا آدم ان
 هذا عدوك ولزوجهك فلا يخرج من الجنة فتشقي فان قيل ان ابليس لما ألبس من السجود صار كافرا واخرج
 من الجنة وقيل له اخرج منها فما يكون لك أن تكبر فيها وقال أيضا اخرج منها فانك رجيم وانما اهبط منها
 لاجل تكبره فزلة آدم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم أمر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل
 هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبطوا امتنا ولا له قلنا ان الله تعالى لما اهبطه الى الارض فلهله
 عاد الى السماء مرة أخرى لاجل أن يوسوس الى آدم وحواء فحين كان آدم وحواء في الجنة قال الله تعالى لهما
 اهبطا فلما اخرجهما من الجنة واجتمع ابليس معهم اخرج الجنة أمر الكل فقال اهبطوا ومن الناس من قال
 ليس معنى قوله اهبطوا انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم على حدة في وقت (الوجه
 الثاني) أن المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع أن المكلفين هم الملائكة والجن والانس
 وانما ثبت أن يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى
 كل قد علم صلاته ونسبحه وقال سليمان لا هدهد لا عذبه عذابا شديدا (الثالث) المراد آدم وحواء وذرتهما
 لانهما لما كانا اصل الانس جعلناهما الانس كاهم والدليل عليه قوله اهبطوا منها جميعا بعضكم لبعض عدو
 ويدل عليه أيضا قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكتبوا باياتنا أو انك
 أصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكمهم بم الناس كاهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي
 والنباحض والضليل بعضهم لبعض واعلم أن هذا القول ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت
 فكيف ينسبوا لهم الخطاب اما من زعم ان أقل الجمع اشان فالسؤال زائل على قوله (المسئلة الثالثة)
 اختلفوا في أن قوله اهبطوا أمرا أو باحة والاشبه انه أمر لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كانا فيه
 من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا بالمسقة والكدم من أشق التكليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن
 ان ذلك عقوبة لان التشديد في التكليف سبب للثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان
 قيل أليس تم تقولون في الحدود وكثير من الكفارات انها عقوبات وان كانت من باب التكليف قلنا أما
 الحدود فهي واقعة بالحدود من فعل الغير فيجوز أن تكون عقابا اذا كان الرجل مصر او اما الكفارات فانما
 يقال في بعضها انه يجري مجرى العقوبات لانها لا تثبت الا مع الماثم فاما أن تكون عقوبة مع كونها

تعريضات الثواب العظيم فلا (المسئلة الرابعة) ان قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدواً أمر بالهبط وليس أمر بالعداوة لان عداوة ابليس لآدم وحقا عليهم السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واخذاعه اياهم ما حتى أخرجهما من الجنة وعداونه لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية وشئ من ذلك لا يجوز أن يكون مأثورا به فأمّا عداوة آدم لابليس فانما مأثور بها بقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا وقال تعالى يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبوكم من الجنة اذ ثبت هذا ظهر ان المراد من الآية اهبطوا من السماء وأنتم بعضكم لبعض عدو (المسئلة الخامسة) المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار اركنوه تعالى الى ربك يومئذ المسئلة مستقر وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وقال تعالى فاستقر ومستودع اذا عرفتم هذا فتكول الا كثرون حملوا قوله تعالى ولكم في الارض مستقر على المكان والمعنى انهم استقرزكم حال الحياة والموت وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال المسئلة مستقر هو القبر أى قبوركم تكونون فيها والاول أولى لانه تعالى قدر المنافع وذلك لا يليق الاجمال الحياة ولانه تعالى خاطبهم بذلك عند الاهبط وذلك يقتضى حال الحياة واعلم انه تعالى قال في سورة الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو وأنكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها يحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون فيجوز أن يكون قوله فيها يحيون الى آخر الكلام يانا لقوله لكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ويجوز أن يكون زيادة على الاول (المسئلة السادسة) اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على انه اسم للزمان والاولى أن يراد به الممتد من الزمان لان الرجل يقول اصاحبه ما رأيتك منذ حين اذا بدت مشاهدته ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت أعمار الناس طويلة وأجالهم عن أوائل حدودهم متباعدة جاز أن يقول ومتاع الى حين (المسئلة السابعة) اعلم ان في هذه الآيات تحذيرا عظيما عن كل المعاصي من وجوه (أحدها) ان من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب اقdamه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر

باناظر ابرنوب بعينى واقصد * ومشاهد اللامر غيره شاهد

فصل الذنوب الى الذنوب وترتجى * درك الجنان وينيل فوز العابد

أنبت ان الله أخرج آدم * منسها الى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلى انه قال كما قوم من أهل الجنة فسبانا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الله والخرن حتى نرد الى الدار التي أخرجنامنها (وثانيها) التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص عن قتادة في قوله تعالى ابي واستكبر قال حسد عدو الله ابليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة فقال أنا ناري وهذا طين ثم اتى الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهى عنه ثم اتى الحسد في قلب قاييل حتى قتل هابيل (وثالثها) انه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وابليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر * قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال أصل التلقى هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الجاء ثم يوضع موضع القول والاخذ قال الله تعالى وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم أى تلقنه ويقال تلقينا الحاج أى استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان أى أخذتها منه واذا كان هذا أصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلقاه الى كل واحد صاحبه فأضيف الاجتماع اليهما ما صلح أن يشتركا في الوصف بذلك فيقال كل ما تلقيته فقد تلقاه فجاز أن يقال تلقى آدم كلمات أى أخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز أن يقال تلقى كلمات بالرفع على معنى جاءته عن الله كلمات ومثله قوله لا ينال عهدى الظالمين وفي قراءة ابن مسعود الظالمون (المسئلة الثانية) اعلم انه لا يجوز أن يكون المراد ان الله تعالى عرّفه حقيقة التوبة لان المكلف لا بد وأن يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلا عن الانبياء عليهم السلام بل يجب حمله على أحد أمور (أحدها) التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام

عند ذلك من التائبين المتدينين (وثانيها) انه تعالى عزفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى ان
من اذنب ذنباً صغيراً أو كبيراً ندم على ما صنع وعزم على أن لا يعود فاقبى أنوب عليه قال الله تعالى فطقي آدم
من ربه هذه الكلمات أى اخذها وقبلها وعمل بها (وثالثها) انه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك
من الدواعى القوية الى التوبة (ورابعها) انه تعالى علمه كلاماً لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سبباً لكمال
حال التوبة (المسئلة الثالثة) اختلفوا فى ان تلك الكلمات ما هى فروى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس
ان آدم عليه السلام قال يا رب ألم تخلفنى بيدك بلا واسطة قال بلى قال يا رب ألم تنفخ فى من روحك قال بلى
قال ألم تـ تـ فى جنتك قال بلى قال يا رب ألم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال يا رب ان تبت وأصلحت
تردنى الى الجنة قال بلى فهو قوله فطقي آدم من ربه كلمات وزاد السدى فيه يا رب هل كنت كذبت على ذنبا قال
نعم (وثانيها) قال النخعي آيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التى تاتى آدم من ربه قال علم الله آدم وحواه
أمر الحج فجاوهى الكلمات التى يقال فى الحج فلما فرغ من الحج أوحى الله تعالى اليه ما بانى قبلت توبة بكما
(وثالثها) قال مجاهد وقتادة فى احدى الروايتين عنهما هى قوله ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا
لنكونن من الخاسرين (ورابعها) قال سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضى الله عنهم انهم اقول لاله الا أنت
سبحانك وبجمه ذلك علمت سوء وظلمت نفسي فاغفر لى انك أنت خير الغافرين لا اله الا أنت سبحانك وبجمه ذلك
علمت سوء وظلمت نفسي فارحنى انك أنت خير الراحمين لا اله الا أنت سبحانك وبجمه ذلك علمت سوء وظلمت
نفسى فتب على انك أنت التواب الرحيم (وخامسها) قالت عائشة لما أراد الله تعالى أن يتوب على آدم طاف
بالبيت سبعاً والبيت يومئذ ربه جراً فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سرى وعلايتى
فاقبل معذرتى وتعلم حاجتى فأعطينى سؤلى ونعم لم ما فى نفسى فاغفر لى ذنوبى اللهم انى أسألك ايماناً يا شاهر
قائى وبقيت احساد قاحق أعلم انه ان يصيبنى الاما تـ كتبت لى ورضيت بما قسمت لى فأوحى الله تعالى الى آدم
يا آدم قد غفرت لك ذنبك ولن يأتى أحد من ذريتك فيدعوك فى به هذا الدعاء الذى دعوتنى به الاغفرت ذنبه
وكشفت همومه وغمومه ونزعت الغمر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريد ها (المسئلة الرابعة) قال
الغزالي رحمه الله التوبة تتحقق من ثلاثة أمور مرتبة علم وحال وعمل فالعلم اؤل والحال ثان والعمل
ثالث والاول موجب للثانى والثانى موجب للثالث ايجاباً باقتضاء سنة الله فى الملك والمملكوت
اما العلم فهو معرفة ما فى الذنب من الضرر وكونه حجاباً بين العبد ورحمة الرب فاذا عرف ذلك معرفة
محيقة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهمما مشغولاً بالمحبيب تألم فاذا
كان فواته بمنزل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذى كان سبباً لذلك الفوات فسمى ذلك
التأسف ندماً ثم ان ذلك العلم اذا تأكد حصلت منه ارادة جازمة ولها تعلق بالحال وبالمستقبل وبالماضى
اتما تعلقها بالحال فترك الذنب الذى كان ملائماً له واتما بالمستقبل فاعزم على ترك ذلك الفعل والقوت
للمحبيب الى آخر العمل واما بالماضى فبتلا فى ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلاً للجبر فالعلم هو الاول وهو
مطلع هذه الخبرات وأعنى به اليقين التام بأن هذه الذنوب مهممة مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب
نار الندم فبتألم به القلب حيث أبصر باشر اق نور الايمان انه صار محجوباً عن محبوبه كمن يشرق عليه نور
الشمس وقد كان فى ظلمة فيقطع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فقتل
نيران الحب فى قلبه فتنبعث من تلك النيران ارادته للاتيهاض للتدارك فاعلم والندم والقصد المتعلق بالترك
فى الحال والاستقبال والتلاقي للماضى ثلاثة معان مترتبة فى الحصول بطلق اسم التوبة على مجموعها
وكثيراً ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالخاتمة والتابع
المتأخر وهذا الاعتبار قال عليه السلام الندم توبة اذ لا ينفك الندم عن علم أوجبه وعن عزم يتبعه فيكون
الندم محفوفاً بطريقه أعنى مضموم وغمرته فهذا هو الذى لخصه الشيخ الغزالي فى حقيقة التوبة وهو كلام حسن
وقال الفضال لا بد فى التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود الى مثله

ومن الاشفاق فيما بين ذلك كله أما انه لا بد من الترك فلانه لو لم يترك المكان فاعلاله فلا يكون ثانياً وأما الندم فلانه لو لم يندم لكان راضياً بكونه فاعلاله والراضي بالشئ قد يفعلُه والفاعل للشئ لا يكون ثانياً عنه وأما العزم على أن لا يعود الى مثله فلان فعله معصية والعزم على المعصية معصية وأما الاشفاق فلانه مأمور بالتوبة ولا سبيل له الى القطع بأنه أتى بالتوبة كإلزامه فيكون خاتفاً ولهذا قال تعالى يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وقال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا واعلم ان كلام الغزالي رحمه الله أبين وأدخل في التحقيق الا انه يتوجه عليه اشكال وهو ان العلم بكون الفعل الفلاني ضرراً مع العلم بأن ذلك الفعل صدر منه يوجب تالم القلب وذلك التالم يوجب ارادة الترك في الحال والاستقبال وارادة تلافى ما حصل منه في الماضي واذا كان بعض هذه الاشياء مرتباً على البعض ترتباً ضرورياً لم يكن ذلك داخل تحت قدرته فاستحال أن يكون مأموراً به والحاصل ان الداخل في الوسع ليس الا تحصيل العلم فأما ما عداه فليس للاختيار اليه سبيل لكن لقائل أن يقول تحصيل العلم ليس أفضا في الوسع لان تحصيل العلم ببعض الجهولات لا يمكن الا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فتلك العلوم الحاضرة المتوصل بها الى اكتساب ذلك المجهول اما أن تكون مستلزمة للعلم بذلك المجهول أو لم تكن مستلزمة فان كان الاول كان ترتب المتوصل اليه على المتوصل به ضرورياً فلا يكون ذلك داخل في القدرة والاختيار وان كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لان المقدمات القرينية لا بد وأن تكون بحال يلزم من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب فاذا لم تكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منجبة لتلك النتيجة فان قيل لم لا يجوز أن يقال تلك المقدمات وان كانت حاضرة في الذهن الا ان كيفية التوصل بها الى تلك النتيجة غير حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية التوصل بها الى تلك النتيجة اما أن يكون من البديهيات أو من الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن في وسعه وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الاول فاما أن يفرض الى التسلسل وهو محال أو يفرض الى أن يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور والله أعلم (المسئلة الخامسة) سأل القاضي عبد الجبار نفسه فقال اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تلزم التوبة وأجاب بأن أبا علي قال انها تلزم لان المكلف متى علم انه قد عصى لم يجد فيما بعد وهو مختار ولا مانع من أن يكون نادماً أو مصراً لكن لا يصح رقيق فلا تتم مفارقتها له اذا القبح الا بالتوبة فهي اذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب أما أبو هاشم فانه يجوز أن يخالف العاصي من التوبة والاصرار ويقول لا يصح أن تكون التوبة واجبة على الانبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لاحدى خلال فاما أن تجب لانها صغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك نقصان التوبة واتمالا التوبة نازلة منزلة الترك فاذا كان الترك واجباً عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لا يجوز أن تجب لعود الثواب الذي هو المنافع فقط لان الفعل لا يجوز أن يجب لاجل جلب المنافع كما لا تجب النوافل بل الانبياء عليهم السلام لما عصيهم الله تعالى صار أحد أسباب عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالاً بعد حال وان كانت معاصيهم صغيرة (المسئلة السادسة) قال القفال أصل التوبة الرجوع كالآوبة يقال توب كيا يقال أوب قال الله تعالى قابل التوب فقوله سم تاب يتوب توباً وتوبة ومتاباً فهو تاب وتواب كقوله هم آب يوب أو باباً ووبة فهو آيب وأواب والتوبة لفظة يشترك فيها الرب والعبد فاذا وصف بها العبد فالعنى رجوع الى ربه لان كل عاص فهو في معنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد رجع عن هربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب في هذه الحالة كالعرض عن عبده واذا وصف بها الرب تعالى فالعنى انه رجع على عبده برحمته وفضله ولهذا السبب وقع الاختلاف في الصلة فقيل في العبد تاب الى ربه وفي الرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفة عنه ثم يرجع خدمته فيقال فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعرفته اذا عرفت هذا فنقول قبول التوبة يكون بوجهين

(أحدهما) ان يئيب عليها الثواب العظيم كما ان قبول الطاعة براد به ذلك (والثاني) انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة (المسئلة السابعة) المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين (الاول) ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذرا اليه فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجنسية والى الاعتذار مرة أخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر اما الله سبحانه وتعالى فانه بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع أو جالب نفع أو دفع ضرر بل انما يقبلها المحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة العمر المأويل لكان الله تعالى يغفر له ما قد ساف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا للمبالغة في قبول التوبة فوصف بأنه تعالى تواب (الثاني) ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضى حصول الثواب وكان الثواب من جهته نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه توابا بأنه رحيم (المسئلة الثامنة) في هذه الآية فوائد (احداها) انه لا بد وأن يكون العبد مستغفلا بالتوبة في كل حين وأوان ما ورد في ذلك من الاحداث والآثار اما الاحداث (أ) روى ان رجلا سأل أمير المؤمنين عليا عليه السلام عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال أمير المؤمنين يستغفر أبدا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فيقول لا طاقة لي معه وقال علي كلما قدرت أن تطرحه في ورطة وتخاص منها فافعل ب وروى أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصبر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة ج وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام توبوا الى ربكم فاني أتوب اليه في كل يوم مائة مرة د وأبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام حين أنزل عليه وانذر عشرتك الا قرب بين يامعشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغنى عنكم من الله شيئا يا عباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئا يا فضيلة عمة رسول الله لا أغنى عنك من الله شيئا يا فاطمة بنت محمد سامني ما شئت لا أغنى عنك من الله شيئا أخرجه في الصحيح ه وقال عليه الصلاة والسلام انه لما غان على قباي فاستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم ان الغين ثني يغشى القاب فيغطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الجوف فلا يحجب عين الشمس ولكن يمنع كل ضوءها ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات (أحدها) ان الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون في أمته من بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر ذلك وجد غيضا في قلبه فاستغفر لآمته (وثانيها) انه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة الى حالة أرفع من الاولى فكان الاستغفار لذلك (وثالثها) ان الغين عبار عن السكر الذي كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير فانيا عن نفسه بالكمية فاذا عاد الى العصو كان الاستغفار من ذلك العصو وهو تأويل أرباب الحقيقة (ورابعها) وهو تأويل أهل الظاهر ان القلب لا ينفك عن المخاطر والخطوات والشهوات وانواع الميل والارادات فكان يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخطوات (و) وأبو هريرة قال قال عمر رضي الله عنه في قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود رضي الله عنه وهو أن يسجد الذنب ويعزم على أن لا يعود اليه أبدا (ز) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يقول لا تكثره اذا هم عبدي بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها بعشر أمثالها واذا هم بالسبئية فعدمها فاكتبوها سبئية واحدة فان تركها فاكتبوها له حسنة رواه مسلم (ح) روى ابن جبريل عليه السلام سمع ابراهيم عليه السلام وهو يقول يا كريم العفو فقال جبريل اوتدري ما كريم العفو فقال لا يا جبريل قال ان يعفو عن السبئية ويكتبها حسنة (ط) وأبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام من استفتح أول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى لا تكثره لا تكثره على عبدي ما بين ذلك من الذنوب (كي) من ابن سعيد الخدري قال قال عليه الصلاة والسلام كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فأل عن أهل الارض فدل على رغب فأتاه فقال انه قد قتل تسعة وتسعين نفسا فهل للقاتل من توبة فقال لا فقتله فكم للمائة ثم سأل عن أهل الارض فدل على رجل عالم فأتاه فقال انه قتل مائة

نفس فهل لي من توبة فقال نعم ومن يحول بينك وبين التوبة انطلق الى ارض كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون الله تعالى فاعبده معهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض سوء فانطلق حتى أتى نصف الطريق فأتاه الموت فاختمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاءنا بيا مقبلا بقلبه الى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط فأتاه ملك في صورة آدمي وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين فالى أيهما كان أدنى فهو له فقاوسوه فوجدوه أدنى الى الارض التي أراد بشرب فضسته ملائكة الرحمة رواء مسلم (يا) ثابت البناني بلغنا أن ابليس قال يارب انك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه وعلى ولده فقال الله سبحانه وعلاني جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد ولا دم الأولاد عشرة قال رب زدني قال تجري منه مجرى الدم قال رب زدني قال فأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد قال فعند هاشكي آدم ابليس الى ربه تعالى فقال يارب انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضا وسلطته علي وعلى ذريتي وأنا لا اطيقه الا بك فقال الله تعالى لا يولد لك ولد الا وكنت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنه بعشر امثالها قال رب زدني قال لا احبب عن أحد من ولدك التوبة ما لم يغفر (يب) أبو موسى الاشعري قال قال عليه السلام ان الله تعالى يستطيد بالليل ليتوب مسني النهار وبالنهار ليتوب مسني الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواء مسلم (يحي) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال كنت اذا سمعت من رسول الله حديثا نفعتني الله منه بما شئت أن ينفعني فاذا حدثني أحد من أصحابه استخافته فاذا حلف لي صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى الا غفر له ثم قرأ والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم الى قوله فاستغفروا لذنوبهم (يد) أبو امامة قال بينما انا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله اني أصبت حدا فاقه علي قال فأعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك وأقيت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلي ثم خرج قال أبو امامة فكنت أمشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله اني أصبت حدا فاقه علي فقال عليه السلام اليس حين خرجت من بيتك توضأت فأحسنت الوضوء قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معناه هذه الصلاة قال بلى يا رسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك أو قال ذنبك رواء مسلم (يه) عبد الله قال جاء ربلي الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله اني عالجت امرأة من أقصى المدينة وانني أصبت مادون ان اسمها فها أنا ذا فاقض في مائت فقال له عمار قدس ترك الله لو سترت نفسك فلم ير ذر رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الآية وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فقال واحد من القوم يابني الله هذا له خاصة قال بل للناس عامة رواء مسلم (يو) أبو هريرة قال قال عليه السلام ان عبدا أصاب ذنبا فقال يارب اني اذنبت ذنبا فاغفر لي فقال رب علم عبدي أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم أصاب ذنبا آخر فقال يارب اني اذنبت ذنبا آخر فاغفر لي فقال رب علم ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم أصاب ذنبا آخر فقال يارب اذنبت ذنبا آخر فاغفر لي فقال رب علم أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فقال له رب غفرت لعبدي فليعمل ما شاء اخرجاه في الصبح (يز) أبو بكر قال قال عليه السلام لم يصبر من استغفر الله ولوعاد في اليوم سبعين مرة (يحي) أبو أيوب قال قد كنت ككفتكم شيئا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذنبنون فستغفرون لخلق الله تعالى خلقا يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم رواء مسلم (يط) قال عبد الله بن عثمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ قبل رجل عليه كساءا وفي يده شيء قد اتف عليه فقال يا رسول الله اني مررت بغضه فبهرت فسمعت فيها أصوات فراح طائر فأخذته فوضعتني في كساءي فجاءت أمتهن فاستدارت علي رأسي فكشفت لها عنهن

جاعل في الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جنتي
 فان قدرت احسنت اليك (المسئلة الثانية) روى في الاخبار ان آدم عليه السلام اهبط بالهند وحواء
 بجدة وابليس بموضع من البصرة على اميال والحية باصفهان (المسئلة الثالثة) في الهدى وجوه (أحدها)
 المراد منه كل دلالة ويان فيدخل فيه دلائل العقل وكل كلام ينزل على نبي وقبه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى
 على آدم وحواء فكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤدبكم مرة أخرى الى
 الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط آدم عليه السلام الى الارض أوحى الله تعالى اليه يا آدم
 اربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واحدة الى واحدة لك واحدة يتي وينك واحدة بينك وبين
 الناس أما التي لي فتعبدني لا تشر لي شيئا وأما التي لك فذا عملت نلت أجرتك وأما التي يتي وينك فعملك
 الدعاء وعلى الاجابة وأما التي بينك وبين الناس فان تصبهم بما تحب أن يصوبوك به (وثانيهما) ما روى
 عن أبي العباس ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتبع لو كان المخاطب بقوله فاما يا تينكم منى هدى
 غير آدم وهم ذرية وبالجمله فهذا التأويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع
 معين وهو الانبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص (المسئلة الرابعة) انه تعالى بين أن من تبع
 هداية محمدا وعلما ولا بالانقياد على ما يلزم والاحكام عما يحرم فانه يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن
 وهذه الجمله مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعاني لان قوله فاما يا تينكم منى هدى دخل فيه الانعام
 بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكن وجمع
 قوله فمن تبع هداي تأمل الادلة بجملة النظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع مع ذلك كل
 التكليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما عدا الله تعالى لا وليا له لان زوال الخوف يتضمن
 السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم
 الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكاف الذي اطاع
 الله تعالى لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموفق ولا عند تطاير الكتب ولا عند
 نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال الله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي
 كنتم تعدون وقال قوم من المتكلمين ان أهوال القيامة كما تصل الى الكفار والفساق تصل ايضا الى
 المؤمنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وأيضا فاذا انكشفت تلك الأهوال وصاروا
 الى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كان لم يكن بل ربما كان زائدا في الاتذاذ بما يجده من النعيم وهذا
 ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر أخس من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت والخاص
 مقدم على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم امامهم فليس شيء أعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت
 فآمنهم الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فان قيل
 قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي نفى الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والآخرة
 وابس الامر كذلك لانهم ما حصلوا في الدنيا لاهة ومئين أكثر من حصولها لغير المؤمنين قال عليه السلام
 خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وأيضا فالؤمن لا يمس منه القطع بانه أتى بالعبادات
 كما ينبغي لخوف التقصير حاصل وأيضا لخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرائن الكلام تدل على ان المراد
 نفيم ما في الآخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن
 ان ربنا الغفور شكور رأى اذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان نفوتنا كرامة الله تعالى
 التي نلناها الآن (المسئلة الخامسة) قال القاضي قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم
 يحزنون يدل على أمور (أحدها) ان الهدى قد ثبت ولا اعتداء فلذلك قال فمن تبع هداي (وثانيهما)
 بطلان القول بان المعارف ضرورية (وثالثها) ان باتباع الهدى تستحق الجنة (ورابعها) ابطال التقليد
 لان المقلد لا يكون متبع لاهدى قوله تبارك وتعالى (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار

هم فيها خالدون) لما وعد الله متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعتدله العذاب الدائم فقال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا سواء كانوا من الانس أو من الجن فهم أصحاب العذاب الدائم وأما الكلام في ان العذاب هل يحسن أم لا بقتدير حسنه فهل يحسن دائماً لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله وعلى أبنارهم عشاوة ولهم عذاب عظيم وههنا آخر الآيات الدالة على النعم التي أنعم الله بها على جميع بني آدم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم أمور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث ان محمداً صلى الله عليه وسلم أخبر عنهم وافق لما كان موجوداً في التوراة والانجيل من غير تعلم ولا تلمذ لاحد وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداءً قدر على خلقها إعادة وبالله التوفيق * (القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل) * اعلم انه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد اولاً ثم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف اليهود كسر العنادهم ولجأهم ثم ذكر النعم السالفة واسمالة قلوبهم بسببها وتنبئها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من حيث كونها اخباراً عن الغيب واعلم انه سبحانه ذكرهم تلك النعم أقولاً على سبيل الاجال فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وفرح على تذكيرها الامر بالايان بحمد الله صلى الله عليه وسلم فلم يقل وآمنوا بما نزلت مصداقاً لما معكم ثم عقبها بذكر الامور التي تمنعهم عن الايمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجال ثانية بقوله مرة أخرى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم تنبيهاً على شدة غفلتهم ثم اردف هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله واني فضلتكم على العالمين قرونا بالترهيب البالغ بقوله واتقوا يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئاً الى آخر الآية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وانصف علم أن هذا هو النهاية في حسن الترتيب ان يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذا قد حققنا هذه المقدمة فليست لكم الآن في التفسير بعون الله * قوله تعالى (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ويا ايها فارهون) اعلم أن فيه مسائل (المسئلة الاولى) اتفق المفسرون على ان اسرائيل هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويقولون ان معنى اسرائيل عبد الله لان اسرائيل في لغتهم هو العبد وايل هو الله وكذلك جبريل وهو عبد الله وميكائيل عبد الله قال القفال قيل ان اسرائيل بالعبودية في معنى انسان فكانه قيل رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولدي يعقوب عليه السلام في أيام محمد صلى الله عليه وسلم (المسئلة الثانية) حدد النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زادنا هذا لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظوراً الان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فأى امتناع في اجتماعهما ألا ترى أن الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا أن يكون الامر كذلك وان ترجع الى تفسير الحد فنقول أما قولنا المنفعة فلائذ المضرة المحضة لا يجوز أن تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلائذ لو كان نفعاً وقصد الفاعل نفع نفسه لانفع المفعول به كن أحسن الى جاريته ابرج عليها أو اراد استدراجها الى ضرر أو خداعها كن أطعم خبيصاً سموماً ليهلكم يكن ذلك نعمة فاما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حد النعمة فلنفرع عليه فروعا (الفرع الاول) اعلم أن كل ما يصل اليه من الدنيا والآخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما يبعثكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة أوجه (أحدها) نعمة تفردها الله بها فهو أن خلق ورزق (وثانيها) نعمة وصات اليه من جهة غيره بان خلقها وخلق النعم وممكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهدها اليه فهذه النعمة في الحقيقة أيضاً من الله تعالى الا انه تعالى لما اجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكوراً ولكن المشكور

في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكرى ولو الذي قبدي بنفسه وقال عليه السلام لا يشكر الله من لا يشكر الناس (وثالثها) نعمة وصلت اليها من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لو لانه سبحانه وتعالى وقتنا على الطاعات واعنا على ما اودعنا فيها وازاح الاعداء والامم واصلنا الى شئ منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وتعالى وما بكم من نعمة فمن الله (الفرع الثاني) ان نعم الله تعالى على عبده مما لا يحصى عددها وحصرها على ما قال وان نعم الله لا تحصى وما لا يمكن ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع واللذات التي تنتفع بها والجوارح والاعضاء التي نستعملها في جاب المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى في العالم مما يلتهبه ويستدل به على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانجاز برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة هي اللذة وما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لان كل ما يلتهبه نعمة وكل ما لا يلتهبه وهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالبا للنتفع الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو صالح لان يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية ثبت ان جميع محض لو فاته سبحانه نعم على العبد ولما كانت العقول قاصرة عن تعدد ما في أقل الاشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الاحاطة بكل ما في العالم من المنافع والحكم فصحبهم هذا معنى قوله تعالى وان نعم الله لا تحصى وما كان قبيلا فاذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد فكيف امر بتذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم والجواب انها غير متناهية بحسب الانواع والاشخاص لانها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكر الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق الا على اقبال النعمة ثبت انه سبحانه وتعالى هو المستحق للحمد الحمد والثناء ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون اذ ينفقونكم اوبضرون وقال تعالى ويعدون من دون الله مالا ينفقههم ولا يضرهم وقال انهم يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى (الفرع الثالث) ان اول ما انعم الله على عبده هو ان خلقه لهم احياء والادب على عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا الى آخر الآية وهذا صريح في ان اصل النعم الحياة لانه تعالى اول ما ذكر من النعم فاعاد ذكر الحياة ثم انه تعالى ذكر عيها سائر النعم وانه تعالى اعاد ذكر المؤمنين اي بين ان المقصود من حياة الدنيا حياة الآخرة والثواب وبين ان جميع ما خلق قسمان منتفع ومنتهى به هذا قول المعتزلة وقال أهل السنة انه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لاحد عليه ولهذا سمى نفسه بالنافع المضار ولا يستل عناية على (الفرع الرابع) قالت المعتزلة ان الله تعالى قد انعم على المكافين بنعمة الدنيا ونعمة الدين وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدينية أما في النعم الدينية فلان كل ما كان في المقدور من الاطاف فقد فعل بهم والذي لم يفعل فغير داخل في القدرة اذ لو قدر على اطفاف لم يفعل بالمكاف ابقى عذر المكاف وأما في الدنيا فهي قول البغداديين خاصة لان عندهم يجب رعاية الاصل في الدنيا وعند البصريين لا يجب وقال أهل السنة ان الله تعالى خلق الكافر والنار واعذاب الآخرة ثم اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا فانهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت وذبت الى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر في الدنيا فان من جعل السم في الحلوى لم يعد النفع الحاصل من أكل الحلوى نعمة لما كان ذلك سبيلا الى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى ولا تحسبن الذين كفروا انهم غلبيهم خيرا لانفسهم انما غلبيهم ايزدادوا انما ومنهم من قال انه تعالى وان لم ينعم على الكافر بنعمة الدين فلقد انعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله وهذا القول أصوب ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم انكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنهى على انه يجب على الكل طاعته لما كان هذه النعم وهي نعمة الخلق

والرزق (وثانيها) قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا إلى آخره وذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح
 النعم ولولم يصل اليهم من الله تعالى شيء من النعم لما صح ذلك (وثالثها) قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي
 أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين وهذا نص صريح في أن الله تعالى أنعم على الكفار إذا انحطط
 بذلك هم أهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم واذنحيناكم وقوله واذ
 أنينا موسى والفرقان لعلمكم ثم تدون وكل ذلك عدلنا نعم على العبيد (ورابعها) قوله ألم يروا أن أهلكنا
 من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمسك لهم وأرسلنا السيلاء عليهم مدرارا (وخامسها) قوله قل من
 ينهيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه إلى قوله ثم أنتم تشركون (وسادسها) قوله واقعد مكانكم في الأرض
 وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وقال في قصة ابليس ولا تجدوا كثيرا من شاكرين ولولم يكن عليهم من
 الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة (وسابعها) قوله واذكروا اذ جعلناكم خلائفا من بعد عاد وبوآلكم في
 الأرض الآية وقال حاكيا عن شعيب واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال حاكيا عن موسى قال اغبراقه أنبيكم
 الها وهو فضلكم على العالمين (وثامنها) قوله ذلك بأن الله لم يك مغبرا نعمة أنعمها على قوم وهذا صريح
 (وتاسعها) قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب
 ما خلق الله ذلك إلا بالحق (وعاشرها) قوله تعالى وإذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراحتهم (الحادي
 عشر) قوله هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها إلى قوله فلما
 أنجياهم إذا هم ينفون في الأرض بغير الحق (الثاني عشر) قوله وهو الذي جعل لكم الليل لباسا وقوله هو
 الذي جعل لكم الليل لئلا تكونوا فيه والنهار مبصرا (والثالث عشر) ألم تر إلى الذين بدلوا نعمت الله كفرا وأحلوا
 قومهم دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار (الرابع عشر) الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من
 السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره (الخامس عشر) قوله تعالى
 وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار وهذا صريح في إثبات النعمة في حق الكفار وأعلم أن
 الخلاف في هذه المسئلة راجع إلى العبادة وذلك لأنه لا نزاع في أن هذه الأشياء أعني الحياة والعقل والسمع
 والبصر وأنواع الرزق والمنافع من الله تعالى إنما الخلاف في أن أمثال هذه المنافع إذا حصل عقبها تلك
 المضار الابدية هل يطلق في العرف عليها اسم النعمة أم لا ومعلوم أن ذلك نزاع في مجزء عبارة وأما الذي يدل
 على أن ما لا يلتذ به المكلف فهو تعالى إنما خلقه لينتفع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه وإحسانه فأمور
 (أحدها) قوله تعالى في سورة أنى أمر الله ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده فينزل الله تعالى أنه
 أنما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولأجل الدعوة إلى وحدانيته والايان بتوحيده وعدله ثم أنه تعالى قال
 خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون كون خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين فبين أن
 حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال إلى حال من
 كونه نطفة ثم علقته ثم مضغة إلى أن ينتهي من أخس أحواله وهو كونه نطفة إلى أشرف أحواله وهو كونه
 خصيما بينا ثم ذكر بعد ذلك وجوده انعامه فقال والانعام خلقها لكم فيها داف ومنافع ومنها أن يكون إلى
 قوله هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجرة فيه تسمون بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب
 الطبائع لأنه تعالى بين أن الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الألوان والطعوم والروائح ثم قال
 وسخر لكم الليل والنهار بين به الرد على المتجهمين وأصحاب الافلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة
 على طريقة واحدة على حد وثما فثبت سبحانه وتعالى بهذه الآيات أن كل ما في العالم مخلوق لأجل المكلفين
 لأن كل ما في العالم مما يغاير ذات المكلف ليس مخلوقا من أن يلتذ به المكلف ويستروح اليه فيحصل له به سرور
 أو يتعمل عنه كلفة أو يحصل له اعتبار بخلاف الأجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيتمد كبر النظر إليها أنواع
 العقاب في الآخرة فيحترق منها ويستدل بها على المنعم الأعظم فثبت أنه لا يخرج شيء من مخلوقاته عن هذه
 المنافع ثم أنه سبحانه وتعالى به على عظم انعامه بهذه الأشياء في آخر هذه الآيات فقال وإن تعدوا نعمت الله

لا تحسوها (وثانيها) قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فنبه بذلك على أن تكون النعمة واصله اليهم بموجب أن يكون كفرها سببا للتبديل (وثالثها) قوله في قصة فارون وأحسان كما أسلفنا من الله اليك وقال ألم تر أن الله يخرلكم مافي السموات ومافي الارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال أفرأيتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون وقال فبأي آلاء ربكما تكذبان على سبيل التكرير وكل مافي هذه السورة فهو من النعم مافي الدين أو في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب (المسئلة الثالثة) في النعم المخصوصة ببني اسرائيل قال بعض العارفين عبيد النعم كثيرة وعبيد المنعم قليلون فآله تعالى ذكرى اسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الامر الى أمة محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم بالنعم فقال فاذكروني اذكركم فدل ذلك على فضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الامم واعلم أن نعم الله تعالى على بني اسرائيل كثيرة (أ) استنفذهم عما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وأبداهم من ذلك بتكليمهم في الارض وتخليصهم من العبودية كما قال وزيد أن نحن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوادئين ونمكن لهم في الارض ونرى فرعون وهامان وجنودهم ما منهم ما كانوا يحذرون (ب) جعلهم أنبياء ومولوكا بعد ان كانوا عبيدا للقيط فاهلك اعداءهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم كما قال كذلك وأورثناها بني اسرائيل (ج) أنزل عليهم الكتب العظيمة التي ما أنزلها على أمة سواهم كما قال واذا قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحد من العالمين (د) روى هشام عن ابن عباس انه قال من نعمة تعالى على بني اسرائيل ان نجحاهم من آل فرعون وظل عليهم في التيه الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى في التيه وأعطاهم الحجر الذي كان كرس الرجل يسهقهم ماشيا ومن الماء متى أرادوا فاذا استغفروا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم وأعطاهم عودا من النور ليضيئ لهم بالليل وكان رؤسهم لا تنفذ وثيابهم لا تبلى واعلم أنه سبحانه وتعالى انما ذكرهم بهذه النعم لوجوه (أحدها) أن في جملة النعم ما يشهد بصديق محمد صلى الله عليه وسلم وهو التوراة والانجيل والزبور (وثانيها) ان كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دعوا اليه من الايمان بعمد صلى الله عليه وسلم وبالقراّن (وثالثها) ان تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن اظهار المخالفة (ورابعها) ان تذكير النعم الكثيرة يفيد أن المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص أحدنا بنعم كثيرة فإظهاره أنه لا يزيلها عنهم لما قيل انما المعروف خير من ابتدائه فكان تذكير النعم السالفة يطعم في النعم الآتية وذلك الطمع مانع من اظهار المخالفة والمخاصمة فان قيل هذه النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على آباؤهم فكيف تكون نعمة عليهم وسببا لعظم معصيتهم والجواب من وجوه (أحدها) لولا هذه النعم على آباؤهم لما بقوا كما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كأنها نعمة على الابناء (وثانيها) ان الانسحاب الى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الاولاد (وثالثها) الاولاد متى سمعوا ان الله تعالى خص آباؤهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجور وغب الولد في هذه الطريقة لان الولد مجبول على التشبه بالآب في أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور أما قوله تعالى وأوفوا بهدي أوف بهديكم فاعلم ان الهدى يضاف الى المعاهد والمعاهد جميعا وذكرنا في هذا العهد قوانين (الاول) ان المراد منه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكليف دون بعض ثم فيه روايات (أحدها) انه تعالى جعل تعريضه إياهم نعمة عهد الله عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق وقوله أوف بهديكم أراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شيئا بالعهد من حيث اشتراكه في انه لا يجوز الاخلال به (ثانيها) قال الحسن المراد منه العهد الذي أخذته الله تعالى على بني اسرائيل في قوله تعالى وبه ضامنهم اثني عشر نقيضا وقال الله اني معكم لئن أقمتم الصلوة وآتيتم الزكاة الى قوله ولادخلتكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن وفى الله بعهد

وفي الله بهده (وثانها) وهو قول جمهور المفسرين ان المراد أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيكم عنه من المعاصي أوف بهدكم أي أرض عنكم وأدخلكم الجنة وهو الذي حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة الى قوله ومن أوف بهده من الله فاسم تبشروا ببيعكم الذي بايتم به (القول الثاني) ان المراد من هذا العهد ما ثبتته في الكتب المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وانه سيده على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله واخذ الله ميثاق بني اسرائيل الى قوله لا تكفرون عنكم سيئاتكم ولا تدخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وقال في سورة الاعراف ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وأما عهد الله معهم فهو ان ينجزهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاعلال التي كانت في أعناقهم وقال واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لآية وقال واذا قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد وقال ابن عباس ان الله تعالى كان عهدا الى بني اسرائيل في التوراة اني باعت من بني اسرائيل نبيا آمنا بنبه وصديق بالنور الذي يأتي به أي بالقرآن غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلته أجري أجر ابائنا ما جاء به موسى وجاءت به سائر أنبياء بني اسرائيل وأجر ابائنا ما جاء به محمد النبي الامي من ولد اسمعيل وتصدق هذا في القرآن في قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون الى قوله أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا وكان على بن عيسى يقول تصديق ذلك في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته وتصديقه أيضا فيما روى أبو موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله أجران ورجل أذب أمته فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها وترزقها فله أجران ورجل أطاع الله وأطاع سيده فله أجران بقي ههنا سؤالان (السؤال الاول) لو كان الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جده والجواب من وجهين (الاول) ان هذا العلم كان حاصله عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتابته (الثاني) ان ذلك النص كان ناصخا لا جليلا فجاز وقوع الشك والاشبهات فيه (السؤال الثاني) الشخص المبشر به في هذه الكتب اما أن يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك أو لم يذكر شيء من ذلك فان كان الاول كان ذلك النص ناصجا جليا واراد في كتب منقولة الى أهل العلم بالتواتر فكان يتبع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم أن يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين وان كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن يقولوا ان ذلك المبشر به سيجي بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود والجواب ان الذين سلوا قوله تعالى وأوفوا بهدى أوف بهدكم على الامر بالتأمل في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما نثر حنا في القول الاول انما اختاروه لقوة هذا السؤال فأما من أراد أن ينصر القول الثاني فانه يجيب عنه بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوحا عليه ناصجا جليا يعرفه كل أحد بل كان منصوحا عليه ناصخا فلما لم يلزم أن يعلم ذلك بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين عليهم السلام ولذا كرر الآن بعض ما جاء في كتب الانبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فالاول جاء في الفصل التاسع من السفر الاول من التوراة ان هاجرا لما غضبت عليها سارة ترى لها ملك الله فقال لها يا هاجر أين تريدين ومن أين أقبأت قالت أهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك واخضعي لها فان الله سيكثير زرعك وذريتك وستحباين وتلدن ابنا وتسميه اسمعيل من أجل ان الله سمع نيتك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهو يشكر على رغب جميع اخوته واعلم ان الاستدلال بهذا الكلام ان هذا الكلام خرج مخرج

البشارة وليس يجوز أن يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبأمر لا يتم إلا بالكذب على الله تعالى ومعلوم
 أن اسمعيل وولده لم يكونوا متصرفين في النكل أعني في معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا مخاطبين للكل
 على سبيل الاستيلاء إلا بالاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية لا يتجاسرون على الدخول
 في أوائل العراق وأوائل الشام الأعلى أتم خوف فلما جاء الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام
 ومازجوا الامم ووطئوا بلادهم ومازجهم الامم وحجوا بينهم ودخلوا بلادهم بسبب مجاورة الكعبة فلم يكن
 النبي صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه الخاطئة منهم للامم ومن الامم اهم معصية لله تعالى وخروجها عن
 طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى عن أن يبشر بها هذا سبيله (والثاني) جاء في الفصل الحادي
 عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم نبيا مثلي من بينكم ومن اخوانكم وفي هذا الفصل ان الرب
 تعالى قال موسى اني مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوانهم وايعازهم لم يسمع كلامي التي يؤذيها عني ذلك الرجل
 باسمي انا أقيم منه وهذا الكلام يدل على ان النبي الذي يقيه الله تعالى ليس من بني اسرائيل كما ان من
 قال لبني هاشم انه سيكون من اخوانكم امام عقل منه أنه لا يكون من بني هاشم ثم ان يعقوب عليه السلام
 هو اسرائيل ولم يكن له أخ الا العيص ولم يكن للعيص ولد من الانبياء سوى أيوب وانه كان قبل موسى
 عليه السلام فلا يجوز أن يكون موسى عليه السلام مبشرا به وأما اسمعيل فانه كان أخا ليعقوب والديه يعقوب
 ثم ان كل نبي بعث بعده موسى كان من بني اسرائيل فالنبي عليه السلام ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه
 من ولد اسمعيل الذي هو أخو اسحق عليهم السلام فان قيل قوله من بينكم يمنع من أن يكون المراد محمد صلى
 الله عليه وسلم لانه لم يقم من بين بني اسرائيل قلنا بل قد قام من بينهم لانه عليه السلام ظهر بالجهاز فبعث بركة
 وهاجر الى المدينة وبها تكامل أمره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود وكثير وبني قينقاع والنضير وغيرهم
 وأيضا فان الحجاز يقارب الشام وجهود اليهود كانوا اذ ذاك بالشام فاذا قام محمد بالجهاز فقد قام من
 بينهم وأيضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من بينهم فانه ليس يبعد منهم (والثالث) قال في الفصل
 العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جاء في طور سيناء وطلع اناس من ساعير وظهر من جبل فاران
 وضح من بينه عنوات القديسين فتحهم العزيز وحبهم الى الشعوب ودعاهم جميع قديسيه بالبركة وجه
 الاستدلال ان جبل فاران وهو بالحجاز لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في بركة فاران ومعلوم انه انما سكن
 بركة اذا ثبت هذا فقول ان قوله فتحهم العزيز لا يجوز أن يكون المراد اسمعيل عليه السلام لانه لم يحصل
 عقيب سكنى اسمعيل عليه السلام هناك عز ولا اجتماع هناك لرواة القديسين فوجب حمله على محمد عليه
 السلام قالت اليهود المراد ان النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت من ساعير نار أيضا ومن جبل فاران
 أيضا فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى لو خلق نار في موضع فانه لا يقال جاء الله
 من ذلك الموضع الا اذا تبع تلك الواقعة وحى نزل في ذلك الموضع أو عقوبة وما شبه ذلك وعندكم انه لم يتبع
 ظهور النار وحى ولا كلام الامن طور سيناء كما ينبغي الا ان يقال جاء الله من طور سيناء فأما أن يقال
 ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز زورده كما لا يقال جاء الله من الغمام اذا ظهر في الغمام احتراق
 ونيران كما يتفق ذلك في ايام الربيع وأيضا ففي كتاب حبه فوق بيان ما قلنا وهو جاء الله من طور سيناء والقدس من
 جبل فاران لو انك شئت السماء من بهاء محمد وامتلأت الارض من حبه يكون شعاع من ظره مثل النور
 يحفظ بلده بعزه تسير المنايا امامه ويصحب سباع الطير اجناداه قام تسخ الارض وتأمل الامم وبحث
 عنها فضعفت الجبال القديمة وانضعت الروابي الدهرية وترعزت ستور أهل مدين ركبت الخيول وعلوت
 مراكب الانقياد والغوث وسدت في قسبيك اغرافا وزعزعت وتوى السهام بأمرك يا محمد ارنوا
 وتخور الارض بالانهار ولقد درأتم الجبال فارتاعت وانحرف عنك شيوخ السيل ونفرت المهارى فقيرا
 ورعبا ورفعت أيديهم وجلوا وفرقا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر في برق سهامك
 ولما علمت بياضك تدقخ الارض غضبا وتدوس الامم زبحر الانك ظهرت بخلاص أمتك وانقاذ تراب آبائك

كذلك نقل عن ابن رزبن الطبري أما النصاري فقال أبو الحسين رحمه الله في كتاب الغرر قد رأيت في
 نقولهم ونظهر من جبال فاران ان قد تقطعت السماء من بهاء محمد المجدود وتزوى السهام بامرنا المجدود
 لانك ظهرت بجلال امتك وانقاذ مسيحك فظهر بما ذكرنا ان قوله تعالى في التوراة ظهر الرب من جبال
 فاران ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وماذا الا رسولا لنا محمد
 صلى الله عليه وسلم فان قالوا المراد مجي الله تعالى ولهذا قال في آخر الكلام وانقاذ مسيحك قلنا لا يجوز
 وصف الله تعالى بأنه يركب الخيول وبأن شعاع منظره مثل النور وبأنه جازا المشاعر القديمة وأما قوله
 وانقاذ مسيحك فان محمد عليه السلام انقاذ المسيح من كذب اليهود والنصارى (والرابع) ما جاء في كتابه
 اشعياء في الفصل الثاني والعشرين منه قومي فازهرى مصباحك يريدمكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى
 طاعة عليك فقد تجال الارض الظلام وغطى على الامم الضباب والرب يشرق عليك انشراحا ويظهر كرامته
 عليك تسيرا لام الى نورك والمولوك الى ضوء طلوعك وارفعي بصرك الى ما حولك وتأمل في فانهم مستجمعون
 عندك ويحجرونك وبأيتك ولدك من بلد بعيد لانك أم القرى فأولاد سائر البلاد كانوا منهم أولاد مكة وتزين ثيابك
 على الارائك والسررحين زين ذلك تسرين وتبهجين من أجل انه يميل اليك ذخائر البحر ويهجم اليك عساكر
 الامم ويساق اليك بكاش مدين وبأيتك أهل سبأ ويحدثون بنعم الله ويعبدونه وتسير اليك أغنام فاران
 ويرفع الى مذبحي ما يرزني وأحدث حينئذ ليت محمد في حداثته الاستدلال ان هذه الصفات كلها
 موجودة لمكة فانه قد جع اليها عساكر الامم ومال الهماذ ذخائر البحر وقوله وأحدث ليت محمد في حداثته
 ان العرب كانت تلبى قبل الاسلام فتقول لبيك لاشريك لك لاشريك هو لك فذلك قوله وما ملك ثم صار في الاسلام
 لبيك اللهم لبيك لاشريك لك لبيك فلهذا هو الحمد الذي جرده الله ليت محمد فانه قيل المراد بذلك بيت
 المقدس وسيكون ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز أن يقول الحكيم قد دنا وقتك مع انه ما دنا بل الذي دنا امر
 لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يجد رمنه وأيضا فان كتاب اشعياء مملوء من ذكر البادية وصفها وذلك يبطل
 قولهم (الخامس) روى السمان في تفسيره في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى أوحى الى ابراهيم
 عليه السلام قال قد أجبت دعائك في اسمي عيسى وباركت عليه فذكر كبره وعظمته جذا جذا وسيلد
 اثني عشر عظيما واجعله لامة عظيمة والاستدلال به انه لم يكن في ولد اسمعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا
 محمد صلى الله عليه وسلم فأما دعاء ابراهيم عليه السلام واسم عيسى فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما
 فرغان من بناء الكعبة وهو قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة
 ويركهم انك أنت العزيز الحكيم ولهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام انا دعوة ابي ابراهيم وبشارة
 عيسى وهو قوله ومبشر ابراهيم يا ق من بعدى اسمه أحمد فانه مشتق من الحمد والاسم المشتق من الحمد
 ليس الا نبينا فان اسمه محمد وأحمد ومحمود قيل ان صفته في التوراة ان مولده بمكة ومكة بطيبة
 وملكه بالشام وأتمته الجادون (والسادس) قال المسيح للحواريين أنا أذهب وسبأيتكم
 الفارق لي روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول كما يقال له وتصديق ذلك ان أتبع الاما
 يوحى الي وقوله قل ما يكون لي ان ابتله من تلقا نفسي ان اتبع الاما يوحى الي أما الفارق لي في
 تفسيره وجهان (أحدهما) انه الشافع المشفع وهذا أيضا صفته عليه الصلاة والسلام (الثاني) قال
 بعض النصاري الفارق لي هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال راوون للذي
 يرقى به وأما الباطل فهو التحقيق في الامر كما يقال شيب شيب ذو شيب وهذا أيضا صفة شرعنا لانه هو
 الذي يفرق بين الحق والباطل (والسابع) قال دانيال لبحث نصر حين سأله عن الرؤيا التي كان رآها من
 خبر ان قصصها عليه رأيت أيتها الملك منظر اها لا رأسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبلنه ونخذه
 من نحاس وساقاه من حديد وبعض رجله من حديد وبعضه من نحاس وفضته وذبه وصارت رفانا
 وصلك رجل ذلك الصنم ودقها دقا شديدا فقتل الصنم كله حديد ونحاسه وفضته وذبه وصارت رفانا

وعصفت به الرياح فليرو جدها أثر وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصخر جبلا عاليا
امتلاث به الأرض فهذا رؤياك أيها الملك وأما تفسيرها فأتى الرأس الذي رأيته من الذهب ويقوم بعدك
مملكة أخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تنبسط على الأرض كلها والمملكة الرابعة تكون
قوتها مثل الحديد وأما الرجل التي كان بعضهما من حديد وبعضها من خرف فأتى بعض المملكة يكون عزيزا
وبعضها يكون ذليلا وتكون كل المملكة متفرقة ويقسم الله السما في تلك الأيام مملكة أبدية لا تتغير ولا تزول وإنما
تزيل جميع الممالك وسلاطينها يطل جميع السلاطين وتقوم هي إلى الدهر الدهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيت
أنه يقطع من جبل بلا فاطح حتى دق الحديد والنحاس والخرف والله أعلم بما يكون في آخر الزمان فهذه هي
البشارات الواردة في الكتب المتقدمة بجمع رسوينا محمد صلى الله عليه وسلم وأما قوله تعالى أوف بعهدكم فقالت
المعتزلة ذلك العهد هو مادل العقل عليه من أن الله تعالى يجب عليه إيصال الثواب إلى المطيع وصح وصف
ذلك الوجوب بالعهد لأنه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك أو كدم من العهد بالإيجاب بالنذر واليمين وقال
أصحابنا أنه لا يجب للعبد على الله شيء وفي هذه الآية ما يدل على ذلك لأنه تعالى لما قدم ذكر النعم ثم رتب عليه
الأمر بالوفاء بالعهد دل على أن تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية وإذا كان كذلك فكان أداء
العبادات أداء لما وجب به من النعم السالفة وأداء الواجب لا يكون سببا للواجب آخر فثبت أن أداء
التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين (الأول) أنه تعالى لما وعد
بالثواب وكل ما وعد به استحالة أن لا يوجد لأنه لو لم يوجد لانتدب خبره الصدق كذبا والكذب عليه محال
والمنع إلى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك أكد مما ثبت باليمين والنذر (الثاني)
أن يقال العهد هو الأمر والعبد يجوز أن يكون مأمورا إلا أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مأمورا لكنه
سبحانه وتعالى جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله يخادعون الله وهو خادعهم ومكر واومر الله
وأما قوله وإياي فارهبون فاعلم أن الرهبة هي الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من
عقابه وقد يقال في المكلف أنه خائف على وجهين أحدهما مع العلم والآخر مع الظن أما العلم فإذا
كان على يقين من أنه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل ما نهى عنه فإن خوفه إنما يكون عن المستقبل وعلى
هذا نصف الملائكة والأنبياء عليهم السلام بالخوف والرهبة قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وأما الظن
فإذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف أن لا يكون من أهل الثواب واعلم أن
كل من كان خوفه في الدنيا أشد كان أمره يوم القيامة أكثر وبالعكس روى أنه ينادى مناد يوم القيامة
وعزقي وجلا إلى أني لأجمع على عبادي خوفين ولا آمنين من آمنين في الدنيا خوفه يوم القيامة ومن خافني
في الدنيا آمنته يوم القيامة وقال العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والأول نصيب
أهل الظاهر والثاني نصيب أهل القلب والأول يزول والثاني لا يزول واعلم أن في الآية دلالة على أن
كثرة النعم تعظم المعصية ودلالة على أن تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على أن الرسول كما كان مبعوثا إلى
العرب كان مبعوثا إلى بني إسرائيل وقوله وإياي فارهبون يدل على أن المرء يجب أن لا يخاف أحدا إلا
الله تعالى وكما يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجاء والامل وذلك يدل على أن السكينة قضاء الله وقدره اذ لو كان
العبد مستقلا بالفعل لوجب أن يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل عليه
قوله تعالى وإياي فارهبون بل كان يجب أن لا يرهب الا نفسه لأن مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله
تعالى فوجب أن لا يخاف الا نفسه وأن لا يخاف الله البتة وفيها دلالة على أنه يجب على المكلف أن يأتي
بالطاعات للخوف والرجاء وأن ذلك لا يتم في محض الله أعلم • قوله تعالى (وآمنوا بما أنزلت مصدقا
لما كنتم تقولون ولا تكونوا أول كافرين ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وإياي فاتقون) اعلم أن الخطابين بقوله
وآمنوا هم بنو إسرائيل ويدل عليه وجهان (الأول) أنه معطوف على قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت
عليكم كأنه قيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي وآمنوا بما أنزلت (والثاني) أن

قوله تعالى مصداقاً لما معكم يدل على ذلك أما قوله بما أنزلت ففيه قولان الأقوى انه القرآن وعليه دليلان (أحدهما) انه وصفه بكونه منزلاً وذلك هو القرآن لانه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق مصداقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل (والثاني) وصفه بكونه مصداقاً لما سمعهم من الكتب وذلك هو القرآن وقال قتادة المراد آمنوا بما أنزلت من كتاب ورسول فجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل أما قوله مصداقاً لما معكم ففيه تفسيران (أحدهما) ان في القرآن ان موسى وعيسى حق وان التوراة والإنجيل حق وان التوراة أنزلت على موسى والإنجيل على عيسى عليه السلام فكان الايمان بالقرآن مؤكداً للايمان بالتوراة والإنجيل فكأنه قيل لهم ان كنتم تريدون المبالغة في الايمان بالتوراة والإنجيل فآمنوا بالقرآن فان الايمان به يؤكد الايمان بالتوراة والإنجيل (والثاني) انه حصلت البشارة بمحمد وبالقرآن في التوراة والإنجيل فكان الايمان بمحمد وبالقرآن تصديقاً للتوراة والإنجيل وتكذيباً للقرآن تكذيباً للتوراة والإنجيل وهذا التفسير أولى لان على التفسير الاول لا يلزم الايمان بمحمد عليه السلام لانه بمجرد كونه مخبراً عن كون التوراة والإنجيل حق لا يجب الايمان بنبوته أما على التفسير الثاني يلزم الايمان به لان التوراة والإنجيل اذا اشتقلا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقاً فالإيمان بالتوراة والإنجيل يوجب الايمان بكون محمد صادقاً فالإيمان بمحمد ومعلم ان الله تعالى أعاد كرهذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فنثبت ان هذا التفسير أولى واعلم ان هذا التفسير الثاني يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين (الاول) ان شهادة كتب الانبياء عليهم السلام لا تكون الا حقاً (والثاني) أنه عليه السلام أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك الا من قبل الوحي اما قوله ولا تكونوا اول كافريه فعناه اول من كفر به او اول فريق او فوج كافريه او لا يمكن لكل واحد منكم اول كافريه ثم فيه سؤالان (الاول) كيف جمعوا اول من كفر به وقد سبقهم الى الكفر به مشركو العرب والحواري من وجوه (أحدها) ان هذا تعريض بأنه كان يجب أن يكونوا اول من يؤمن به لمعرفةهم به وبصفته ولانهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتحون على الذين كفروا به فلما بعث كان أمرهم على العكس من لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به (وثانيها) يجوز أن يراد ولا تكونوا اول كافريه يعني من أشرك من أهل مكة أي ولا تكونوا اول من كفر به مذكوراً في التوراة والإنجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا الكتاب له (وثالثها) ولا تكونوا اول كافريه من أهل الكتاب لان هؤلاء كانوا اول من كفر بالقرآن من بني اسرائيل وان كانت قريش كفروا به قبل ذلك (ورابعها) ولا تكونوا اول كافريه يعني بكتابتكم يقول ذلك العلماء هم أي ولا تكونوا اول أحد من أممكم كذب كتابكم لان تكذيبكم بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم بكتابكم (خامسها) أن المراد منه بيان تغليب كفرهم وذلك لانهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة في التوراة والإنجيل بقدومه فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف الانواع واحداً من الدلائل والسابق الى الكفر يكون أعظم ذنباً ممن بعده لقوله عليه السلام من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها فلما كان كفرهم عظيماً وكفر من كان سابقاً للكفر عظيماً فقد اشتركا من هذا الوجه فصح إطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة (وسادسها) المعنى ولا تكونوا اول من يجد مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهول لامع المعرفة (وسابعها) اول كافريه من اليهود لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم اقرب لقطعة النصير فكفروا به ثم تسابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل اول من كفر به من أهل الكتاب وهو كقوله وأني فضلتكم على العالمين أي على عالمي زمانهم (وثامنها) ولا تكونوا اول كافريه عند سماعكم بذكره بل تثبوت واقبه وراجعوا عقولكم فيه (وتاسعها) ان افظأول صلة والمعنى ولا تكونوا كافريه وهذا ضعيف (السؤال الثاني) انه كان يجوز لهم الكفر اذ لم يبعثوا اولاً والحواري من وجوه (أحدها) أنه ليس في ذلك الشيء دلالة على ان معادهم بخلافه (وثانيها) أن في قوله وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم دلالة على ان كفرهم أولاً وآخره محذور (وثالثها) أن قوله رفع السموات

بغير عمد ترونها لا يدل على وجود عمد لا يرونها وقوله وتعلمهم الانبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتيل الانبياء
 بحق وقوله عقيب هذه الآية ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير **فكذلك** هذا
 بل المقصود من هذه الساقطة استعظام وقوع الجحد والانكار من قرأ في الكتاب نعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وصفته (ورابعها) قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خطوبوا به قبل غيرهم فقبل لهم لانكفروا
 بعمد فانه سيكون بعدكم **فكذلك** فافار لا تكونوا انتم اول الكفار لان هذه الولاية موجبة لزيد الانم وذلك
 لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما ان يقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر او لا يكون كذلك فان اقتدى بهم غيرهم في
 ذلك انكفركان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر الى يوم القيامة وان لم يقتد بهم غيرهم اجتمع عليهم امران
 (أحدهما) السبق الى الكفر (والثاني) التفرد به ولا شك في أنه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا اول كافريه
 اشارة الى هذا المعنى اما قوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا لا يفقد بنا في قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة
 بالهدى أن الاشتراء يوضع الاستبدال **فكذلك** هذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشيء والعوض
 عنه فاذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا عند فاعله قال ابن عباس رضي
 الله عنهما ما أن رؤساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحيي بن اخطب وأمثالهما كانوا يأخذون من فقة راء
 اليهود الهدايا وعلموا انهم لو اتبعوا محمد الانقطاع عنهم تلك الهدايا فأصروا على الكفر لئلا
 ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليلة جدا فقدمتها اليه نسبة
 المتناهي الى غير المتناهي ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا
 أي نسبة الى الكثير الذي لا يتناهي واعلم أن هذا انتهى صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن
 بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشى على **فكذلك** أن أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بتحريف
 ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام ابيز وأما قوله وإياي فأتقون فيقرب معناه مما تقدم من قوله وإياي
 فارهبون والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف وأما الاتقاء فأنما يحتاج اليه عند الجزم بحصول ما يفي
 منه فيكافئه على أمرهم بالرهبنة لاجل أن جواز العقاب قائم ثم أمرهم بالتقوى لان تعيين العقاب قائم
 وقوله تعالى (ولا تبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون) اعلم أن قوله سبحانه وآمنوا بما أنزلنا
 أمر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تبسوا الحق بالباطل أمر بترك الاغواء والاضلال واعلم أن اضلال الغير
 لا يحصل الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله لا يمكن الا بتشويش
 تلك الدلائل عليه وان كان ما سمعها فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله
 ولا تبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق اشارة
 الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلائل واعلم أن الاطوار في البيا التي في قوله بالباطل انها باه
 الاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم والمعنى ولا تبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين
 وذلك لان النصوص الواردة في التوراة والانجيل في أمر محمد عليكم كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها
 الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويثبوتون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا
 هو المراد بقوله ولا تبسوا الحق بالباطل فهو المدكور في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله وأنتم
 تعلمون أي تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة وذلك لان ذلك التلبس صار
 صارفا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيامة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيامة ولا شك
 في ان موقفه عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لساائر الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان
 خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى ثم ههنا يجئان (البحث الاول) قوله وتكتموا الحق بجزم داخل تحت حكم
 النهي بمعنى ولا تكتموا أو منصوب باضمار أن (البحث الثاني) ان النهي عن التلبس والكتمان وان تقيده بالعلم
 فلا يدل على جوازه ما حال عدم العلم بذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم أن ذلك التلبس والكتمان حق
 أو باطل وما لا يعرف **فكذلك** كونه حقا أو باطلا لا يجوز له قد ام عليه بالتقوى ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه

وبسبب ذلك اتفقوا على ان المقام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضاراً لأخس من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضاراً فلما كانوا عاينين في التلبس من المفاسد كان أقدمهم عليه اقبح والاية دالة على أن العلم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانها والله أعلم • قوله تعالى (وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة وآذروا بها مع الراكعين) أعلم أن الله سبحانه وتعالى لما أمرهم بالإيمان أولاً ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانياً ذكر بعد ذلك بيان ما لهم من الشرائع وذكر من حله الشرائع ما كان كالقدم والاصل فيها وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية وهما مسائل (المسئلة الاولى) القائلون بأنه لا يجوز تأخير بيان الجرح عن وقت الخطاب قالوا انما ساء الخطاب في قوله وأقيموا الصلاة بعد ان كان النبي صلى الله عليه وسلم وصف لهم أركان الصلاة وشرائعها فكانه تعالى قال وأقيموا الصلاة التي عرفوها القائلون يجوز التأخير قالوا يجوز ان يراد الامر بالصلاة وان كانوا لا يعرفون أن الصلاة ما هي وبكون المقصود أن يوطن السامع نفسه على الامتنال وان كان لا يعلم ان الماء ورده ما هو كما انه لا نزاع في أن يحسن من السبل أن يقول لعبده اني أمرتك غدا بشئ فلا بد وان تفعله ويكون غرضه منه بأن يعزم العبد في الحال على أدائه في الوقت الثاني (المسئلة الثانية) قالت المعتزلة الصلاة من الأسماء الشرعية قالوا لانها أمر حدث في الشرع فاسمها أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصل قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم أصلها في اللغة الدعاء قال الاعنبي عليك مثل الذي صليت فاعتصمى • عينا فان جنب المرمض طمعهما (وقال آخر)

وقابلها الريح في دنها • وصلى على دنها وارتمى

وقال بعضهم الاصل فيها القزوم قال الشاعر

لم أكن من جناتها علم الله • وانى يجزها اليوم صالى

أى ملازم وقال آخرون بل هي مأخوذة من المصلى وهو الفرس الذي يتبع غيره والاقرب انها مأخوذة من الدعاء اذ لا صلاة الا ويقع فيها الدعاء أو ما يجري مجراه وقد تكون صلاة ولا يحصل فيها متابعة الغير وإذا حصل في وجه التشبيه ما عظم كل الصور كان أولى أن يجعل وجه التشبيه شيئاً يخص ببعض الصور وقال أصحابنا من الجاهلات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء لا جرم أطلق اسم الدعاء عليها على سبيل الجواز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك يناقض قوله تعالى انما أنزلناه قرآنا عربيا ما الزكاة نهى في اللغة عبارة عن الخاء يقال زك الزرع اذا غسا عن التطهير قال الله تعالى أقلت نفسا زكية أى طاهرة وقال قد أطلع من تركى أى تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما تركى منكم من أحد أبدا وقال ومن تركى فأنما يتركى نفسه أى تطهر بطاعة الله وأهل اخراج نصف دينار من عشرين دينارا سمى بالزكاة تشبيها بهذين الوجهين لان في اخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فان الله يرفع البلاء عن ذلك المال بسبب تركية تلك العطية فصار ذلك الاعطاء غنا في المعنى وان كان نقصا في الصورة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم عليكم بالصدقة فان فيها استخصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الآخرة فانما التي في الدنيا تزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار وأما التي في الآخرة فتستر العورة وتضيق نفق الرأس وتكون سترامن النار ويجوز أن تسمى الزكاة بالوجه الثاني من حيث أنه تطهر يخرج الزكاة عن كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار يحاطبون بفروع الشرائع أما قوله تعالى وأركعوا مع الراكعين ففيه وجوه (أحدها) ان اليهود لا ركوع في صلاتهم فخص الله الركوع بالذين هم بضالهم على الاثنان

بصلاة المسلمين (وثانيها) ان المراد صلوات مع المصلين وعلى هذا يزول التعسير لان في الاقل أمر تعالى
 بأقامتها وأمر في الثاني بفعالها في الجماعة (وثالثها) أن يكون المراد من الأمر بالركوع هو الأمر
 بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهيًا عن الاستبكار المذموم وأمرًا بالتذلل للمؤمنين
 كما قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وكقوله تأديس الرسول
 واخضع جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وكذلك له بقوله فبإمرارة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ
 القلب لانفضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة
 ويؤتون الزكاة وهم راكعون فكانت تعالى لما أمرهم بالصلاة والزكاة أمرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع
 وترك التمرّد وسبى الاصم عن بعضهم انه انما أمر الله تعالى بنى اسرائيل بالزكاة لانهم كانوا لا يؤتون
 الزكاة وهو المراد بقوله تعالى وأكلهم السحت وبقوله وأكلهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل
 أظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتومًا ليحذروا أن يفهمهم في سائر أمرهم ومعاصيهم فيصير
 هذا كالإخبار عن الغيب الذي هو أحد دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم * قوله تعالى (أنأمررون
 الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) اعلم ان الهمة في أنأمررون الناس بالبر
 للتقرير مع التقرير والتعجب من حالهم وأما البر فهو اسم جامع لا محال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهم
 ومنه عمل مبرور أي قدر ضيقه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في عينة أي صدق ولم يحث
 ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولا تكن البر من اتقى فأخبر أن البر جامع للتقوى واعلم انه سبحانه
 وتعالى لما أمر بالآيات والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم ورغبهم في ذلك بناء على ما أخذ آخر وهو ان
 التغافل عن افعال البر مع حث الناس عليها مستتبع في العقول اذ المقصود من أمر الناس بذلك اما
 النصيحة او الشفقة وليس من العقل أن يشفق الانسان على غيره أو أن ينصح غيره ويهمل نفسه فحذرهم الله
 تعالى من ذلك بأن قرعهم بهم هذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه (أحدها)
 وهو قول السدي أنهم كانوا يأمررون الناس بطاعة الله وبنهونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون
 الطاعة ويقدمون على المعصية (وثانيها) قول ابن جريج أنهم كانوا يأمررون الناس بالصلاة والزكاة
 وهم كانوا يتركونها (وثالثها) انه كان اذا جاءهم أحد في الخفية لاستعلام أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا
 هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطعمهم في الهدايا والصلوات التي كانت تصل
 اليهم من اتباعهم (ورابعها) ان جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يتخبرون
 مشركي العرب ان رسول الله سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله محمدا
 حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسبب أنهم كانوا يأمررون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه
 وأعرضوا عن دينه وهذا اختيار أبي مسلم (خامسها) وهو قول الزجاج أنهم كانوا يأمررون الناس
 ببذل الصدقة وكانوا يشحون بها لان الله تعالى وصفهم بقساسة القلوب وأكل الربا والسحت (سادسها)
 لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمررون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم في الظاهر ثم أنهم كانوا في قلوبهم
 منكبرين له فوبخهم الله تعالى عليه (سابعها) ان اليهود كانوا يأمررون غيرهم باتباع التوراة ثم أنهم
 خالفوه لانهم وجدوا فيها ما يبدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم أنهم ما آمنوا به أما قوله وتنسون
 أنفسكم فالنسيان عبارة عن السهو والحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكاف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز
 أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون أنفسكم انكم تغفلون عن حق أنفسكم وتعدلون
 عما فيها من النفع أما قوله وأنتم تتلون الكتاب فغفنا تقرأون التوراة وتدرسونها وتعلمون بما فيها من
 الحث على أفعال البر والاعراض عن أفعال الاثم أما قوله أفلا تعقلون فهو تعجب للعقلاء من أفعالهم
 ونظيره قوله تعالى أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون وسبب التعجب وجوه (الأول) ان
 المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتجنبه عما يوقعه

في المفسدة والاحسان الى النفس أولى من الاحسان الى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل
 فمن وعظ ولم يعظ فكانه ألقى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال أفلا تعقلون (الثاني) ان من
 وعظ الناس وأظهر علمه للخلاق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سبب لرغبة الناس في المعصية لان الناس
 يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على انه لا أصل لهذه التخويات والامسا أقدم على المعصية فيصير
 هذا داعيا لهم الى التهاون بالدين والجراة على المعصية فاذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية
 ثم ألقى بفعل يوجب الجراة على المعصية فكأنه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بأفعال العقلاء فلهذا قال
 أفلا تعقلون (الثالث) ان من وعظ فلا بد وأن يحتمد في أن يصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام
 على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ كان غرضه ان يصير وعظه مؤثرا في القلوب ومن
عصى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثرا في القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء
 ولهذا قال على رضى الله عنه قسم ظهرى رجلان عالم متهتك وجاهل متمسك ببقية ههنا مسائل (المسئلة
 الاولى) قال بعضهم هم ايسر للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول أنما
 الآية فتعوله أن تأمر وناس بالبر وتنسبون أنفسكم ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال أيضا
 لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتدا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما المعقول فهو انه لو جاز ذلك لجاز ان يرزى
 بأمرأة أن ينكر عليها في أثناء الزنا على كنهها عن وجهها ومعلوم ان ذلك مستنكر والجواب ان المكلف
 مأمر بشيئين (أحدهما) ترك المعصية (والثاني) منع الغير عن فعل المعصية والاخلال بأحد
 التكليفين لا يقتضى الإخلال بالآخر أما قوله تأمر وناس بالبر وتنسبون أنفسكم فهو منى من الجمع
 بينهما والذم من الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين (أحدهما) أن يكون المراد هو النهي عن
 نسيان النفس مطلقا (والآخر) أن يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس
 وهذا ما مراد من الآية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسقط قول هذا الخضم وأما المعقول الذى
 ذكره فيلزمهم (المسئلة الثانية) احتجت المعتزلة بيم هذه الآية على ان فعل العبد غير مخلوق لله عز وجل
 فقالوا قوله تعالى أن تأمر وناس بالبر وتنسبون أنفسكم انما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فاما اذا
 كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطراب فان ذلك لا يحسن اذ لا يجوز أن يقال لا سود لم لا تبيض لما كان السواد
 مخلوقا فيه والجواب ان قدرته لما صلحت للضدين فان حصل أحد الضدين دون الآخر لا مرجح كان ذلك
 محض الاتفاق والامر بالاتفاق لا يمكن التوابع عليه وان حصل المرجح فان كان ذلك المرجح منه فاد البحث
 فيه وان حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع
 الوقوع لانه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية أولى بأن يكون ممتنع الوقوع واذا
 امتنع أحد النقيضين وجب الآخر وحينئذ يعود عليكم كل ما أوردتموه علينا ثم الجواب الحقيقى عن الكل
 انه لا يستل عما يفعله (المسئلة الثالثة) أ عن أنس رضى الله عنه قال عليه الصلاة والسلام مررت
 ليلة أمري بى على قوم تقرر شفاهم بقرض من النار فقلت يا أخى يا جبريل من هؤلاء فقال هؤلاء
 خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمر وناس بالبر وينسبون أنفسهم وقال عليه الصلاة والسلام
ان فى النار رجلا ينادى أهل النار برحمه فقبل من هو يا رسول الله قال عالم لا ينتفع بعلمه ج وقال
 عليه الصلاة والسلام مثل الذى يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضىء للناس ويحرق نفسه د وعن
 الشعبي يطلع قوم من أهل الجنة الى قوم من أهل النار فيقولون لم دخلتم النار ونحن انما دخلنا الجنة
 بفضل تعليمكم فقالوا انا كنا نأمر بالخير ولا نفعله كما قبل من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت
 سهامه وقال الشاعر

أبد أنفسك فانها عن غيها • فاذا انتهت عنه فأنت حكيم
 فهنا لا يقبل ان وعظت وبقتدى • بالرأى منك وينفع التعلیم

قبيل عمل رجل في ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل في رجل وأما من وعظ واتعظ فعمله عند الله عظيم
 روى ابن يزيد بن هارون مات وكان واعظا زاهدا فروى في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لي وأقول
 ما سألتني منكر وتكبير فقال لمن ربك قلت أمانسبحيان من شيخ دعا الناس الى الله تعالى كذا وكذا سنة
 فتقولان له من ربك وقيل للشيخ بلى عند النزول قل لا اله الا الله فقال

ان يتأنت سأكفه * غير محتاج الى السرج

قوله سبحانه وتعالى (واستعينوا بالصبر والصلوة وانهم الا على الخاشعين الذين يظنون انهم
 ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلغوا في الخاططين بقوله سبحانه
 وتعالى واستعينوا بالصبر والصلوة فقال قومهم المؤمنون بالرسول قال لان من يتكر الصلاة أصلا والصبر
 على دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له استعين بالصبر والصلوة فلا جرم وجب صرفه الى من صدق
 بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمنع أن يكون الخطاب أولافي بنى اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا له ومنين
 بمحمد صلى الله عليه وسلم والاقرب ان الخطابين هم بنو اسرائيل لان صرف الخطاب الى غيرهم يوجب
 تفكيك النظم فان قيل كيف يؤمر بالصبر والصلوة مع كونهم منكروين له ما قلنا لانهم كونهم منكروين
 له ما وذلك لان كل احد يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وان الصلاة التي هي تواضع للناس
 والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتهما انما الاختلاف في الكيفية فان صلاة اليهود
 واقعة على كيفية أخرى وصلاة المسلمين على كيفية أخرى واذا كان متعلق الامر هو الماهية التي هي القدر
 المستترك زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول انه تعالى لما أمرهم بالايان وبترك الاضلال وبالتزام
 الشرائع وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شافعا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجاه
 لاجرم عاجل الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلوة (المسئلة الثانية) ذكروا في الصبر
 والصلوة وجوها (أحدها) كانه قيل واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما تستنقله
 طباعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر أي بحبس النفس عن المذات فانكم اذا كلفتم أنفسكم
 ذلك صرتم عليه وخف عليها ثم اذا خضعت الصلاة الى ذلك تم الامر لان المشتغل بالصلاة لا بد وأن يكون
 مشغولا بذكر الله عز وجل وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فاذا تذكر رحمته صار مائلا الى طاعته واذا تذكر
 عقابه ترك معصيته فيسلي عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية (وثانيها) المراد من الصبر ههنا هو الصوم
 لان الصائم صابر عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات
 حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلاة استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وانما قدم الصوم على الصلاة لان
 تأثير الصوم في ازالة ما لا ينبغي وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي والنفي مقدم على الاثبات ولانه عليه الصلاة
 والسلام قال الصوم جنة من النار وقال الله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لان الصلاة تمنع
 عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسبب تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد
 والمواعظ والاداب الجميلة وذكر مصير الخلق الى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا
 فيكون على الانسان حينئذ ترك الرياسة ومقطعه عن الملوك الى التوجه الى قبله خدمة الخالق ونظير هذه
 الآية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين أما قوله تعالى وانهم انفي هذا
 الصبر وجوه (أحدها) الصبر عائد الى الصلاة أي الصلاة ثقيلة الاعلى الخاشعين (وثانيها) الصبر عائد الى
 الاستمانة التي يدل عليها قوله واستعينوا (وثالثها) انه عائد الى جميع الامور التي أمر بها بنو اسرائيل ونهوا
 عنهم من قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم الى قوله واستعينوا والعرب قد تفسر الشيء اختصارا أو تفتصر
 فيه على الايماء اذا وثقت بعلم الخطاب فيقول القائل ما عليها أفضل من فلان يعني الارض ويقولون ما بين
 لايتيها أكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى ولويواخذ الله النمام بظلمهم ما ترك عليهم من دابة ولا ذكر
 للارض أما قوله لكبيرة أي لشاقة ثقيلة من قولك كبر هذا على وقال تعالى كبر على المشركين ما ندعوهم اليه

فان قيل ان كانت ثقيلة على هؤلاء مسلمة على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذي يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسفوفه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتي به من الذكر والتذلل والخشوع واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فكمثل ذلك واذا كان هذا ففعل الخاشع فالتقل عليه بفعل الصلاة أعظم وانما المراد بقوله وانما ثقيلة على من لم يخشع انه من حيث لا يعتد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا فصعب عليه فعلها فالخلاص ان الملهذا لم يعتد في فعلها منفعة نقل عليه فعلها لان الاشتغال بما لا فائدة فيه ينقل الى الطبع أما الموحدا لم يعتد في فعلها أعظم المنافع وفي تركها أعظم المضار لم ينقل ذلك عليه لما يعتد في فعله من الثواب والفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم ألا ترى الى قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم أي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه مثله اذا قيل للمريض كل هذا الشيء المرقان اعتقد ان له فيه شفا مسلم ذلك عليه وان لم يعتد ذلك فيه صعب الامر عليه وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عيني في الصلاة وصف الصلاة بذلك لوجوه التي ذكرناها لالانها كانت لا تنقل عليه وكيف وسكان عليه الصلاة والسلام يصلي حتى تورمت قدماء أما الخشوع فهو والتذلل والخشوع أما قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فله تفسيرين فيه قولان (الاول) ان الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن وهو الاعتقاد الذي يقارنه تحجيز النقيض يقتضي أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز وجب أن يكون المراد من الظن ههنا العلم وسبب هذا الجواز ان العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا ان العلم لم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبهتا من هذا الوجه صح إطلاق اسم أحدهما على الآخر قال أوس بن حجر

فارسلته مستيقن الظن انه * مخالط ما بين الشر اسيف خائف

وقال تعالى اني ظننت أني ملاق حسابه وقال ألا يظن اولئك أنهم مبعوثون ذكر الله تعالى ذلك أنكارا عليهم وبعثا على الظن ولا يجوز أن يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فنبت أن المراد بالظن ههنا العلم (القول الثاني) أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم ههنا وجوه (الاول) أن يجعل ملاقات الرب مجازا عن الموت وذلك لان ملاقات الرب مسبب عن الموت فإطلاق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور فانه يقال لمن مات أنه لقي ربه اذا ثبت هذا فتقول المراد وانها الكبيرة الاعلى الخاشعين الذين يظنون الموت في كل لحظة وذلك لان كل من كان متوقفا للموت في كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون الى التوبة لان خوف الموت بما يقوى دواعي التوبة ولانه مع خشوعه لا بد في كل حال من ان لا يامن تقصيرا جرى منه فيلزمه التلافي فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا الى المبادرة الى التوبة (الثاني) ان تفسر ملاقات الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقا ثواب الله بل يظن الا ان ذلك الظن مما يحسم له على كمال الخشوع (الثالث) المعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الانسان الخاشع قد يسيئ ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع الى التوبة وذلك من صفات المدح في ههنا مسئلتان (المسئلة الاولى) استدلل بعض الاصحاب بقوله ملاقوا ربهم على جواز رؤية الله تعالى وقالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف أما الآية فتدوله تعالى فأعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقىونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلقى آثاما وقال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه فهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية وأما الخبر فتدوله عليه السلام من حلف على عيبين لم يقطع بهما مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله تعالى لان ذلك وصف أهل النار وأما العرف فهو قول المسلمين في من مات لقي الله ولا يعنون أنه رأى الله عز وجل وأيضا فاللقاء يراد به القرب

ممن يلقاه على وجه يزول الحجاب بينهم ما وذلك يقول الرجل اذا حجب عن الامر ما لقيته به. وان كان قد رآه
 واذا اذن له في الدخول عليه يقول لقيته وان كان ضريرا ويقل اني فلان جهدا شديدا واقبت من فلان
 الداهية ولا في فلان حسامة وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه أيضا قوله تعالى
 فالتقى الماء على أمر قد قدر وهذا انما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى قال الاصحاب اللقاء في اصل
 اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين الى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال اني هذا اذا لاذ اماسه واتصل به
 فلما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الادراك بحيث يمنع اجراء اللفظ على المماسه وجب حمله
 على الادراك لان اطلاق اللفظ السبب على المسبب من أقوى وجوه الجواز فنثبت أنه يجب حمل لفظ اللقاء على
 الادراك أكثر ما في الباب أنه ترك هذا المعنى في بعض الصور لئلا يخل به فوجب اجراؤه على الادراك
 في البواقي وعلى هذا التقرير زلات السؤالات أما قوله فأعقبهم - ثم تصافى قلوبهم - الى يوم يلقونه والمنافق
 لا يرى وجه قلنا لاجل هذه الضرورة المراد الى يوم يلقون حسابه وحكمه الآن هذا الاضمار على خلاف
 الدليل وانما يصار اليه عند الضرورة ففي هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه وأما في قوله تعالى انهم
 ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في اضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليل اللقاء
 بالله تعالى لا بحكم الله فان اشتغلوا بذلك الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ
 يستقيم التسليم بالظاهر من هذا الوجه (المسئلة الثانية) المراد من الرجوع الى الله تعالى الرجوع الى حيث
 لا يكون لهم مالك سواء وأن لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك في أول الخلق فجعل مصيرهم
 الى مثل ما كانوا عليه أو لا رجوعا الى الله من حيث كانوا في سائر أيام حياتهم قد يملك غيره الحكم عليهم ويملك
 أن يضرهم وينفعهم وان كان تعالى مالك كلهم في جميع أحوالهم وقد احتج بهذه الآية فريقان من المبطلين
 (الأول) الجسمانية فانهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله وجب كونه الله
 جسما (والثاني) التناسخية فانهم قالوا الرجوع الى الشيء مسبوق بالكون عنده فدل هذه الآية على كون
 الارواح قديمة وانما كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنه ما قد حصل بناء على ما تقدم قوله
 تبارك وتعالى (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين) اعلم أنه سبحانه
 وتعالى انما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيد للعبارة عليهم وتحذير من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم
 ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما ما كانه قال ان لم تطيعوا نولي لاجل سوائف نعمتي عليكم فاطيعوني للخوف
 من عقابي في المستقبل أما قوله وأني فضلتكم على العالمين ففيه - وقال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من
 محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه (أحدها) قال قوم العالم عبارة
 عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس والمراد منه التكثير لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ
 العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول
 المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات (وثانيها)
 المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود
 لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه
 لا يكون موجودا فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وأن محمد عليه السلام ما كان موجودا في ذلك
 الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني اسرائيل افضل العالمين في ذلك الوقت كونهم
 افضل من محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت وهذا هو الجواب أيضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء
 وجعل لكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحد من العالمين وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وأراد به عالمي
 ذلك الزمان وانما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية (وثالثها) ان قوله
 وأني فضلتكم على العالمين عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فلا يـ
 تدل على ان بني اسرائيل فضلو على العالمين في أمر ما وهذا لا يقتضي أن يكونوا افضل من كل العالمين

فان قيل ان كانت ثقيله على هؤلاء سبله على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك
منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذي يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع
يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتي به من الذكروا التذلل والخشوع
واذا تذكروا الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فكذلك اذا كان هذا فعل الخاشع فالتقل
عليه بفعل الصلاة أعظم وانما المراد بقوله وانما تثم له على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد في فعلها ثوابا
ولا في تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالخلاص ان المحدث اذا لم يعتقد في فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لان
الاشتغال بما لا فائدة فيه يشغل على الطبع أما الموحدا فلما اعتقد في فعلها أعظم المنافع وفي تركها أعظم
المضار لم يشغل ذلك عليه مما يعتقد في فعله من الثواب والفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب
الاليم ألا ترى الى قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم أي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه مثله اذا
قيل للمريض كل هذا الشيء المرفان اعتقد ان له فيه شفا سبل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر
عليه وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عيني في الصلاة وصف الصلاة بذلك لوجوه التي
ذكرناها لانها كانت لا تنقل عليه وكيف وسكان عليه الصلاة والسلام يصلي حتى تورمت قدماء أما
الخشوع فهو التذلل والخشوع أما قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم فلم يفسر في قوله (الاول)
ان الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن وهو الاعتقاد الذي يقارنه مجوز النقيض يقتضي أن يكون صاحبه غير
جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون
المراد من الظن ههنا العلم وسبب هذا الجواز أن العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا واجبا
الا ان العلم راجع مانع من النقيض والظن راجع غير مانع من النقيض فلما اشتبهما من هذا الوجه صح إطلاق
اسم أحدهما على الآخر قال أوس بن حجر

فارسه مستيقن الظن انه * مخالط ما بين الشراسيف خائف

وقال تعالى اني ظننت أني ملاق حسابه وقال لا يظن اوائك أنهم مبعوثون ذكر الله تعالى ذلك أنكارا عليهم
وبعدا على الظن ولا يجوز أن يعنهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن ههنا العلم (القول
الثاني) أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم ههنا وجوه (الاول) أن يجعل ملاقاته الرب مجازا
عن الموت وذلك لان ملاقاته الرب مسبب عن الموت فاطاق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجازة مشهور
فانه يقال لمن مات أنه اتى ربه اذا ثبت هذا فقول المراد وانها الكبيرة الاعلى الخاشعين الذين يظنون الموت
في كل لحظة وذلك لان كل من كان متوقعا للموت في كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون الى
التوبة لان خوف الموت مما يقوى دواعي التوبة ولانه مع خشوعه لا بد في كل حال من ان لا يامن نقصا جري
منه فيلزمه التلافي فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا له الى المبادرة الى التوبة (الثاني) ان تفسر ملاقاته
الرب بملاقاته ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقا ثواب الله بل يظن
الا ان ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع (الثالث) المعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان
الانسان الخاشع قد يبسبى ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع الى
التوبة وذلك من صفات المدح بقى ههنا مسئلتان (المسئلة الاولى) استدلل بعض الاحصاء بقوله ملاقوا
ربهم على جواز رؤية الله تعالى وقالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف
أما الآية فقوله تعالى فأعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنساق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلق
أماما وقال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية
لا تثبت للكافر فعلمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية وأما الخبر فقوله عليه السلام من حلف على عينه ليقطع
بها مال امرئ مسلم القى الله وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله تعالى لان ذلك وصف أهل النار واما
العرف فهو قول المسلمين في من مات القى الله ولا يعنون أنه رأى الله عز وجل وأيضا فاللقاء يراد به القرب

ممن يلقاه على وجه يزول الحجاب بينهم ولذلك يقول الرجل اذا احبب عن الامر ما لقيته بعد وان كان قد رآه
 واذا اذن له في الدخول عليه يقول لقيته وان كان ضريرا فيقال لقي فلان جهدا شديدا واثبت من فلان
 المداية ولا في فلان حسامه وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه ايضا قوله تعالى
 فالتقى الماء على امر قد قدر وهذا انما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى قال الاصحاح اللقاء في اصل
 اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين الى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقي هذا اذا تماسه واتصل به
 ولما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لوصول الادراك بحيث يتنوع اجراء اللفظ على المعاسة وجب حمله
 على الادراك لان اطلاق اللفظ السبب على المسبب من أقوى وجوه المجاز ثبت أنه يجب حمل اللفظ اللقاء على
 الادراك أكثر ما في الباب أنه ترك هذا المعنى في بعض الصور ولذا يدل بخصه فوجب اجراءه على الادراك
 في البواقي وعلى هذا التقرير زلات السؤالات أما قوله فأعقبهم نفسا قافى قلوبهم إلى يوم يلقونه والمنافق
 لا يرى وجه قلنا لاجل هذه الضرورة المراد الى يوم يلقون حسابه وحكمه الآن هذا الاضمار على خلاف
 الدليل وانما يصار اليه عند الضرورة ففي هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه وأما في قوله تعالى انهم
 ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في اضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء
 بالله تعالى لا يحكم الله فان اشتغلوا بذلك الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ
 يستقيم التسلسل بالظاهر من هذا الوجه (المسئلة الثانية) المراد من الرجوع الى الله تعالى الرجوع الى حيث
 لا يكون لهم مالك سواء وأن لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا غيرهما كما كانوا كذلك في أول الخلق فجعل مصيرهم
 الى مثل ما كانوا عليه أولا رجوعا الى الله من حيث كانوا في سائر أيام حياتهم قد عاك غير الحكم عليهم ويملك
 أن يضرهم وينفعهم وان كان تعالى مالكهم في جميع أحوالهم وقد احتج بهذه الآية فريقان من المبطلين
 (الاول) الجسمانية فانهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله وجب كونه الله
 جسما (والثاني) النسخية فانهم قالوا الرجوع الى الشيء مسبوق بالكون عنده فذات هذه الآية على كون
 الارواح قديمة وانما كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنهم ما قد حصل بناء على ما تقدم قوله
 تبارك وتعالى (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين) اعلم أنه سبحانه
 وتعالى انما أعاد هذا الكلام مرة أخرى تو كيد للعبدة عليهم وتحذير من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم
 ثم قرنه بالوعيد وهو قوله وانقوا يوم ما كانه قال ان لم تطيعوني لاجل سوائف نعمتي عليكم فاطيعوني للخوف
 من عقابي في المستقبل اما قوله وأني فضلتكم على العالمين ففيه سؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من
 محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه (أحدها) قال قوم العالم عبارة
 عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس والمراد منه الكثير لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ
 العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول
 المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحداثات (وثانيها)
 المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود
 لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه
 لا يكون موجودا فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وأن محمد عليه السلام ما كان موجودا في ذلك
 الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني اسرائيل أفضل العالمين في ذلك الوقت كونهم
 أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت وهذا هو الجواب أيضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء
 وجهلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحد من العالمين وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وأراد به عالمي
 ذلك الزمان وانما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية (وثالثها) ان قوله
 وأني فضلتكم على العالمين عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فلا يثبت
 تدل على ان بني اسرائيل فضلوا على العالمين في أمر ما وهذا لا يقتضي أن يكونوا أفضل من كل العالمين

في كل الامور بل اعلمهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فقيرهم يكون افضل منهم فيساعد ذلك الامر
وعند هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
العالمين على أن الانبياء افضل من الملائكة بقي ههنا ابحاث (البحث الاول) قال ابن زيد أراد به المؤمنين منهم
لان عصاتهم سحقوا قردة وخنازير على ما قال تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال لعن الذين كفروا
من بني اسرائيل (البحث الثاني) ان جميع ما خاطب الله تعالى به بني اسرائيل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي
قد ملكتهم وجميع أفعالهم الانبياء تنبيه وارشاد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيستنبهون أحسنه
وقال اتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ولذلك روى قتادة
قال ذكرنا أن عمر بن الخطاب كان يقول قدمضي والله بنوا اسرائيل وما يغني ما يسمعون عن غيركم (البحث
الثالث) قال الفقهاء النعمة بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها على
واما النعمة بفتح النون فهو ما ينعم به في العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين (البحث الرابع) قوله
تعالى وأني فضلتكم على العالمين يدل على أن رعاية الاصلح لا تجب على الله تعالى لافي الدنيا ولا في الدين لان
قوله وأني فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل اتمان يكون واجبا أولا يكون
واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من أدى واجبا فلا منة له على أحد وان كان غير واجب مع
أنه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على أن رعاية الاصلح غير واجبة لافي الدنيا
ولا في الدين فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا بهذا يناسب أن يخصهم أيضا بالنعم العظيمة في الآخرة
كما قيل انعام المعروف خير من ابتداءه فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد في قوله واتقوا يوما * والجواب لان
المعصية مع عظم النعمة تكون أقيح وأخس فلهذا احذرهم عنها (البحث الخامس) في بيان ان أي فرق العالم
افضل يعني ان أهم أكثر اجتماعا لخصال الخير اعلم أن هذا ما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي
فكل طائفة تدعي أنها افضل وأكثر اجتماعا لخصال النكاح ونحن نشير الى معاقدة الكلام في هذا الباب

بتوفيق الله تعالى وعونه * قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون) اعلم ان انتقاء اليوم اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب
والشدائد لان نفس اليوم لا تبقى ولا بد من ان يرد أهل الجنة والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف
اليوم بأشد الصفات وأعظمها تمويلا وذلك لان العرب اذا دفع أحدهم الى كريمة وحاولت اعوانه دفاع ذلك
عنه بذات ما في نفوسها الاية من مقتضى الحجة فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان رأى من
لا طاقة له بممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمهاينة فان لم تغن
عنه الحالتان من الخشونة والليان لم يبق بعده الافداء الشئ بمنزلة اتماما له أو غيره وان لم تغن عنه هذه الثلاثة
تعلل بما يريجه من نصر الاخلاء والاعوان فاخبر الله سبحانه انه لا يغني شئ من هذه الامور عن المجرمين
في الآخرة بقي على هذا الترتيب سؤالان (السؤال الاول) الغائبة من قوله لا تجزي نفس عن نفس
شيئا هي الغائبة من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب المراد من قوله لا تجزي
نفس عن نفس شيئا انه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء وأما النصرة فهي ان يحاول تخليصه عن حكم
المعاقب وسنذكرها آخر ان شاء الله تعالى (السؤال الثاني) ان الله تعالى قدم في هذه الآية قبول
الشفاعة على أخذ القدية وذكر هذه الآية في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول القدية على
ذكر الشفاعة فما الحكمة فيه الجواب أن من كان ميله الى حب المال أشد من ميله الى عاقبة النفس فانه
يقدم التمسك بالشافعين على اعطاء القدية ومن كان بالعكس يقدم القدية على الشفاعة ففائدة تغيير
الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين وان ذكر الان تفصيل الاقاط أما قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس
شيئا فقال الفقهاء الاصل في جزي هذا عند أهل اللغة قضى ومنه الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لا يبردة بن يسار تجزيك ولا تجزي أحد ابدله هكذا يرويه أهل العربية تجزيك بفتح التاء غير مهموز رأى

تقضى عن اضعفك وتنبوب ومعنى الآية ان يوم القيامة لا تنوب نفس عن نفس شيئا ولا تحمل عنها شيئا مما
أصابها بل يقر المرء فيه من أخيه وأمه وأبيه ومعنى هذه النياية أن طاعة المطيع لا تقضى عن المعاصي ما كان
واجبا عليه وقد تقع هذه النياية في الدنيا ~~مستحالة~~ الرجل يقضى عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه فأما يوم
القيامة فإن قضاء الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى أبو هريرة قال قال عليه السلام رحم الله عبدا كان
عنده لآخره مظلة في عرض أو مال أو جاء فاستحله قبل أن يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فإن كانت له
حسنة أخذ من حسنته وإن لم يكن له حسنة حمل من سيئاته قال صاحب الكشف وشيئا فعول به
ويجوز أن يكون في موضع مصدر أى قليلا من الجزاء كقوله تعالى ولا يظلمون شيئا ومن قرأ لا يجزى من أجر
عنه إذا غنى عنه فلا يكون في قرآنه إلا بعض شيئا من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليومها فإن
قبل فابن العائد منها الى الموصوف قلنا هو محذوف تقديره لا تجزى فيه ومعنى التذكير ان نفسا من الانفس
لا تجزى عن نفس غيرها شيئا من الاشياء وهو الاقنسط الكلى القطاع للمطامع أما قوله تعالى ولا يقبل منها
شفاعة فالشفاعة أن يستوجب أحدا لا حد شيئا ويطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذى هو ضد الترتك
صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفع له شفعا أى صار ازوجا واعلم أن الضمير في قوله ولا يقبل منها راجع الى
النفس الثانية العاصية وهى التى لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت بشفاعة شفيع
لا يقبل منها ويجوز أن يرجع الى النفس الاولى على انها الوشفة لها لم تقبل شفاعة كما لا تجزى عنها شيئا أما
قوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل أى فدية وأصل الكلمة من معادلة الشئ تقول ما عدل بفلان أحد أى لا
أرى له نظيرا قال تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الآية قوله تعالى ولوا للذين ظلموا من
الارض جميعا ومثله معه ليفقدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم وقال تعالى ان الذين كفروا وما نوا
وهم كفار فلن يقبل من أحدهم مل الارض ذهبوا لو ائتمى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أما
قوله تعالى ولا هم ينصرون فاعلم أن الناصر انما يكون في الدنيا بالخطاطبة والقرابة وقد أخبر الله تعالى
انه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وانه لا انساب بينهم يومئذ وانما المرء يعرف من أخيه وأمه وأبيه وقرابته قال
الفضل والنصر يراد به المعونة كقوله انصر أخاك ظالما أو مظلوما ومنه معنى الاغاثة تقول العرب ارض
منصورة أى محطورة والغيث ينصر البلاد اذا أنبت ما فكانه اغاث أهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن أن
لن ينصره الله أى أن لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ويسمى الانتقام نصرة وانتصارا قال تعالى ونصرنا من
القوم الذين كذبوا بآياتنا قالوا لعنه الله فأتته مناه ففعله تعالى ولا هم ينصرون بحمل هذه الوجوه فانهم يوم
القيامة لا يغاثون ويحتمل انهم اذا عذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله وفى الجملة كان النصر هو دفع
الشدة فاخبر الله تعالى انه لا دافع هناك من عذابه بقى في الآية مسألتان (المسئلة الاولى) ان في الآية
اعظم تحذير عن المعاصي وأقوى ترغيب في تلافى الانسان ما يكون منه من العصية بالتوبة لانه اذا تصور انه
ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم انه لا خلاص له إلا بالطاعة فاذا كان لا يأمن كل
ساعة من التصرير في العبادة ومن فوت التوبة من حيث انه لا يقين له في البقاء صار خذرا خائفا في كل حال
والآية وان كانت في بنى اسرائيل فهى في المعنى مخاطبة لكل لان الوصف الذى ذكر فيها وصف لليوم
وذلك يوم كل من يحضر في ذلك اليوم (المسئلة الثانية) اجعت الامة على ان لمحمد صلى الله عليه
وسلم شفاعة في الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا وقوله تعالى واسوف
يعطيك ربك فترضى ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته عليه السلام لمن تكون أن تكون للمؤمنين المستحقين
للتواب أم تكون لاهل الكبر المسمى المستحقين للعقاب فذهبت المعتزلة الى انها للمستحقين للتواب وتأثير
الشفاعة في ان تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه وقال أصحابنا تأثيرها في اسقاط العذاب عن
المستحقين للعقاب اما بان يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى
يخرجوا منها ويدخلوا الجنة وانفقوا على انهم ليست للكفار واسمعت المعتزلة على انكار الشفاعة لاهل

الكبار يوجوه (أحدها) هذه الآية قالوا انها تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة أوجه (الاول) قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولو أثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجرت نفس عن نفس شيئا (الثاني) قوله تعالى ولا يقبل منهم اشفاعة وهذه ~~نص~~ مذكورة في سياق النفي فتم جميع أنواع الشفاعة (والثالث) قوله تعالى ولا هم ينصرون ولو كان محمد شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصر له وذلك على خلاف الآية * لا يقال الكلام على الآية من وجهين (الاول) ان اليهود كانوا يزعمون ان آباءهم يشفعون لهم فابسوا من ذلك فالآية نزلت فيهم (الثاني) ان ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعة مطلقا لاننا جعنا على طرق التخصيص اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن ايضا نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلائل التي نذكرها لاننا نجيب عن الاول بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني انه لا يجوز ان يكون المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعته وليس يحصل التذير اذ ارجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لان عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر يبين ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوما لا يزيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت ان المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة في اسقاط العقاب لاني تأثيرها في زيادة المنافع (وثانيها) قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم هو الاتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال انه تعالى نفي أن يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعا يجاب ونحن نقول بوجوبه فانه لا يكون في الآخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى أحد بطبيعته اقله تعالى لاننا نقول لا يجوز حل الآية على ما قلتم من وجهين (الاول) أن العلم بأنه ليس فوقه تعالى أحد بطبيعته متفق عليه بين العقلاء أما من أثبت سبحانه فقد اعترف انه لا يطيع أحد وأما من نفاه فمع القول بالنفي استحالة أن يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره فاذا ثبت هذا كان حل الآية على ما ذكرتم حلالا على معنى لا يفيد (الثاني) انه تعالى نفي شفيعا يطاع والشفيع لا يكون الادون المشفوع اليه لان من فوقه يكون أمره وحاكم عليه ومثله لا يسمى شفيعا فاذا قد قوله شفيع كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله بطاع على من فوقه فوجب حمله على ان المراد به انه لا يكون لهم شفيع يجاب (وثالثها) قوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا يسبع فيه ولا خلعة ولا شفاعة ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعات بأسرها (ورابعها) قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو كان الرسول يشفع للناس من أمته لوصفوا بانهم منصورون لانه اذا انتخلص بسبب شفاعته الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته (وخامسها) قوله تعالى ولا يشفعون الا ان يرتضيه الله عز وجل والفاسق ليس يرتضيه عند الله تعالى واذا لم تشفع الملائكة له فكذلك الانبياء عليهم السلام لانه لا قائل بالفرق (وسادسها) قوله تعالى فما تنفعهم شفاعتنا الشافعين ولو أثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد تنفعهم وذلك ضد الآية (وسابعها) ان الامة مجمعة على انه ينبغي أن نرغب الى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام ويقولون في حله ادعيتهم واجعلنا من أهل شفاعته فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرا على الكبار كما كانوا قد رغبوا الى الله تعالى في ان يمنهم لهم مصرين على الكبار * لا يقال لم لا يجوز ان يقال انهم يرغبون الى الله تعالى في ان يجعلهم من أهل شفاعته اذا خرجوا مصرين لأنهم يرغبون في ان يمنهم لهم مصرين كما انهم يقولون في دعائهم اجعلنا من التوابين وابسوا يرغبون في ان يذبوا عنهم توبوا وانما يرغبون في أن يوفقههم للتوبة اذا كانوا مذنبين وكلمات الرغبين مشروطة بشرط وهو توبتهم والاصرار وتقدم الذنب * لانا نقول الجواب عنه من وجهين (الاول) ليس يجب اذا شربنا شرطا في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ان نزيد شرطا في قولنا اجعلنا من أهل الشفاعة (الثاني) ان الامة في كلتا الرغبتين الى الله تعالى يسألون منه تعالى أن يفعل بهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه ففي قوله اجعلنا من التوابين

يرغبون في أن يوفقهم للتوبة من الذنوب وفي الشافي يرغبون في أن يفعل بهم ما يكونون عنده أهلا للشفاعة
عليه السلام فلم تحصل أهلية الشفاعة إلا بالخروج من الدنيا مصرا على الكبريا لكان سؤال أهلية الشفاعة
سؤال لاخراج من الدنيا حال الاصرار على الكبائر وذلك غير جائز بالإجماع اما على قولنا ان أهلية
الشفاعة انما تحصل بالخروج من الدنيا مصرا صفا للذنوب كان سؤال أهلية الشفاعة حسنا فظهر الفرق
(وثانها) ان قوله تعالى وان العجباراني بحميم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان كل العجبار
يدخلون النار وانهم لا يغيبون عنها واذا ثبت انهم لا يغيبون عنها ثبت انهم لا يخرجون منها واذا كان كذلك
لم يكن للشفاعة اثر لا في المفعول عن العقاب ولا في الاخراج من النار بعد الادخال فيها (وثانها) قوله
تعالى يدبر الامر من شفيع الامن بعد اذ نهى الشفاعة عن من لم يأت في شفاعة ~~وص~~ كذا قوله من
ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وكذا قوله تعالى لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وانه تعالى لم يأت
في الشفاعة في حق اصحاب الكبريا لان هذا الاذن لو عرف لعرف انما بالعقل أو بالنقل اما العقل فلا مجال
له فيه واما النقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاحاد لا مجال له فيه لان رواية الاحاد لا تفيد الاطلاق والمسألة
علمية والتسليم في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير مجزئ واما بالتواتر فباطل لانه لو حصل ذلك اعرفه
جهور المسلمين ولو كان كذلك لما انكروا هذه الشفاعة بحيث اطبق الاكثر على الانكار علما انه لم
يوجد هذا الاذن (وعاشرها) قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به
ويتغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاعف عن الذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت الشفاعة
حاصلة لفساد ما لم يكن لتقيدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى (الحادي عشر) الاخبار الدالة على انه
لا توجد الشفاعة في حق اصحاب الكبريا وهي أربعة (الاول) ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه
عن أبي هريرة انه عليه السلام دخل المقبرة فقال السلام عليكم دار قوم. ومنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون
وددت اني قد رأيت اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك قال بل أنتم اصحابي واخواننا الذين لم يأتوا
بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من يأتي بعدك من أمته قال رأيت ان كان لرجل خيل غر محجلة فخيّل
دهم فهو لا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول الله قال فانهم يأتون يوم القيامة غرا محجلين من الموضوع وانا فرطهم
على الحوض ألا فليدأذن رجال عن حوضي كما يذاذ البعير الضال انا دعيهم الاله الا هم فيقال انهم قد بددوا
بعدك فاقول فسحقا فسحقا والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة انه لو كان شفعا لهم لم يكن
يقول فسحقا فسحقا لان الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز أن يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب
الدائم وهو عندهم شربة ماء (الثاني) روى عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال يا كعب بن عجرة يا كعب اهدك بالله من اماره السفهاء انه سيكون امراء من دخل عليهم فاعانهم على
ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس مني وامن منه وان يرد على الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم
ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني وامن منه وسيرد على الحوض يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت والاستدلال
بهذا الحديث من ثلاثة أوجه (أحدها) انه اذا لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له (وثانها) قوله
ولم يرد على الحوض دلل على نفي الشفاعة لانه اذا منع من الوصول الى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض
فبان بمنع الرسول من خلاصه من العقاب أولى (وثانها) أن قوله لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح
في انه لا أثر للشفاعة في حق صاحب الكبيرة (الثالث) عن أبي هريرة قال عليه السلام لا يقين أحدكم يوم
القيامة على رقبته شاة لها نفاة يقول يا رسول الله اغثنى فاقول لأملك لك من الله شيئا قد بلغت وهذا صريح
في المطلوب لانه اذا لم يملك له من الله شيئا فليس له في الشفاعة نصيب (الرابع) عن أبي هريرة قال قال عليه
السلام ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرافا كل
ثمته ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوفه أجرته والاستدلال به انه عليه السلام لما كان خصما هؤلاء

استحال أن يكون شفعيا لهم فهذا مجموع وجود المعتزلة في هذا الباب أمّا أصحابنا فقد تسكروا فيه بوجوه
 (أحدها) قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام أن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فإنت
 العزيز الحكيم وجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام أمّا أن يقال إنما كانت في حق الكفار
 أو في حق المسلم المطيع أو في حق المسلم صاحب الصغيرة أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة أو المسلم صاحب
 الكبيرة قبل التوبة والقسم الأول باطل لأن قوله تعالى وإن تغفر لهم فإنت العزيز الحكيم لا يليق بالكفار
 والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز
 بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم وإذا كان كذلك لم يكن قوله أن تعذبهم فانهم عبادك لا نقابهم وإذا بطل
 ذلك لم يبق إلا أن يقال أن هذه الشفاعة إنما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة وإذا صح القول
 بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول بها في حق محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه لا فائز
 بالفرق (وثانيها) قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام في معنى فانه مني ومن عصاني فإنت غفور رحيم
 فقوله ومن عصاني فإنت غفور رحيم لا يجوز حمله على الكفار لأنه ليس أهلًا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على
 صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن غفرته لهم واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة له إلى
 الشفاعة فلم يبق إلا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة وبما يؤيد ذلك دلالة هاتين الآيتين على ما قلناه من رواه
 البيهقي في كتاب شعب الإيمان أنه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى في إبراهيم ومن عصاني فإنت غفور
 رحيم وقول عيسى عليه السلام أن تعذبهم فانهم عبادك الآية ثم رفع يديه وقال اللهم أمتي وأمتي وبكى فقال
 الله تعالى يا جبريل اذهب إلى محمد وربك أعلم فسله ما ييكفك فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بما قال فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له أنا سريتك في أمتك ولأن رسول الله صلى الله
 في الصحيح (وثالثها) قوله تعالى في سورة مريم يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا ونؤتي المجرمين إلى جهنم
 وردا لا يمكن أن يكون الشفاعة الآمن اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الآية أن المقصود من الآية أن
 المجرمين لا يمكن أن يكون الشفاعة غيرهم أو أنهم لا يمكن أن يكون شفاعتهم غيرهم لهم لأن المصدر كما يجوز ويحسن إضافته إلى
 الفاعل يجوز ويحسن إضافته إلى المفعول إلا أننا نقول حمل الآية على الوجه الثاني أولى لأن حملها على الوجه
 الأول يجري مجرى إيضاح الواضحات فإن كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون إلى جهنم وردا لا يمكن أن
 الشفاعة غيرهم فتعين حملها على الوجه الثاني إذا ثبت هذا فنقول الآية تدل على حصول الشفاعة لأهل
 الكائن لأنه قال عقبه الآمن اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم
 إلا إذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب
 الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا وهو التوحيد والاسلام فوجب أن يكون داخل تحتها أقصى ما في الباب أن
 يقال واليهودي اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الإيمان بالله فوجب دخوله تحتها فكأن نقول ترك العمل به
 في حقه لخبره بالاجماع فوجب أن يكون معمو لا به فيما رواه (ورابعها) قوله تعالى في صفة الملائكة
 ولا يشفعون إلا من أَرْضَى وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة مرضى عند الله تعالى وكل من كان
 مرضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة إنما قلنا أن صاحب الكبيرة مرضى عند الله تعالى
 لأنه مرضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرضى عند الله بحسب هذا الوصف
 صدق عليه أنه مرضى عند الله تعالى لأن المرضي عند الله جزء من مفهوم قولنا مرضى عند الله بحسب
 إيمانه ومضى صدق الماركب صدق المفرد ثبت أن صاحب الكبيرة مرضى عند الله وإذا ثبت هذا وجب
 أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون إلا من أَرْضَى نفي الشفاعة إلا من كان
 مرضى والاستثناء عن النفي إثبات فوجب أن يكون المرضي أهلًا للشفاعة ثم وإذا ثبت أن صاحب
 الكبيرة داخل في شفاعته الملائكة وجب دخوله في شفاعته الأنبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة
 أنه لا فائز بالفرق فإن قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين (الأول) أن الفاسق ليس بمرضٍ

فوجب أن لا يكون أهلاً لشفاعته الملائكة واذ لم يكن أهلاً لشفاعته الملائكة وجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة
محمد صلى الله عليه وسلم انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه
انه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه انه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم من الدليل واذا ثبت انه ليس بمرتضى
وجب أن لا يكون أهلاً لشفاعته الملائكة لان قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى يدل على نفي الشفاعه
عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبرية غير مرتضى وجب أن يكون داخل في النفي
(الوجه الثاني) ان الاستدلال بالآية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى محمولا على ان المراد منه
ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله أما لو حملناه على ان المراد منه ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله منه شفاعته
فحينئذ لا تبدل الآية الا اذا ثبت ان الله تعالى ارتضى شفاعته صاحب الكبرية وهذا أول المسئلة والجواب عن
الأول انه ثبت في العلوم المنطقية ان المهملتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال
أن يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام واذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبرية مرتضى
صاحب الكبرية ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال أن يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب
فسقه وأيضا حتى ثبت انه مرتضى بحسب اسلامه ثبت مسعى كونه مرتضى واذا كان المستثنى هو مجرد
كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب ايمانه وجب دخوله تحت الاستثناء
ومخروجه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت انه من أهل الشفاعه (وأما السؤال الثاني) فجوابه ان
حمل الآية على أن يكون معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله أولى من حملها على ان المراد ولا يشفعون
الا لمن ارتضى الله شفاعته لان على التقدير الاول تفسيد الآية الترغيب والتعريض على طلب مرضاة
الله عز وجل والاحترار عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا تفيد الآية ذلك ولا شك ان تفسير كلام الله
تعالى بما كان أكثر فائدة أولى (وخامسها) قوله تعالى في صفة الكفار فاتفعهم شفاعته الشافعين
خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسئلة دليل الخطاب (وسادسها) قوله تعالى
لمحمد صلى الله عليه وسلم واسئلكم عن المؤمنين والمؤمنات ذلت الآية على انه تعالى أمر محمد بأن
يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد ينافي تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ان صاحب الكبرية
مؤمن واذا كان كذلك ثبت ان محمد صلى الله عليه وسلم استغفر لهم واذا كان كذلك ثبت ان الله تعالى قد
غفر لهم والا لكان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله
تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدل على ان الله تعالى لما أمر محمد بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب
دعاه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا (وسابعها) قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا
بأحسن منها أو ردوها فان الله تعالى أمر الكل بأنهم اذا حيواهم أحد بتحية أن يقابلوها تلك التحية باحسن منها
أو بأن يردوها ثم أمر بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
والصلوة من الله رحمة ولا شك ان هذا التحية فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه الصلاة والسلام وجب بعقته
قوله فحيوا باحسن منها أو ردوها أن يفعل محمد مثله وهو أن يطالب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى وهذا
هو معنى الشفاعه ثم توافقنا على انه عليه الصلاة والسلام غير مردود الدعاء فوجب أن يقبل الله شفاعته
في الكل وهو المطلوب (وثامنها) قوله تعالى ولوانهم اذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر
لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيمًا وليس في الآية ذكر التوبة والآية تبدل على ان الرسول متى استغفر
للعصاة والظالمين فان الله يغفر لهم وهذا يدل على ان شفاعته الرسول في حق أهل الكفار مقبولة في الدنيا
فوجب أن تكون مقبولة في الآخرة لانه لا فاعل بالفرق (وتاسعها) أجابنا على وجوب الشفاعه لمحمد
صلى الله عليه وسلم فتأثيرها أن يكون في زيادة المنافع أو في اسقاط المضار والاول باطل والا لكشافين
لرسول عليه الصلاة والسلام اذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد في فضله عند ما نقول اللهم صل على محمد وعلى
آل محمد واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب فان قيل انما لا يطلق علينا كوتشافين لمحمد

صلى الله عليه وسلم لوجهين (الاول) ان الشفيع لابد ان يكون أعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان
 كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدون رتبة منه عليه الصلاة والسلام لم يصح أن نوصف
 بكوتنا شافعين له (الثاني) قال أبو الحسين سؤال المنافع لغير انما يكون شفاعته اذا كان فعل تلك المنافع
 لا جل سؤاله ولولاه لم تفعل أو كان سؤاله تأثير في فعلها فأما اذا كانت تفعل صواباً لم يسألها أو لم يسألها ولكن
 غرض السائل التقرب بذلك الى المستول وان لم يستحق المستول له بذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك
 لا يكون شفاعته إلا ترى ان السلطان اذا عزم على أن يعقد لانيه ولا ينفذه بعض أوليائه على ذلك وكان
 يفعل ذلك لا محالة سواء حشمه عليه أو لم يحشمه وقصد بذلك التقرب الى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه
 لا يقال انه يشفع لابن السلطان وهذه حالنا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما سأله من الله تعالى
 فلم يصح أن نكون شافعين والجواب عن الاول لان سلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعته والدليل عليه ان
 الشفيع انما يسمى شافعاً ما أخذ من الشفع وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة فقط قولهم وبهذا الوجه يسقط
 السؤال الثاني وأيضاً فنقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بأن الله تعالى يكرم
 رسوله ويعظمه سواء سألنا الامته ذلك أو لم نسأل ولكنا لا نقطع بأنه لا يجوز أن يزيد في اكرامه بسبب سؤال
 الامته ذلك على وجه لولا سؤال الامته لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال يجوز وجب أن يتي
 تجوز كوتنا شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك باتفاق الامته بطل قولهم (وعائنها) قوله
 تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون
 للذين آمنوا وصاحب الكعبة من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من تستغفر الملائكة لهم أقصى
 ما في الباب انه ورد بعد ذلك قوله فاعفّر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الا أن هذا لا يقتضي تخصيص ذلك العام
 لما ثبت في أصول الفقه ان اللفظ العام اذا ذكر بعده بعض أقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام
 بذلك الخاص (الحادي عشر) الاخبار الدالة على حصول الشفاعته لاهل البكار ولندكر منها ثلاثة
 أوجه (الاول) قوله عليه السلام شفاعتي لاهل البكار من أمتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من ثلاثة
 وجوه (أحدها) انه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فانا نسينا ان كثير من الآيات يدل على نفي
 هذه الشفاعته وخبر الواحد اذا ورد على خلاف القرآن وجب رده (وثانيها) انه يدل على ان شفاعته
 ليست الا لاهل الكبار وهذا غير جائز لان شفاعته منصب عظيم فتخصيصه بأهل البكار فقط يقتضي
 حرمان أهل الثواب عنه وذلك غير جائز لانه لا أقل من القدوة (وثالثها) ان هذه المسئلة ليست من
 المسائل العملية فلا يجوز الاستكفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك في هذه
 المسئلة بهذا الخبر ثم ان سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات (أحدها) أن يكون المراد منه الاستغفار
 بمعنى الانكار به في أشفاعتي لاهل البكار من أمتي كما ان المراد من قوله هذا ربي أي أهدأ ربي (وثانيها)
 ان لفظ الكبيرة غير محتمل في أصل اللفظ ولا في عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة
 قال تعالى في صفة الصلاة وانهم الكبيرة الاعلى الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل البكار لا يجب أن يكون
 المراد منه أهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه أهل الطاعات الكبيرة فان قيل هب ان لفظ الكبيرة يتناول
 الطاعات والمعاصي ولكن قوله أهل البكار صيغة جمع مقرونة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل
 الخبر على ثبوت الشفاعته لكل من كان من أهل البكار سواء كان من أهل الطاعات الكبيرة أو المعاصي الكبيرة
 قلنا لفظ البكار وان كان للعموم الا ان لفظ أهل مفرد فلا يفيد العموم فيمكن في صدق الخبر شخص واحد
 من أهل البكار فهمه على الشخص الاتي بكل الطاعات فانه يمكن في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه
 (وثالثها) هب انه يجب حل أهل الكبار على أهل المعاصي الكبيرة لكن أهل المعاصي الكبيرة أهم من
 أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة أو قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون
 تأثير الشفاعته في أن يفضل الله عليه بما نخطب من ثواب طاعته المتقدمة على نفسه سلمنا دلالة الخبر على

قولكم لكنه معارض بما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال اشفاعي لاهل الكبار من امتي ذكرهم مع
هزمة الاستغفار على سبيل الانكار وروى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام انه قال ما ذخرت شفاعتي
الا لاهل الكبار من امتي واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التسك في مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن
بجميع موع الاخبار الواردة في باب الشفاعة وان سائر الاخبار الدالة على سقوط كل هذه التأويلات (الثاني)
روى أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتجمل كل نبي دعوة واني
استبأت دعوتي شفاعة لامتى يوم القيامة فهي نائلة ان شاء الله من مات من امتي لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم
في الصحيح والاستدلال به ان الحديث صريح في ان شفاعته صلى الله عليه وسلم تنال كل من مات من امته
لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان تناله الشفاعة (الثالث) عن أبي هريرة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم يوم بالهمس فرقع اليه الذراع وكانت تجبه فتمش منها نشة ثم قال اناس يد الناس يوم
القيامة هل تدرون لم ذلك قالوا لا يا رسول الله قال يجمع الله الاولين والاخرين في صعيد واحد فيسمعهم
الداخي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطبقون فيقول بعض الناس
لبعض ألا ترون ما أنتم فيه ألا ترون ما قد بلغكم ألا تذهبون الى من يشفع لكم الى ربكم فيقول بعض الناس
لبعض أيكم آدم فبأن آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر
الملائكة فسجدوا لك أشفع لنا الى ربك ألا ترى ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربى قد غضب
اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وانه نهانى عن الشجرة فعصيته نفسى نفسى اذهبوا الى
غيرى اذهبوا الى نوح فبأن نوح فيقولون يا نوح أنت أول الرسل الى أهل الارض وسماك الله عبدا
شكروا أشفع لنا الى ربك ألا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن
يغضب بعده مثله وانه كانت لى دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى ابراهيم فبأن نوح
ابراهيم عليه السلام فيقولون أنت ابراهيم نبي الله وخليفه من أهل الارض أشفع لنا الى ربك ألا ترى الى
ما نحن فيه فيقول لهم ابراهيم ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله وان يغضب بعده مثله وذكر
كذباته نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى موسى فبأن موسى فيقولون يا موسى أنت رسول الله
فضلك الله برسالاته وبكلامه على الناس أشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربى قد
غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا لم أؤمر بقتلها نفسى نفسى
اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى عيسى بن مريم فبأن عيسى فيقولون أنت رسول الله وكنيته ألقاها الى مريم
وروح منه وكلت الناس في المهد أشفع لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربى قد غضب
اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا
الى محمد فبأن نوحى فيقولون يا محمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وقد غفرا الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر أشفع
لنا الى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فأنطلق واستاذن على ربى فيؤذن لى فاذا رأيت ربى وقعت ساجدا فبأن نوحى
ما شاء الله أن يدعى ثم يقول لى يا محمد ارفع رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بى بحامد علمها ثم
أشفع فيصلى حدا فادخلهم الجنة ثم أرفع رأيت ربى تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فبأن نوحى ما شاء الله
أن يدعى ثم يقول ارفع رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بى بحامد علمها ثم أشفع فيصلى حدا
فادخلهم الجنة ثم أرفع رأيت ربى وقعت له ساجدا فبأن نوحى ما شاء الله أن يدعى ثم يقول يا محمد ارفع
رأسك وقل سميع واطيع واشفع تشفع فأجدر بى بحامد علمها ثم أشفع فيصلى حدا فادخلهم الجنة
ثم أرفع رأيت ربى ما بقى فى النار الا من حبسه القرآن أى وجب عليه لظلمة هذا الخبر يخرج بلفظه
فى الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وأمثاله من وجوه (أحدها) ان هذه الاخبار أخبار
طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان الراوى انما رواها بافظ نفسه وعلى
هذا التقدير لا يكون نبي منهاجة (وثانيها) انها خبر عن واقعة واحدة وانما رويت على وجوه مختلفة

مع الزيادة والنقصانات وذلك أيضا بطرق التهمة اليها (ومثالها) انها مشقة على التشبيه وذلك باطل أيضا بطرق التهمة اليها (ورابعها) انها وردت على خلاف ظاهر القرآن وذلك أيضا بطرق التهمة اليها (خامسها) انها خبر عن واقعة عظيمة تتوفر الدواعي على نفيها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة اليها (سادسها) ان الاعتقاد على خبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جائز اجاب أصحابنا عن هذه المطاع بأن كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاتحاد لانها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله أعلم والجواب عن جميع أدلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان أدلتهم على نفي الشفاعة تنبذت في جميع أقسام الشفاعات وأدلتنا على اثبات الشفاعة تفيد اثبات شفاعات خاصة والعام والنخاص اذا تعارضت تقدم الخاص على العام فكانت دلالتنا مقدمة على دلالتهم ثم انما يخص كل واحد من الوجوه التي ذكرناها بجواب على حدة (أما الوجه الاول) وهو التسلك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهو ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه أدنى دليل فاذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها (أما الوجه الثاني) وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع بطاع فالجواب عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقض لقولنا للظالمين حميم وشفيع لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بوجبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع بحباب وهم الكفار فاما ان يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا (وأما الوجه الثالث) وهو قوله من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول (وأما الوجه الرابع) وهو قوله وما للظالمين من أنصار فالجواب عنه انه نقض لقولنا للظالمين أنصار وهذه موجبة كلية فقوله وما للظالمين من أنصار سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب (وأما الوجه الخامس) وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين (وأما الوجه السادس) وهو قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه (وأما الوجه السابع) وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه ان عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المنهكة على المعاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السؤال (وأما الوجه الثامن) وهو التسلك بقوله وان الفجار في حميم فالكلام عليه سيما ان شاء الله في مسئلة الوعيد (وأما الوجه التاسع) وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله عز وجل في الشفاعة لأصحاب الكبائر فجوابه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما أوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة (وأما الوجه العاشر) وهو قوله في حق الملائكة فاغفر لآذين تابوا فجوابه ما بينا ان خصوص آخر هذه الآية لا يتقدم في عموم أولها وأما الاحاديث فهي دالة على ان محمد صلى الله عليه وسلم لا يشفع لبعض الناس ولا يشفع في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على انه لا يشفع لاحد البتة من أصحاب الكبائر ولانه يمنع من الشفاعة في جميع المواطن والذي نفقه انه تعالى بين ان أحدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فاعل الرسول لم يمكن ما ذونا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير ما ذونا في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك والله أعلم فالتفلاسة في تأويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود بحيث لا يحصل فائضا لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان لا يكون الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا ان يكون

مستعد القبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالموسطين واجب الوجود
وبين ذلك الشيء الأول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تنضي الا للقابل المقابل وموقف البيت لا يمكن مقابلا
لجرم الشمس لاجرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طشت مملوء من الماء الصافي
ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا
في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس وأرواح الانبياء كالوسائطين واجب
الوجود وبين أرواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى أرواح العامة فهذا ما حاول في الشفاعة
تفريعا على أصولهم * قوله تعالى (واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم
ويسخيرون نساءكم وفي ذلكم بلاء لمن ربكم عظيم) اعلم انه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا
بين بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الحجة فكانه قال اذكروا
نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذكروا اذ فرقنا بينكم والبرص في هذه الآية هو الانعام الأول
أما قوله واذ نجيناكم فمقرئ أيضا أن نجيناكم ونجيتكم قال القفال أصل الانجاء والتجية التخلص وان
يبان الشيء من الشيء حتى لا يتصلوا به ما لغتان نجى وأنجى ونجا بنفسه وقالوا المكان العالي نجوة لان من
صار اليه نجيا أي تخلص ولان الموضع المرتفع بائن عما انحط عنه فكانه متخلص منه قال صاحب الكشاف
أصل آل اهل ولذلك يصغر بأهل فأبدت هاؤه ألفا وخص استعماله بأولى الخطر والاشان كالمولك وأشباههم
ولا يقال آل الحجام والاسكاف قال علي بن عيسى الاهل هم من آل يقال آل الكوفة وأهل البلد وأهل
العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم فكانه قال الاهل هم خاصة الشيء من جهة تغايبه عليهم
والآل خاصة الرجل من جهة قرابة أو محبة وحكي عن أبي حبيدة انه مع نصيبا يقول أهل مكة آل
أقمة أما فرعون فهو علم ان ملك مصر من العماقة كقصر وهرقل ملك الروم وكسرى ملك الفرس وتبع الملك
الين وخافان الملك الترك واختافوا في فرعون من وجهين (أحدهما) انهم اختلفوا في اسمه فحكي ابن
جريج عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال ابن اسحق هو الوليد بن مصعب ولم يكن من القرائنة
أحد أشد غلظة ولا أقسى قلبا منه وذكروا بن منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس
وكان من القبط (الثاني) قال ابن وهب ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى وهذا غير صحيح
اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى أكثر من أربع مائة سنة وقال محمد بن اسحق هو غير
فرعون يوسف وان فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد أما آل فرعون فلا شأن ان المراد منه ههنا
من كان من قوم فرعون وهم الذين هزموا على اسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم منهم بما تفضل به
من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه أما قوله تعالى يسومونكم فهو من سامه خسفا
اذا أولاه ظلمنا قال عمرو بن كاثوم

اذا ما المالك سام الناس خسفا * أينما أن نقر الخسف فينا

وأصله من سام السلعة اذا طلبها كأنه بمعنى يسومونكم سوء العذاب ويريدونه بكم والسوء مصدر سام بمعنى الشيء
يقال أهو ذبالة من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبحه ما ومعنى سوء العذاب والعذاب كله شيء أشد
وأصعبه كأنه قبحه بالاضافة الى سائر ما اختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه
جعلهم شولا وخدماله وصنعتهم في أعماله أصنافا وصنف كانوا يذنون له وصنف كانوا يحرقون له وصنف كانوا
يزرعون له فهم كانوا في أعماله ومن لم يكن في نوع من أعماله كان يأمر بان يوضع عليه جزية يؤذيها وقال السدي
كان قد جعلهم في الاعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكي الله تعالى
عن بني اسرائيل انهم قالوا لموسى أودينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا وقال موسى افرعون وثقلت
نفسي فتمها على ان عبدت بني اسرائيل واعلم ان كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لا سيما
اذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك يكون من أشد أنواع العذاب حتى ان من هذه الحالة

رجا تقي الموت فيبين الله تعالى عظيم نعمه عليهم بأن نجاهم من ذلك ثم انه تعالى اتبع ذلك بنعمة أخرى أعظم منها
 فقال يذبحون أبناءكم ومعنهم يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث وهمنا أبحاث (البحث الاول) ان ذبح
 الذكور دون الاناث مضرّة من وجوه (أحدها) ان ذبح الابناء يقتضى فناء الرجال وذلك يقتضى
 انقطاع النسل لان النساء اذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك وذلك يقتضى آخر الامر الى هلاك الرجال
 والنساء (وثانيها) ان هلاك الرجال يقتضى فساد مصالح النساء في أمر المعيشة فان المرأة لتتقن وقد انقطع
 عنها تهجد الرجال وقيامهم بأمرها الموت لما قد يقع اليها من ~~نكد~~ العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة
 عظيمة في الحزن والعبادة منها في العظم ~~تكون~~ بحسبها (وثالثها) ان قتل الولد عقيب الحمل الطويل
 وتحمّل الكثرة والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب لان قتله والحالة هذه أشد من قتل من
 بقي المدة الطويلة مستمتعاً به مسروراً بأحواله فنعمة الله في التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه
 (ورابعها) ان الانسا أحب الى الوالدين من البنات ولذلك فان أكثر الناس يستثقلون البنات ويكرهونهم
 وان كثرت ذراتهم ولذلك قال تعالى واذا بشر أحدكم بالانثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم يتوارى من القوم
 من سوء ما بشره الآية ولذلك نبى العرب عن الوأد بقوله ولا تقتلوا أولادكم خشية اطلاق وانما كانوا يأذون
 الاناث دون الذكور (وخامسها) ان بقاء النساء بدون الذكور ان يوجب صيرورتهن مستقرشات الاعداء
 وذلك نهاية الذل والهوان (البحث الثاني) ذكر في هذه السورة يذبحون بلا وافي سورة ابراهيم ذكره مع
 الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسراً بقوله يذبحون أبناءكم لم يمتح إلى الواو
 وثم اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسراً بآثار التكليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح
 شيئاً آخر سوى سوم العذاب احتج فيه إلى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا ان الفائدة التي يجوز ان
 تكون هي المقصودة من ~~ذكر~~ حرف العطف في سورة ابراهيم أن يقال انه تعالى قال قبل تلك الآية ولقد
 أرسلنا موسى بآياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكروا انهم بايام الله والتذكير بايام الله لا يحصل
 الا بتعدد نعم الله تعالى فوجب أن يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعان من العذاب والمراد من
 قوله ويذبحون أبناءكم نوعاً آخر ليكون التخليص منهما نوعين من النعمة فلماذا وجب ذكر العطف هناك وأما
 في هذه الآية لم يرد الامر الا بذبحكم من النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم فموا كان
 المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذبحكم من النعمة حاصل لا يظهر الفرق (البحث الثالث) قال
 بعضهم أراد بقوله يذبحون أبناءكم الرجال دون الاطفال ~~يكون~~ في مقابلة النساء اذ النساء هن البالغات
 وكذا المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه
 والتجمع لافساد أمره وأكثر المفسرين على ان المراد بالآية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه
 (الاول) حلا لفظ الابناء على ظاهره (الثاني) انه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم (الثالث) انهم
 كانوا محتاجين اليهم في استعماهم في الصنائع الشاقة (الرابع) انه لو كان كذلك لم يكن لاقام موسى
 عليه السلام في التباوت حال صغره معنى أما قوله وجب جهله على الرجال ~~يكون~~ في مقابلة النساء ففيه
 جوابان (الاول) أن الابناء لما قتلوا حال الطولية لم يصير وارجالاً فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم
 أما البنات لما يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن (الثاني) قال بعضهم المراد
 بقوله ويستحيون نساءكم أي يفتشون حياء المرأة أي فرجها هل بها حمل أم لا وبطل ذلك بان ما في بطونهن
 اذ لم يكن لعميون ظاهرهم يعلم بالفتيش ولم يصل الى استخراجها باليد (البحث الرابع) في سبب قتل الابناء
 ذكر وافي وجوها (أحدها) قول ابن عباس رضي الله عنهما انه وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد
 ابراهيم أن يجعل في ذريته أنبياء ولو كانوا ذكراً فاذلوا واتفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم السفار يطوفون
 في بني اسرائيل فلا يجدون مولوداً ذكر الا ذبحوه فلما رأوا أن كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا القضاء
 لم يفتدوا لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عامادون عام (وثانيها) قول السدي أن

فرعون رأى نارا أقبلت من بيت المقدس حتى اشمكت على بيوت مصر فاحرق القبط وترك بني اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده (وثالثها) ان المنجيين أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلماذا كان يقتل أبناءهم في تلك السنة والاقرب هو الاول لان الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون أمرا مفصلا ولا قدح ذلك في كون الاخبار عن الغيب معجزا بل يكون أمرا اجمالا والظاهر من حال العاقل ان لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم بسببه فان قيل ان فرعون كان كافرا بالله فكيف كان لا يكون كافرا بالرسول اولى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابراهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الانبياء لانه كان كافرا كافر الجحود والعناد اوى يقال انه كان شاكما متخيرا في دينه وكان يجوز صدق ابراهيم عليه السلام فاقدم على ذلك الفعل احتياطا (البحث الخامس) اعلم ان الغائبة في ذكر هذه النعمة من وجوه (أحدها) أن هذه الاشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يتعجب به الناس من جهة الملوك والعظماء صارت خبايا لله اياهم عن هذه المحن من أعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاك من حاول اهلاكهم وشاهدوا ذلك من بالغ في اذلالهم ولا شك في ان ذلك من أعظم النعم وتعليم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضى غاية قبح المخالفة والمعاندة فلماذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مسالمة في الزمان المحبة عليهم وقطعا العذرهم (وثانيها) انهم لما عرفوا انهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية العز الا انهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطالا لاجرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكانه تعالى قال لا تغتروا بقرعة محمد وقلة أنصاره في الحال فانه محق لا بد وان ينقلب العز الى جانبه والذل الى جانب أعدائه (وثالثها) ان الله تعالى به بذلك على ان الملك بيد الله يؤتية من يشاء فليس للانسان أن يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الآخرة أما قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم قال القفال أصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى ويبلوكم بالشر والخير فتنة وقال وبلوناهم بالחסنات والسيئات والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللحسنة الشديدة بلاء والاكثر أن يقال في الخير ابتلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل أحدهما على الآخر قال زهير

جرى الله بالاحسان ما فعل بكم • وابلاهما خير البلاء الذي يلو

اذا عرفت هذا فنقول البلاء ههنا هو المحنة ان أشير بلفظ ذلكم الى صنع فرعون والنعمة ان أشير به الى الانجاء وحله على النعمة أولى لانها هي التي صدرت من الرب تعالى ولان موضع الجملة على اليهود انعام الله تعالى على اسلافهم • قوله تعالى (واذ فرقنا بينكم البحر فاجتباكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون) هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا أي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالككم وقرئ فرقنا بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الاشياء لان المسالك كانت اثني عشرة على عدد الاسماء فان قالت ما معنى بكم قلنا فيه وجهان (أحدهما) انهم كانوا اسرائيلا ويطغون ويتفوقوا على من كانوا يفرقونهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما (الثاني) فرقناهم بسببكم وبسبب انجائكم ثم ههنا انجاءكم (البحث الاول) روى أنه تعالى لما أراد اغراق فرعون والقبط وباع بهم الحال في معلوم الله انه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى عليه السلام في اسرائيل أن يستعير واحدا من القبط وذلك لغرضين (أحدهما) ليخرجوا خلفهم لاجل المال (والثاني) ان تبقى أموالهم في أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشي وقال لموسى اخرج قومك ليلا وهو المراد من قوله وأوحينا الى موسى ان أسر بعبادي وكانوا ستمائة ألف نفس لانهم كانوا اثني عشر سبطا كل سبط خمسون ألفا فلما خرج موسى عليه السلام ببني اسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصبح اليك قال الراوي فوالله ما صاح ليلته ديك فلما اصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا فرغ من تناول كبده هذه الشاة حتى يجتمع مع الستمائة ألف من القبط وقال قتادة اجتمع اليه ألف ألف ومائتا ألف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم ثم اراهم وقوله تعالى فاتبعوهم مشرقين أي بعد طلوع

الشمس فلما تراء الجمعان قال أصحاب موسى ان انا لدركون فقال موسى كلاما معي ربي سيدين فلما سار بهم موسى واتى البحر قال له يوشع بن نون أين امرك ذك فقال موسى الى امامك وأشار الى البحر فاقهم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشي في الماء حتى بلغ الغمر فسهج الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى أين امرك ذك فقال البحر فقال والله ما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرّات فأوحى الله اليه ان اضرب بعضك البحر فانطلق فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق الجرائن عشير جبل في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهببت العاصف الجبر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يبا يبا كما قال تعالى فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا فاذ كل سبط منهم طريقا وقادوا خلفا فيه فقالوا لموسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فاضرب موسى عصاه على البحر فصارت ارباب الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر رأى ابليس واقفا فنهأ عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو كان على لخل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا آخركم بأولكم فلما دخلوا البحر بالكيفية أمر الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكر الله تعالى (البحث الثاني) اعلم ان هذه الواقعة تصفت نعماء كثيرة في الدين والدنيا أمانهم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي من وجوه (أحدها) انهم لما وقعوا في ذلك المضيق الذي من وراءهم فرعون وجنوده وقد أتهم البحر فان يوقفوا أدركهم العدو وأهلكهم بأشد العذاب وان ساروا غرقوا فلا خوف أعظم من ذلك ثم ان الله نجىهم بقلب البحر فلا فرج أشد من ذلك (وثانيها) ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب اظهار كرامتهم على الله (وثالثها) انهم شاهدوا ان الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم ان الخلاص من مثل هذا البلاء من أعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم واهلاك العدو (ورابعها) ان ارضهم ارضهم وديارهم ونعمهم وأموالهم (خامسها) أنه تعالى لما أغرق آل فرعون فقد خلص بنى اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كان خاتما من خلفهم ولوانه على خلاص موسى وقومه من تلك الورطة وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انهم ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا ايذاء موسى عليه السلام وقومه ولكن الله تعالى لما أغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكيفية (سادسها) انه وقع ذلك الاغراق بضر من بنى اسرائيل وهو المراد من قوله تعالى وأنتم تنظرون وأمانهم الدين في حق موسى عليه السلام فمن وجوه (أحدها) أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام تقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم تحمل انظر الدقيق والاستدلال الشاق (وثانيها) انهم لما عاينوا ذلك صار دأبهم الى الثبات على تصديق موسى والالتزام به وصار ذلك دأب القوم فرعون الى ترك تكذيب موسى عليه السلام والاقدام على تكذيب فرعون (وثالثها) انهم عرفوا ان الامور بيد الله فانه لا عز في الدنيا أكمل مما كان افرعون ولا شدة أشد مما كانت بين اسرائيل ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور وأما النعم الحاصلة لامة محمد صلى الله عليه وسلم لم من ذكر هذه القصة فكثيرة (أحدها) انه كالجنة لمحمد صلى الله عليه وسلم على أهل الكتاب لانه كان معلوما من حال محمد عليه الصلاة والسلام انه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخاطب أهل الكتاب فاذا ورد عليهم من أخبارهم المفضلة ما لا يعلم الا من الكتب علوا انه أخبر عن الوحي وانه صادق فصارت ذلك حجة له عليه السلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه (وثانيها) اننا اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا ان من خالف الله شقي في الدنيا والآخرة ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا والآخرة فصارت ذلك مرغبا لنا في الطاعة ومنفرا عن المعصية (وثالثها) ان أمة موسى عليه السلام مع

انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام في أمور حتى قالوا
 اجعل لنا الهة كما لهم آلهة وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فمعجزتهم هي القرآن الذي لا يعرف كونه
 معجزا الا بالدلائل الدقيقة انفساد والمحمد صلى الله عليه وسلم وما خالفوه في أمر البتة وهذا يدل على أن أمة
 محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من أمة موسى عليه السلام بقى على الآية سؤالان (السؤال الاول) ان
 فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى كالأمر الضروري فكيف يجوز
 فعله في زمان التكليف والجواب أما على قولنا فظاهر وأما المعترلة فقد أجاب الكعبي الجواب الكلي بان
 فيه المكلفين من يبعد عن القطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بني اسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا
 في التنبيه الى معانيه الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور وحياء الموق الذي ألتزم انهم بعد ذلك مزوا بقوم
 يعكفون على أصنامهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الهة كما لهم آلهة وأما العرب فخالهم بخلاف ذلك لانهم
 كانوا في نهاية النكال في العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات اللطيفة
 (السؤال الثاني) ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وان يعلم أن ذلك ما كلن من فعله بل لا بد
 من قادر عالم مخالف لساير القادرين فكيف بقى على الكفر مع ذلك فان قلت انه كان عارفا بربه الا انه كان
 كافرا على سبيل العناد والجحود قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استعار توريط نفسه في المهلكة ودخول
 البحر مع انه كان في تلك الساعة كالضمار الى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب
 حب الشيء يعمي ويصم تخبه الجاه والتلبس حله على اقتحام تلك المهلكة وأما قوله تعالى وانتم تنظرون
 فففيه وجوه (أحدها) انكم ترون النظام أمواج البحر يفرعون وقومه (وثانيها) ان قوم موسى
 عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يريهم اياهم فلفظهم البحر ألف
 ألف وماتى ألف نفس وفرعون معهم فنظروا اليهم طافين وان البحر لم يقبل واحد منهم اشوم كفرهم فهو
 قوله تعالى فاليوم تحييكم بيدك اتهم كون ان خلفك آية أي تخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء ليرى
 الناس وتكون عبرة لهم (وثالثها) أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجهونهم وتقابلونهم وان كانوا
 لا يرونهم بأبصارهم قال الفرعون وهو مشعل قولك اقدضيتك وأهلك ينظرون اليك فما غاوك تقول ذلك
 اذا قرب أهلك منه وان كانوا لا يرونه ومعناه راجع الى العلم بقوله تعالى (واذ واعدنا موسى أربعة عشرين ليلة
 ثم اتخذتم المجل من بعده وأنتم ظالمون ثم عفو عنا عنكم من بعد ذلك اعلمكم تشكرون) اعلم أن هذا هو الانعام
 الثالث فأما قوله واذ واعدنا فقرأنا نوحا وعبقوب واذ واعدنا موسى بغير ألف في هذه السورة وفي الاعراف
 وطه وقرأ الباقون واعدنا بالالف في المواضع الثلاثة فأما بغير ألف فوجهه ظاهر لان الوعد كان من الله تعالى
 والمواعدة مفاعلة ولا بد من اثنين وأما بالالف فله وجوه (أحدها) أن الوعد وان كان من الله تعالى فقبوله
 كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد بشبه الوعد لان القابل للوعد لا بد وان يقول افعسل ذلك
 (وثانيها) قال القفال لا يبعد أن يكون الأدي بـعـد الله ويكون معناه بعاده الله (وثالثها) انه
 أمر جري بين اثنين بخاز أن يقال واعدنا (ورابعها) وهو الاقوى ان الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله
 المجبي للميقات الى الطور أما موسى ففيه وجوه (أحدها) وزنه فعلى والميم فيه أصلية أخذت من حاس يمس
 اذا تضرعت في مشيئة وكان موسى عليه السلام كذلك (وثانيها) وزنه من فعل فالميم فيه زائدة وهو من أوسيت
 الشجرة اذا أخذت ما عليها من الورق وكأنه سمي بذلك اصله (وثالثها) انها كلمة مركبة من كلمتين بالعبارة ثور
 هو الماء بلسانهم ومسي هو الشجر وانما سمي بذلك لان أمة جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون فألقته
 في البحر فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أنهار عند بيت فرعون فخرجت جوارى آسية امرأة
 فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فأخذنه فسمى باسم المكان الذي أصيب فيه وهو الماء والشجر واعلم
 أن الوجهين الاولين فاسدان جدا أما الاول فلان بني اسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب
 فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك وأما الثاني فلان هذه اللفظة اسيم علم واسيم العلم لا يفيد معنى في الذات

والاقرب هو الوجه الثالث وهو امر معتادين الناس فاما نسبه صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن
 يصهر بن خاثر بن لاوى بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام اما قوله تعالى اربعين ليلة ففيه ابجاث
 (البحث الاول) ان موسى عليه السلام قال لبني اسرائيل ان خرجنا من البحر المين انيتكم من عند الله
 بكتاب يبين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والتترك فلما جاؤ موسى البحر بيتي اسرائيل وأغرق الله فرعون
 قاهلوا موسى انما بذلك الكتاب الموعد فذهب الى ربه ووعدهم اربعين ليلة وذلك قوله تعالى ووعدنا
 موسى ثلاثين ليلة وأتمناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة واستخلف عليهم هارون ومكث على الطور
 اربعين ليلة وأنزل الله التوراة عليه في الألواح وكانت الألواح من زبرجد فقر به الرب نجيا وكلمه من غير
 واسطة واسمهم صرير القلم قال أبو العالبيه وباغتانه لم يحدث حدثا في الاربعين ليلة حتى هبط من الطور
 (البحث الثاني) انما قال اربعين ليلة لأن الشهرة تبدأ من الليالي (البحث الثالث) قوله تعالى
 واذا وعدنا موسى اربعين ليلة معناه واذا وعدنا موسى انقضاء اربعين ليلة كقولهم اليوم اربعون يوما منذ
 خرج فلان أى تمام الاربعين والحامل انه حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واستل
 القرية وأيضا فليس المراد انقضاء أى اربعين كان بل اربعين معنا وهو الثلاثون من ذى القعدة والعشر
 الاول من ذى الحجة لأن موسى عليه السلام كان عالما بأن المراد هو هذه الاربعون وأيضا فقولته تعالى
 واذا وعدنا موسى اربعين ليلة يحتمل أن يكون المراد انه وعد قبل هذه الاربعين أن يجي الى الجبل هذه
 الاربعين حتى تنزل عليه التوراة ويحتمل أن يكون المراد انه أمر بأن يجي الى الجبل هذه الاربعين ووعد
 بأنه ستنزل عليه بعد ذلك التوراة وهذا الاحتمال الثاني هو المتأيد بالأخبار (البحث الرابع) قوله ههنا
 واذا وعدنا موسى اربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من أول الامر على الاربعين وقوله في الاعراف ووعدنا
 موسى ثلاثين ليلة وأتمناها بعشر يفيد ان المواعدة كانت في أول الامر على الثلاثين فكيف التوفيق
 بينهم ما أجاب الحسن البصري فقال ليس المراد ان وعدة كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعدة بعشر لكنه وعدة
 اربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم ثلاث عشرة كاملة اما قوله تعالى ثم اتخذتم
 العجل من بعده ففيه ابجاث (البحث الاول) انما ذكر لفظة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات
 لانزال التوراة عليه بحضور السبعين وأظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بني اسرائيل ليكون
 ذلك تنبيها للآخرين على علو درجتهم وتعريف الغائبين وتمكيلة للدين كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا
 عقيب ذلك بأعجب أنواع الجهل والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول اني أحسنت اليك وفعلت
 كذا وكذا ثم انك تقصدني بالسوء والايذاء (البحث الثاني) قال أهل السير ان الله تعالى لما أغرق
 فرعون ووعد موسى عليه السلام انزال التوراة عليه قال موسى لاختيه هرون اخلفني في قومي واصلح
 ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى الطور وكان قد بقي مع بني اسرائيل الشباب والحلي الذي
 استعاروه من القبط قال لهم هرون ان هذه الشباب والحلي لا تتحل لكم فاحرقوها ناراً وأحرقوها
 وكان الساحري في مسيره مع موسى عليه السلام في البحر نظر الى حافر دابة جبريل عليه السلام حين تقدم
 على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم ان الساحري أخذ ما كان معه من
 الذهب والفضة وصور منه عجلا وألقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كأنه الخوار فقال للقوم هذا الهكم
 واله موسى فاتخذوه القوم الها لانفسهم فهذا ما في الرواية ولما قال ان يقول الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز
 أن يتفوقوا على ما يعلم فسادهم بيديهم العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه (أحدها) ان كل عاقل يعلم ببدئية
 عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون اله السحوات
 والارض وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة في قلب أحد من العقلاء في كونه
 الها (وثانيها) ان القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التي تكون قريية من حد
 الاله في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام مع قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة

ومع ان صدور الخوار من ذلك الجهل المتخذ من الذهب يستحيل أن يقتضى شبهة في كون ذلك الجسم المصوت
 الها (والجواب) هذه الواقعة لا يمكن تصورها الا على وجه واحد وهو أن يقال ان السامري أتى الى القوم
 أن موسى عليه السلام انما قدر على ما أتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها
 على هذه المعجزات فقال السامري للقوم وأنا أمتخذ لكم طلسمات مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث
 خرج منه صوت عجيب فأطمعهم في أن يصيروا مثل موسى عليه السلام في الاتيان بالخوارق وأول القوم
 كانوا مجسمه وحولية فجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام فذلك وقعوا في تلك الشبهة (البحث الثالث)
 هذه القصة فيها فوائد (أحدها) أنها تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خير الامم لان أوائل
 اليهود مع انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا وأما أمة محمد صلى الله عليه
 وسلم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة كون القرآن معجزا الى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالتشبهات القوية
 العظيمة وذلك يدل على أن هذه الامة خير من أوائلهم وأكمل عقلا وأزكى خاطرا منهم (وثانيها) انه عليه
 السلام ذكر هذه الحكاية مع انه لم يعلم علما وذلك يدل على انه عليه السلام استفادها من الوحي (وثالثها)
 فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فان أوائل الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما
 وقعوا في شبهة السامري (ورابعها) في تسليية النبي صلى الله عليه وسلم عما كان يشاهد من مشركي
 العرب واليهود وانصارى بالخلاف عليه ~~وهو~~ أنه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما أمر موسى عليه السلام
 في هذه الواقعة النكدة فانهم بعد أن خاصهم الله من فرعون وأراهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى
 الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى عليه السلام صبر على ذلك فلان يصبر محمد عليه
 الصلاة والسلام على أذية قومه كان ذلك أولى (وخامسها) ان أشد الناس مجادلة مع الرسول صلى الله عليه
 وسلم وعداؤه هم اليهود فكأنه تعالى قال ان هؤلاء انما يفتخرون بأسلافهم ثم ان أسلافهم كانوا في البلادة
 والجهالة والعناد الى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف أما قوله تعالى وأنتم ظالمون ففيه ابحاث (البحث
 الاول) في تفسير الظلم وفيه وجهان (الاول) قال أبو مسلم الظلم في أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى كلنا
 الجنب آتيناكم أولنا ولم نعلم منه شيئا والمعنى انهم لما تركوا عبادة الخالق الحي الميت واشتغلوا بعبادة
 العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا (الثاني) ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر
 الناجي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن النفع في علمه أو ظنه فإذا كان الفعل بهذه
 الصفة كان فاعله ظالما ثم ان الرجل اذا فعل ما يؤذيه الى العقاب والازاويل انه ظالم لنفسه وان كان في الحال
 نفعاً ولذا كما قال تعالى ان الشر لك اظلم عظيم وقال فتم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا ومؤديا الى
 النار سمى ظالما (البحث الثاني) استندت المعتزلة بقوله وأنتم ظالمون على ان المعاصي ليست بخلق الله
 تعالى من وجوه (أحدها) انه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم الا من فعلها
 (وثانيها) انها لو كانت بارادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لان الطاعة عبارة عن فعل المراد
 (وثالثها) لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه اسودا وبياض
 وطوبى بلا قسيرا والجواب هذا عندك بفعل المدح والذم وهو معارض بما أتى الداعي والعلم وقد تقدم ذلك
 مرارا (البحث الثالث) في الآية تنبيه على ان ضرر الله ~~فلا~~ لا يعود الا عليهم لانهم ما استفادوا بذلك
 الا انهم ظلموا أنفسهم وذلك يدل على ان جلال الله منزّه عن الاستكمال بطاعة الاتقياء والاتقاص
 بمعصية الاشقياء أما قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب
 اتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) ان قبول التوبة واجب عقلا
 فلو كان المراد ذلك لما جازعته في معرض الانعام لان أداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من
 هذه الايات تعديد نعم الله تعالى عليهم (الثاني) ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فأما اسقاط ما يجب
 اسقاطه فذلك لا يسمى عفوا ألا ترى ان الظالم لما لم يجزله تعذيب المظلوم فادار ذلك العذاب لا يسمى ذلك

الترك عفو فكذا ههنا اذ اثبت هذا فنقول لاشك في حصول التوبة في هذه الصورة افعوله تعالى فتوبوا الى
بارئكم فاقبلوا انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الآية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك
ثبت ايضا انه تعالى قد استسط عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرا وذلك ايضا خلاف قول المعتزلة واذا ثبت انه
تعالى عفان كفار قوم موسى فلان يعفون فساق امة محمد صلى الله عليه وسلم مع انهم خير امة اخرجت
للناس كان أولى أما قوله تعالى اعلمكم تشكرون فاعلم ان الكلام في تفسير اهل قدم تقدم في قوله اعلمكم
تتقون وأما الكلام في حقيقة الشكر وما هيته فطويل وسيجي ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى
بين انما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر (الجواب) لو اراد
الله تعالى منهم الشكر لاراد ذلك اما بشرط أن يحصل للشكر داعية الشكر ولا يهذال شرط والاول باطل
اذ لو اراد ذلك بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية الى داعية أخرى وان كان
من الله بحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك
ضد قول المعتزلة وان اراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد اراد منه المحال لان الفعل بدون
الداعي محال فثبت ان الاشكال وارد عليهم ايضا والله أعلم * قوله تعالى (واذ آتينا موسى الكتاب
والفرقان لعلمكم تتدون) اعلم أن هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو
التوراة وان يكون شيئا داخلا في التوراة وان يكون شيئا خارجا عن التوراة فهذه اقسام ثلاثة لا مزيد
عليها ونقرر الاحتمال الاول أن التوراة لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقا فانا نفرق بين الحق والباطل
فهو كقولك رأيت الغيب واللبت تريد الرجل الجامع بين الجود والجرأة ونظيره قوله تعالى ولقد آتينا موسى
وهارون الفرقان وضياء وذكرنا وأما تقرير الاحتمال الثاني فهو أن يكون المراد من الفرقان مافي التوراة
من بيان الدين لانه اذا أبان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض مافي التوراة وهو بيان
أصول الدين وفروعه وأما تقرير الاحتمال الثالث فن وجوه (أحدها) أن يكون المراد من الفرقان
ما أوتى موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسببت بالفرقان لانها فرقت بين الحق والباطل
(وثانيها) أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آتاه الله بنى اسرائيل على قوم فرعون قال
تعالى وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي آتاه الله يوم بدر وذلك
لان قبل ظهور النصر يتوقع هلك واحد من الخصمين في أن يكون هو المستولى وصاحبه هو
المقهور فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب (وثالثها)
قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام فان قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله تعالى
واذ فرقنا بكم البحر وأيضا فقله تعالى به ذلك لعلمكم تتدون لا يليق الا بالكتاب لان ذلك لا يذكر الا عقيب
الهدى قلت الجواب عن الاول انه تعالى لم يبين في قوله تعالى واذ فرقنا بكم البحر ان ذلك كان لاجل موسى
عليه السلام وفي هذه الآية يبين ذلك التخصيص على سبيل التخصيص وعن الثاني ان فرق البحر كان من
الدلائل فلعل المراد انما آتينا موسى فرقان البحر استدلوا بذلك على وجود المصانع وصدق موسى عليه
السلام وذلك هو الهداية وأيضا فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكأنه تعالى بين انه
آتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم ان من الناس
من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن وانه انزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لان الفرقان هو الذي
يفرق بين الحق والباطل وكل دلائل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى
واذ آتينا موسى الكتاب يعني التوراة وآتينا محمد صلى الله عليه وسلم الفرقان لكي تتدوا به يا أهل الكتاب
وقد مال الى هذا القول من علماء النصارى الفراء ونعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة المبتدأ اليه
وأما قوله تعالى لعلمكم تتدون فقد تقدم تفسير اهل تفسيرا لا هتدا واستدل المعتزلة بقوله لعلمكم تتدون
على ان الله تعالى اراد الاهتداء من الكل وذلك يطل قول من قال اراد الكفر من الكفار وأيضا فاذا

كان عندهم انه تعالى يخلق الاهتداء فيمن يتبدى والضلال فيمن يضل فما الفائدة في أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعالمكم تهتدون ومعلوم أن الاهتداء اذا كان بخلقه فلا تأثير لانزال الكتاب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ولو أنزل بدلا من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز أن يقول أنزل الكتاب لكي تهتدوا واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مرارا لا يحصى مع الجواب والله أعلم * قوله تعالى (واذ قال موسى اقوم انكم ظلمتم انفسكم باخذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم دابكم خيرا لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم) اعلم أن هذا هو الانعام الخامس قال بعض المفسرين هذه الآية وما بعدها منقطة عما تقدم من التذكير بالنعمة وذلك لانها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه (أحدها) ان الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم النعم في الدين واذا كان الله تعالى قد عده عليهم النعم الدينية فبان يعدد عليهم هذه النعمة الدينية أولى ثم ان هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما يكمل وصفها الا بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها أيضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنته هذه الآية معدودا في نعم الله بخازن التذكيرها (وثانيها) أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل فسادهم بالسكينة فكان ذلك نعمة في حق أولئك الباقين وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد عليه السلام لانه تعالى لو لانه رفع القتل عن آباءهم لما وجد أولئك الانبياء من بعده من ارادة في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد عليه السلام (وثالثها) أنه تعالى لما بين ان توبة أولئك ماغت الا بالقتل مع ان محمد عليه السلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة الى القتل بل ان رجعت عن كفركم وآمنت قبل الله ايمانكم منكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيها على الانعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة (ورابعها) أن فيه ترغيبا شديد الاقمة محمد صلوات الله عليه في التوبة فان أمة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقة على النفس فلان يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد الندم كان أولى ومعلوم أن ترغيب الانسان فيما هو المصلحة المهمة له من أعظم النعم وأما قوله تعالى واذا قال موسى لقومه أي واذا كروا اذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه فراءهم قد اتخذوا العجل يا قوم انكم ظلمتم انفسكم وللمفسرين في الظلم قولان (أحدهما) انكم نقصتم انفسكم الثواب الواجب بالاقامة على عهد موسى عليه السلام (والثاني) أن الظلم هو الاصرار الذي ليس بمحقق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لاعمالا ولا طبيا فلما عبدوا العجل كانوا قد اضرروا بانفسهم لان ما يؤدى الى ضرر الابد من أعظم الظلم ولذلك قال تعالى ان الشر لكظم عظيم لكن هذا الظلم من حقه أن يقيد لا يؤهم اطلاقه انه ظلم الغير لان الاصل في الظلم ما يعتدى فاذا قال انكم ظلمتم انفسكم أما قوله تعالى ياخذكم العجل ففيه حذف لانهم لم يظلموا انفسهم بهذا القدر لانهم لو اتخذوه ولم يجعلوه الهام لم يكن فعلهم ظلما فالمراد ياخذكم العجل الهالك لكان ذلك مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن الحذف أما قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ففيه سؤالان (السؤال الاول) قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما ان قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهوره واضعه في غسل وجهه ثم يديه وبقتضى أن وضع الطهوره واضعه مفسر بغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل لان التوبة عبارة عن الندم على الفعل القبيح الذي مضى والعزم على ان لا يأتي بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم فكيف يجوز تفسيره به والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لانهم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى أوحى الى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس كما ان القتال عمدا لا يتم توبته الا بتسليم النفس حتى يرضى أو يسله المقتول أو يقتلوه فلا يمنع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لانهم الا بالقتل اذ اثبت هذا قول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال للغاصب اذا غصب التوبة ان

فوتك رد ما غصبت يعني ان فوتك لا تتم الا به فكذا ههنا (السؤال الثاني) ما معني قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم والتوبة لا تكون الا للبارئ والجواب المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كانه قال لهم لو اظهروا التوبة لاعتن القلب فانتم ما تبتم الى الله الذي هو مطلع على ضميركم وانما تبتم الى الناس وذلك مما لا فائدة فيه فانكم اذا اذنبتم الى الله وجب أن تتوبوا الى الله (السؤال الثالث) كيف اخص هذا الموضع بذكر البارئ (الجواب) البارئ هو الذي خلق الخلق بريثا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ومغيزا به من بعض الاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على أن من كان كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في الغباوة (والسؤال الرابع) ما الفرق بين القضا في قوله فتوبوا والقضاء في قوله فاقبلوا (الجواب) الاولى للسبب لان الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لان القتل من تمام التوبة فمعني قوله فتوبوا أي فاتبهوا التوبة القتل تنمة لتوبتكم (السؤال الخامس) ما المراد بوله فاقبلوا أنفسكم أي ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه أو المراد غير ذلك (الجواب) اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار وأوجبوا عليه وجهين (الاول) وهو الذي عول عليه أهل التفسير أن المفسرين أجمعوا على أنهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم ولو كانوا ما وريين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك (الثاني) وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل هو نقص البنية التي عندها يجب أن يخرج من أن يكون حيا وما عد ذلك مما يؤدي الى أن يموت قريبا أو بعيدا انما سمى قتل على طريق المجاز اذا عرفت حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن ليكونها مصالح لذلك المكاف ولا تكون مصلحة الا في الامور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الامانة لان ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله اذا كان صلاحا المكاف آخر ويعوض ذلك المكاف بالعرض العظيم وبخلاف أن يأمر الله تعالى بان يخرج نفسه أو يقطع عضو من أعضائه ولا يحصل الموت عقبه لانه لما بقي به ذلك الفعل حيا لم يمنع أن يكون ذلك الفعل صلاحا في الانفعال المستقبلة واقابل أن يقول لان سلم أن القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدى الى الزهوق اما في الحال أو بعده والدليل عليه أنه لو حلف أن لا يقتل انسانا ما جرحه جراحة عظيمة وبقي بعد ذلك الجراحة حيا لحظة واحدة ثم مات فانه يموت في عينه ونسبه كل أهل اللغة قاتلا والاصل في الاستعمال الحقيقة فدل على ان اسم القتل اسم للفعل المؤدى الى الزهوق سواء أدى اليه في الحال أو بعده ذلك وانت سلمت جواز ورود الامر بالجراحة التي لا تستعقب الزهوق في الحال واذا كان كذلك ثبت جواز أن يراد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا أن القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به بقوله لا بد في ورود الامر به من مصلحة استقبالية قلنا أولا لان سلم انه لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه انه أمر من يعلم كفره بالايمان ولا مصلحة في ذلك اذ لا فائدة من ذلك التكليف الا حصول العقاب فلما انه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز أن يقال ان قتله نفسه مصلحة غيره فالتعالي أمره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز ان يقال ان عمله بكونه مأمورا بذلك الفعل مصلحة له مثل أنه لما أمر بان يقتل نفسه غدا فان عمله بذلك يصير داعيا له الى ترك القبايح من ذلك الزمان الى ورود الغد واذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة مقطعا حال القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون أقوى وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها ثم فيه وجهان (الاول) أن يقال أمر كل واحد من أولئك التائبين بان يقتل بعضهم بعضا فقلوا أنفسكم معناه لا يقتل بعضهم بعضا وهو قوله في موضع آخر ولا تقتلوا أنفسكم ومعناه لا يقتل بعضهم بعضا وتحقيقه أن المؤمنين كانوا نفس الواحدة وقيل في قوله تعالى ولا تلزوا أنفسكم أي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله تعالى لولا اذ سمعتموه من المؤمنين والمؤمنات

بأنفسهم خيرا أى بامثالهم من المسلمين وكقوله فسلموا على أنفسكم أى ليسم بعضكم على بعض ثم قال المفسرون
 أولئك التائبون برزوا صفين بعضهم بعضا إلى الليل (الوجه الثاني) ان الله تعالى أمر غير أولئك
 التائبين بقتل أولئك التائبين فيكون المراد من قوله أقتلوا أنفسكم أى استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني
 أقرب لأن في الوجه الأول تزداد المشقة لأن الجماعة إذا اشتركت في الذنب كان بعضهم أشد عطفًا على البعض
 من غيرهم عليهم فإذا كفوا بأن يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات فالأول أنه أمر
 من لم يعبد الجبل من السبعين المختارين لحضور الميعات أن يقتل من عبد الجبل منهم وكان يقتولون سبعين
 ألفًا ما تحركوا حتى قتلوا ثلاثة أيام وهذا القول ذكره محمد بن اسحاق (الثاني) أنه لما أمرهم موسى
 عليه السلام بالقتل أجابوا فأخذ عليهم المواثيق ليصبروا على القتل فأصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة
 وأتاهم هارون بالاثني عشر ألفًا الذين ما عبدوا الجبل البتة وبأيديهم السيوف فقال التائبون ان هؤلاء
 اخوانكم قد أنوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فاعطى الله رجلا قام من مجلسه أو مد طرفه إليهم أو
 اتقاهم يداور رجل يقولون آمين فجعلوا يقتلونهم إلى المساء وقام موسى وهارون عليهما السلام يدعوان الله
 ويقولان البقية البقية يا الهنا فأوحى الله تعالى إليهما قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقى قالوا وكان القتلى
 سبعين ألفًا هذا رواية الكلبي (الثالث) ان بني اسرائيل كانوا قسعين منهم من عبد الجبل ومنهم من لم يعبد
 ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون ان الرجل
 كان يصبر والده وولده وجاره فلم يمكنه المضي لامر الله فارسل الله تعالى حياصة سوداء ثم أمر بالقتل فقتلوا
 إلى المساء حتى دعاهم موسى وهارون عليهما السلام وقال يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت
 السحابة ونزلت التوراة وسقطت الشفار من أيديهم (السؤال السادس) كيف استعفا والقتل وهم قد تابوا
 من الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع ففعل شرع موسى عليه السلام كان
 يقتضى قتل التائب عن الردة اما عما في حق الكل أو كان خاصا بذلك القوم (السؤال السابع) هل يصح
 ما روى أن منهم من لم يقتل ممن قبل الله توبته الجواب لا يمنع ذلك لأن قوله تعالى انكم ظلمتم أنفسكم خطاب
 مشافهة فله كان مع البعض أو ان كان عاما فالعام قد يترك إلى التخصيص أما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند
 بارئكم ففيه تنبيه على ما لا جله يمكن تحمله هذه المشقة وذلك لأن سالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر
 الآخرة والأول أولى بالتحمل لانه متناه وضرر الآخرة غير متناه ولأن الموت لا بد وواقع فليس في تحمل القتل
 إلا التقديم وانما خير وأما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذلك هو الغرض الاعظم أما قوله تعالى
 قتال عليكم فيه محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يقدر من قول موسى عليه السلام كأنه قال فان
 فعلتم فقد تاب عليكم (والآخر) أن يكون خطابا من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم
 ما أمركم به موسى قتال عليكم بارئكم وأما معنى قوله تعالى قتال عليكم انه هو الثواب الرحيم فقد تقدم
 في قوله قتال عليكم انه هو الثواب الرحيم قوله تعالى (واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
 فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تذكرون) اعلم أن هذا هو الانعام
 السادس وبيانه من وجوه (أحدها) كأنه تعالى قال اذكروا نعمتي حين قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى
 نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة ثم احببتكم لتتوبوا عن بغيكم وتتخلصوا عن العقاب وتغفروا بالثواب
 (وثانيها) أن فيها تحذيرا من كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق بسببه أن يفعل به
 ما فعل بأولئك (وثالثها) تشبيههم في جودهم بمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم بأسلافهم في جود نبوة
 موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لهظم تلك الآيات الظاهرة وتبينها على أنه تعالى انما لا يظهر على النبي
 عليه السلام مثله العلم بأنه لو أظهر ما لحدوها ولو جحدوها لاسحقوا العقاب مثل ما استحقه أسلافهم
 (ورابعها) فيه تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم عما كان يلاقى منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر أولو العزم
 من الرسل (وخاصتها) فيه إزالة شبهة من يقول ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لو صحت لكان أولى الناس

بالايان به أهل الكتاب لما انهم عرفوا خبره وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع مشاهدتهم تلك الايات
 الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرتدون ~~كل~~ وقت وينحكمون عليه ويخالفونه فلا يتجنب من
 مخالفتهم لمحمد عليه السلام وان وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته (وسادسها) لما أخبر محمد عليه السلام عن
 هذه القصص مع انه كان أميالا لم يتغل بالتعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحي (البحث الثاني) للمفسرين
 في هذه الواقعة قولان (الاول) ان هذه الواقعة كانت بعد ان كلف الله عبدة الجبل بالقتل قال محمد بن اسحاق
 لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فرأى ما هم عليه من عبادة الجبل وقال لا خيه والسايرى
 ما قال وحرق الجبل وألقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور ظنوا
 لموسى سبل ربك حتى يسعنا كلامه فقال موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله اليه ولما نادى من الجبل وقع
 عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وعوا
 وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع أحد من بني آدم النظر اليه وسمع
 القوم كلام الله مع موسى عليه السلام يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي
 دخل فيه فقال القوم بعد ذلك ان تؤمن لك حتى نرى الله جهره فأخذتهم الساعة وماتوا جميعا وقام موسى
 رافعا يديه الى السماء يدعو ويقول يا الهى اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا لبي ~~ك~~ ونواشهودى
 بقبول نوبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم واحد الذي يقولون في فلم يرزل موسى مستغلا بالداء حتى رد
 الله اليهم ارواحهم وطلب نوبة بني اسرائيل من عبادة الجبل فقال لا الا ان يقتلوا أنفسهم (القول الثاني)
 ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدى لما تاب بنو اسرائيل من عبادة الجبل بأن قتلوا أنفسهم أمر
 الله تعالى أن يأتيهم موسى في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم الجبل فاختر موسى
 سبعين رجلا فلما أتوا الطور ظنوا ان تؤمن لك حتى نرى الله جهره فأخذتهم الساعة وماتوا فقام موسى
 يبكي ويقول يارب ماذا أقول لبني اسرائيل فاني أمرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت
 اليهم ولا يكون معي منهم أحد فاذا أقول لهم فاحي الله الى موسى ان هؤلاء السبعين عن اتخذوا الجبل الها
 فقال موسى ان هي الاقتتلت الى قوله انا هدنا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر كل واحد منهم الى
 الآخر كيف يحياه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لا تسأل الله شيئا الا أعطاك فادعه يجمع لنا أنبياء فدعاه
 بذلك فأجاب الله دعوته واعلم انه ليس في الآية ما يدل على ترجيح أحد القولين على الآخر وكذلك ليس
 فيها ما يدل على ان الذين مألوا الرؤية هم الذين عبدوا الجبل أو غيرهم أما قوله تعالى لن تؤمن لك فعناه
 لا تصدق ولا تعترف بنبوتك حتى نرى الله جهره عيانا قال صاحب الكشف وهي مصدر من قولك جهرت
 بالقراءة وبالذعاء كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت به واتصافه على المصدر
 لانها نوع من الرؤية فنصب القرفصاء بفعل الجلوس أو على الحال بمعنى ذوى جهره وقرئ
 جهره بفتح الهاء وهي أمام مصدر كالغلبة وأما جمع جاهر وقال القفال أصل الجهره من الظهور يقال جهرت
 الشيء كشفته وجهرت البئر اذا كان مأوها مغطى بالطين فنقيه حتى ظهر مأؤه ويقال صوت جهره ورجل
 جهورى الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجهه جهير اذا كان ظاهر الوضوء وانما ظنوا جهره نأ كيدا
 للتلايوتهم متوهم أن المراد بالرؤية العلم أو التخييل على ما يراه الناسم أما قوله تعالى فأخذتكم الساعة ففيه
 ابحاث (البحث الاول) استدل العترة بذلك على أن رؤية الله محضة قال القاضي عبد الجبار انها لو كانت
 جائزة لكانوا قد التمسوا أمر المجوز فوجب أن لا تنزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل
 من قوت الى قوت وطعام الى طعام في قوله تعالى ان نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت
 الارض وقال أبو الحسين في كتاب التصحيح ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا استعظمه وذلك في آيات
 (أحدها) هذه الآية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم ان تؤمن لك حتى نرى الله جهره كقول الامم
 لا نبيا ثم لم يؤمن الا باحياء ميت في انه لا يستعظم ولا تاخذهم الساعة (وثانيها) قوله تعالى يا أيها أهل

الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنأ الله جهره فآخذتهم الصاعقة
بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الظالم فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها بجرى من يسأل مهجزة زائدة
فان قلت أليس أنه سبحانه وتعالى قد أجرى انزال الكتاب من السماء بجرى الرؤية في كون كل واحد منهما عتوا
فكيف انزال الكتاب غير محتج في نفسه فكذلك سؤال الرؤية قلت الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما محتما ترك
العمل به في انزال الكتاب فيبقى معه ولا به في الرؤية (وثالثها) قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا فالرؤية لو كانت جائزة وهي عند مجوزيها
من أعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لأن من سأل الله تعالى نعمة في الدين أو الدنيا لم يكن عاتبا وجرى ذلك
بجرى ما يسأل ان يؤمن ذلك حتى يحوي الله بدعائك هذا الميت واعلم أن هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد
وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا ومنكر أو ذلك ممنوع وقوله ان طلب سائر المنافع من النفل
من طعاهم الى طعهم لما كان ممكنا لم يكن طالبا به عاتبا وكذا القول في طلب سائر المهيزات قلنا ولم قلت انه لما كان
طالبا ذلك المحكى ليس بعاتب وجب أن يكون طالبا كل ممكن غير عاتب والاعتماد في مثل هذا الموضع على
ضروب الامثلة لا يليق باهل العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر الرؤية الا وذكرا معها شيئا ممكنا يحكمنا بجوازها
بالاتفاق وهو انما ينزل الكتاب من السماء أو ينزل الملائكة وأثبت صفة العتو على مجموع الامرين وذلك
كالدلالة القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممسعا أمّا قول أبي الحسين الظاهر يقتضي
كون الكل محتما ترك العمل به في البعض فيبقى معه ولا به في الباقي قلنا انك ما أتت دليلا على ان الاستعظام
لا يقتضي الا اذا كان المطلوب ممسعا وانما عولت فيه على ضروب الامثلة والمثال لا ينفع في هذا الباب فبطل
قولك الظاهر يقتضي كون الكل ممسعا فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب في استعظام
سؤال الرؤية الجواب في ذلك بهتمل وجوها (أحدها) أن رؤية الله تعالى لا تحصل الا في الآخرة فكان طلبها
في الدنيا مستكبرا (وثانيها) أن حكم الله تعالى ان يرزق التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية
طلب لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة أولى لان الرؤية تتضمن العلم الضروري والعلم الضروري ينافي
التكليف (وثالثها) انه لما تمت الدلائل على صدق المدعى كان طلب الدلائل الزائدة تعنتا والمتعنت
يستوجب التعنيف (ورابعها) لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن في منع الخلق عن رؤيته سبحانه في الدنيا ضربا من
المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم أن في انزال الكتاب من السماء وانزال الملائكة من
السماء مفيدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله أعلم (البحث الثاني) لامة مفسرين في الصاعقة قولان
(الاول) انها هي الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن
في الارض الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) قوله تعالى فآخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون
ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة (وثانيها) أنه تعالى قال في حق موسى
وخزموه صاعقا أثبت الصاعقة في حقه مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما أفاق والا فاقعة لا تكون عن الموت بل
عن الغشى (وثالثها) أن الصاعقة هي التي تصعق وذلك اشارة الى سبب الموت (ورابعها) أن ورودها وهم
مشاهدون لها أعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وأنتم تنظرون منبها على
عظم العقوبة (القول الثاني) وهو قول المحققين أن الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الاعراف
فلما أخذتهم الرجفة واختلفوا في أن ذلك السبب أي شيء كان على ثلاثة أوجه (أحدها) انها نار وقعت من
السماء فأحرقتهم (وثانيها) صيحة جاءت من السماء (وثالثها) أرسل الله تعالى جنودا سمعوا بحسبهم وانفروا
صعقون مبشرين يوما وليلة أما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعدهم فنكحهم فاعلم انه انما قال ثم بعثناكم من بعدهم لان
البعث قد يكون لا بعد الموت كقوله تعالى فصرنا على آذانهم في الكهف سبعين عاما ثم بعثناهم لنعلم أي
الحزب بين أحبي الله البشرا أمد فان قلت هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام قلت لا لوجهين
(الاول) أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتناول موسى عليه السلام (الثاني) أنه لو تناول موسى

لوجب تخصيصه بقوله تعالى في حق موسى فلما أفاق مع أن لفظة الافاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة
 ان موسى عليه السلام قد مات وهو خطأ لما بيناه . أمّا قوله تعالى لعلمكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما بعثهم
 بعد الموت في دار الدنيا ليكفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافى ما صدر عنهم من الجرأتم أمانه كانهم فلقوله
 تعالى لعلمكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى انما هو آت داود شكر فان قيل
 كيف يجوز ان يكافهم وقد اقامتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكلف أهل الآخرة اذا بعثهم بعد الموت قلنا الذي
 يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الامانة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة الى
 معرفته والى معرفة ما في الجنة من الاذات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لا تكليف فاذا كان
 المانع هو هذا لم يمنع في هؤلاء الذين اقامتهم الله بالصاعقة أن لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح أن
 يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة النوم أو بمنزلة الانعام ونقل عن الحسن البصري أنه تعالى
 قطع آجالهم بهذه الامانة ثم أعادهم كما احبب الذي امانته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها واحبب الذين
 اقامتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وهذا ضعيف لانه تعالى ما اقامتهم بالصاعقة الا وقد
 كتب وأخبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا لموتهم الاول ثم الوقت الآخر اجلا لميائنتهم وأما استدلال المعتزلة
 بقوله تعالى لعلمكم تشكرون على انه تعالى يريد الايمان من الكل فيجوز ابتاعه قد تقدم مرارا فلا حاجة الى

الاعادة . قوله تعالى (وظلنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كما وان طيبات ما رزقناكم
 وما ظلونا ولكن كانوا أنفسهم يظنون) اعلم أن هذا هو الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله
 تعالى هذه الآية بهذه اللفاظ في سورة الاعراف وظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاطلاق كان بعد
 أن بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلمكم تشكرون وظلنا عليكم الغمام بعضه معطوف
 على بعض وان كان لا يمنع خلاف ذلك لأن الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها قال المفسرون
 وظلنا وجعلنا الغمام تظلكم وذلك في التيمم سخر الله لهم السحاب يسير يسيرهم يظلمهم من الشمس وينزل عليهم
 المن وهو التريخمين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويعت الله اليهم السلوى وهي
 السماء في يذبح الرجل منها ما يكفيه كما على ارادة القول وما ظلمونا يعني فظلموا بان كفروا بهذه النعم أو بان
 أخذوا أو زيد عما أطلق لهم في أخذها أو بان سألوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لانه لا
 وما ظلمونا عليه . قوله تعالى (واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب

حصدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد الحسنين فبدل الذين ظلموا قولوا غير الذي قيل لهم فانزلنا على
 الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون) اعلم أن هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة
 على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلال لهم من الغمام وأنزل من المن والسلوى وهو من النعم
 العاجلة أتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث أمرهم بما يحبون ونوهم وبين لهم طريق النخلص مما استوجبوه
 من العقوبة واعلم أن الكلام في هذه الآية على نوعين (النوع الاول) ما يعلق بالتفسير فنقول أمّا قوله
 تعالى واذا قلنا ادخلوا هذه القرية فاعلم انه أمر تكليف ويدل عليه وجهان (الاول) أنه تعالى أمر بدخول
 الباب سجدا وذلك فعل شاق فكان الامر به تكليفا ودخول الباب سجدا مشروط بدخول القرية وما لا يتم
 الواجب الا به فهو واجب فثبت أن الامر بدخول القرية أمر تكليف لا أمر اباحية (الثاني) أن قوله
 ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا تردوا على ادباركم دليل على ما ذكرناه أمّا القرية فظاهر القرآن
 لا يدل على غيرها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه أقوال (أحدها) وهو اختيار قتادة والربيع
 وابي مسلم الاصفهاني انها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في سورة المائدة ادخلوا الارض
 المقدسة التي كتب الله لكم ولا تشكوا أن المراد بالقرية في الآيتين واحد (وثانيها) انها نفس مصر (وثالثها)
 وهو قول ابن عباس وأبي زيد انها الريح وهي قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز أن تكون
 تلك القرية بيت المقدس لأن الفصاح في قوله تعالى فبدل الذين ظلموا تنقض التعقيب فوجب أن يكون ذلك

التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى لكن موسى مات في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس
 فثبت أنه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس وأجاب الاقول بأنه ليس في هذه الآية اناقلناهم ادخلوا
 هذه القرية على لسان موسى أو على لسان يوشع وإذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال وأما قوله تعالى
 فكلوا منها حيث شئتم رغدا فقدمت تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو أمر اباحة أما قوله تعالى وادخلوا
 الباب مجدافيه بمحنتان (الاول) اختلفوا في الباب على وجهين (أحدهما) وهو قول ابن عباس والفضال
 ومجاهد وقادة أنه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس (وثانيهما) حكى الاصم عن بعضهم أنه عني
 بالباب جهة من جهات القرية ومدخلها (الثاني) اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن أراد به نفس
 السجود الذي هو الصاق الوجه بالأرض وهذا بعيد لأن الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود
 فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهو لا ذكره وجهين (الاول)
 رواية سعيد بن جبيرة عن ابن عباس أن المراد هو الركوع لأن الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الدخول فيه
 الى الانحناء وهذا بعيد لأنه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا كما كان يحتاج فيه الى الامر
 (الثاني) أراد به الخضوع وهو الاقرب لأنه لما عذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع
 لأنهم إذا أخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون خاضعا مستكيناً أما قوله تعالى وقولوا حطة
 ففيه وجوه (أحدها) وهو قول القاضي المعنى أنه تعالى بعد أن أمرهم بدخول الباب على وجه
 الخضوع أمرهم بأن يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لأن التوبة صفة القلب فلا يطلع القبر عليها فإذا اشتهر
 واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه أن يحكي توبته إن شاهده منه الذنب لأن التوبة لا تتم إلا به إذا ائتمس
 تصح توبته وإن لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة ولازالة التهمة
 عن نفسه وكذلك من عرف بمذهب خطأ ثم تبين له الحق فإنه يلزمه أن يعترف اخوانه الذين عرفوه بالخطأ
 وعدوله عنه لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب
 ألزم الله تعالى بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو
 قوله وقولوا حطة فالحاصل أنه أمر القوم بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا باللسان اسم
 القاسم حط الذنوب حتى يكوّنوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا
 الوجه أحسن الوجوه وأقربها الى التحقيق (وثانيها) قول الاصم أن هذه اللفظة من ألفاظ أهل
 الكتاب أي لا يعرف معناها في العربية (وثالثها) قال صاحب الكشاف حطة فعله من الخط كالجلسة
 والركبة وهي خبر مبتدأ محذوف أي سألتنا حطة أو أمرنا حطة والاصل نصب بمعنى حط عنا ذنوبنا
 حطة وانما رفعت انعطى معنى الثبات كقوله صبر جميل فكلانا مبتلي والاصل صبرا على تقدير أصبر صبرا
 وقرأ ابن أبي عمير بالنصب (ورابعها) قول أبي مسلم الأصم في معنى أمرنا حطة أي أن نخطي هذه القرية
 ونستقر فيها وزيف القاضي ذلك بأن قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا
 حطة نفقر لكم خطاياكم يدل على أن غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بأنه لما
 حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا مجدافا مع التواضع كان الغفران متعلقا به (خامسها) قول القفال
 معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانما انما نخطئنا لوجهك وإرادة التذلل لك فخطئنا ذنوبنا فان قال قائل هل كان
 التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها أم لا قلنا روى عن ابن عباس أنهم أمروا بهذه اللفظة بعينها وهذا
 محتمل ولكن الاقرب خلافه لوجهين (أحدهما) أن هذه اللفظة عبرية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية
 (وثانيهما) وهو الاقرب أنهم أمروا بأن يقولوا قولاً دالاً على التوبة والندم والخضوع حتى أنهم لو قالوا
 حكان قولهم حطة اللهم اننا نستغفرك وتوب اليك لكان المقصود حاصلا لأن المقصود من التوبة أما القلب
 وأما اللسان أما القلب فالندم وأما اللسان فقد كررنا في دليل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على
 ذكر لفظة بعينها أما قوله تعالى نفقر لكم فالكلام في المغفرة قد تقدم ثم ههنا بمحنتان (الاول) أن قوله نفقر

لكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما نقوله المعتزلة لما كان الامر كذلك بل كان أداء الواجب وأداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان (الثاني) ههنا قرأت (أحدها) قرأ أبو عمرو وابن المنادي بالنون وكسر الفاء (وثانيها) قرأ نافع بالياء وفقهما (وثالثها) قرأ الباقون من أهل المدينة وجبله عن المفضل بالياء وضمهما وفتح الفاء (ورابعها) قرأ الحسن وفتادة وأبو حيوة والجحدري بالياء وضمهما وفتح الفاء قال القفال والمعنى في هذه القراءات كلها واحد لان الخطيئة اذا غفرها الله تعالى فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله والقول اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله وأخذ الذين ظلموا الصيحة والمراد من الخطيئة الجنس لا الخطيئة الواحدة بالعدد أما قوله تعالى خطاياكم فنيه قرأت (أحدها) قرأ الجحدري خطيئكم بمدة وهمزة وتاء مرفوعة بعد الهمزة على واحدة (وثانيها) الاعمش خطيئنا فنيه بمدة وهمزة وتاء قبل التاء وكسر التاء (وثالثها) الحسن كذلك الا انه يرفع التاء (ورابعها) الكسائي خطاياكم بهمزة ساكنة بعد الطاء قبل الياء (خامسها) ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف (وسادسها) الكسائي بكسر الطاء والتاء والباقيون بالياء فقط أما قوله تعالى وسنزيد الحسنين فاما أن يكون المراد من الحسن من كان محسنا بالطاعة في هذا التكليف أو من كان محسنا بطاعات أخرى في سائر التكالييف (اما على التقدير الاول) فالزيادة الموعودة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين (أما الاحتمال الاول) وهو أن تكون من منافع الدنيا فالعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة فانا نزيده سعة في الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية (وأما الاحتمال الثاني) وهو أن تكون من منافع الآخرة فالعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة والتوبة فانا نغفر له خطاياه ونزيده على غفران الذنوب اعطاء الثواب الجزيل كما قال للذين أحسنوا الحسنى وزيادة أى نجازيمهم بالاحسان احسانا وزيادة كما جعل الثواب للعسنة الواحدة عشرة أو أكثر من ذلك وأما ان كان المراد من المحسنين من كان محسنا بطاعات أخرى بعد هذه التوبة فيكون المعنى اننا نجعل دخولكم الباب سجدا وقولكم حطة مؤثرا في غفران الذنوب ثم اذا أتيتهم بعد ذلك بطاعات أخرى أعطيناكم الثواب على تلك الطاعات الزائدة وفي الآية تأويل آخر وهو ان المعنى من كان خاطئا غفرت له ذنبه بهذا الفعل ومن لم يكن خاطئا بل كان محسنا زدنا في احسانه أى كتبنا تلك الطاعة في حسناته وزدنا زيادة منافعها فتكون المغفرة للمؤمنين والزيادة للمطيعين أما قوله تعالى فبدل الذين ظلموا فنيه قولان (الاول) قال أبو مسلم قوله تعالى فبدل بدل على انهم لم يفعلوا ما أمروا به لاعلى انهم أنوا له بدل والدليل عليه أن تبديل القول قد يستعمل في المخالفة قال تعالى سيقول المخلفون من الاعراب الى قوله يريدون أن يتدلوا كلام الله ولم يكن تبديلهم الا الخلاف في الفعل لان القول فكذلك ههنا فيكون المعنى انهم لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يتحلوا أمر الله ولم يلتفتوا اليه (الثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان المراد من التبديل انهم أنوا له بدل لان التبديل مشتق من البدل فلا بد من حصول البدل وهذا كما يقال فلان بدّل دينه يفيد انه انتقل من دين الى دين آخر ويؤكد ذلك قوله تعالى قولاً غير الذي قبله ثم اختلفوا في أن ذلك القول والفعل أى شئ كان فروى عن ابن عباس انهم دخلوا الباب الذى أمروا أن يدخلوا فيه سجدا واحقين على أسماهم فالتين حنطة من شعيرة وعن مجاهد انهم دخلوا على أديارهم وقالوا حنطة استهزأ وقال ابن زيد استهزأ بموسى وقالوا ماشاء موسى أن يلعب بنا الا لعب بنا حطة أى شئ حطة أما قوله تعالى الذين ظلموا فانا نوصفهم الله بذلك أما لانهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين أولا لانهم أضروا بانفسهم وذلك ظلم على ما تقدم أما قوله تعالى فانزلنا على الذين ظلموا رجلا من السماء فنيه بجمتان (الاول) ان في ذلك وكبر الذين ظلموا زيادة في تقييع أمرهم وايداننا بأن انزال الرج عليهم الظلمهم (الثاني) ان الرج هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى ولما وقع عليهم الرج أى العقوبة وكذا قوله تعالى ان كسفت عنا الرج وكذا الرجاج ان الرجى والرجس معناه ما واحد وهو العذاب وأما قوله تعالى ويذهب عنكم رجس الشيطان فعناه لظنه وما يدعوا اليه من

الكفر ثم ان تلك العقوبة أي شيء كانت لادلالة في الآية عليه فقال ابن عباس مات منهم بالفجأة أربعة وعشرون ألفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الفجأة الى العنبي خمس وعشرون ألفا ولم يبق منهم أحد أما قوله تعالى بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضرب يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله الى معصيته قال أبو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وفائدة التكرار التأكيد والحق انه غير مكرر لوجهين (الاول) ان الظلم قد يكون من الصغار وقد يكون من الكبار ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم في قوله تعالى ربنا ظلمنا أنفسنا ولا نه تعالى قال ان الشر للظلم عظيم ولولم يكن الظلم الا عظيما لكان ذكر العظيم تكريرا والفسق لا بد وان يكون من الكبار فلما وصفهم الله بالظلم أولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف ان ظلمهم كان من الكبار لان الصغار (الثاني) يحتمل انهم استحقوا اسم الظالم بسبب ذلك التبديل فنزل الرجز عليهم من السماء لاسبب ذلك التبديل بل للفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار (النوع الثاني) من الكلام في هذه الآية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الاعراف وهي قوله واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلاهما حيث شئتم رقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطاياكم سنزيد الحسنين فبذل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فأرسلنا عليهم رجلا من السماء بما كانوا يظلمون واعلم ان من الناس من يحتج بقوله تعالى فبذل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار انه غير جائز تغييرها ولا تبديلها بغيرها وربما احتج أصحاب الشافعي رضي الله عنه في انه لا يجوز تحريم الصلاة بافظ التعظيم والتسبيح ولا يجوز القراءة بالفارسية وأجاب أبو بكر الرازي عنه بأنهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول آخر يصادم معناه معنى الاول فلا جرم استوجبوا الذم فأما من غير اللفظ مع بقا المعنى فليس كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبذل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول كل من بدل قولا بقول آخر سواء اتفق القولان في المعنى أو لم يتفقا وههنا سوالات (السؤال الاول) لم قال في سورة البقرة واذ قلنا وقال في الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في أول القرآن بأن قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة لاهبهم ولانه ذكر في أول الكلام اذ كانوا نعمتي التي أنعمت عليكم ثم أخذ يمدد نعمة نعمة فاللائق بهذا المقام أن يقول واذ قلنا أما في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله تعالى واذ قيل لهم ايهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة (السؤال الثاني) لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكن ولا بد منهم ما فلا جرم ذكر الدخول في السورة المقدمة والسكون في السورة المتأخرة (السؤال الثالث) لم قال في البقرة فكلا وبالفاء وفي الاعراف وكلا وبالواو والجواب ههنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلامها رغدا وفي الاعراف فكلا (السؤال الرابع) لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف نغفر لكم خطيئناكم الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئنا جمع السلامة فهو لاقلة وفي سورة البقرة لما أضاف ذلك القول الى نفسه فقال واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يصف ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة فالخامس انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا والكثيرة وفي الاعراف لما لم ينسب الفعل اليه لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة (السؤال الخامس) لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئنا لانه لما أسند الفعل الى نفسه لا جرم ذكر معه الانعام الاعظم وهو أن يأكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لم يذكر الانعام الاعظم فيه (السؤال السادس) لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدّم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق وأيضا فالخطاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل أن يقال ان بعضهم كانوا مدينين والبعض الآخر ما كانوا مدينين فالمنزلة لا بد أن يكون اشتغاله بجموع الذنوب مقدما على

اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلية لاحالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا أولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا وأما الذي لا يكون مذنباً فالاولى به أن يشتمل أولاً بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانياً على سبيل هضم النفس وإزالة العجب في فعل تلك العبادة فهو لا يجب أن يدخلوا الباب سجداً أولاً ثم يولوا حطة ثانياً فلما احتل كونه أولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهم في سورة أخرى (السؤال السابع) لم قال وسنزيد الحسنين في البقرة مع الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين من غير الواو الجواب أما في الاعراف فذكر فيه أمرين (أحدهما) قول الحطة وهو إشارة الى التوبة (وثانيهما) دخول الباب سجداً وهو إشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين (أحدهما) قوله تعالى تغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قول الحطة والآخر قوله سنزيد الحسنين وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجداً اقتراكم الواو يفيد توزيع كل واحد من الجزائين على كل واحد من الشرطين وأما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحد للمجموع الفعلين أي دخول الباب وقول الحطة (السؤال الثامن) قال الله تعالى في سورة البقرة فبذل الذين ظلموا قولاً وفي الاعراف فبذل الذين ظلموا منهم قولاً فما الصائفة في زيادة كلمة منهم في الاعراف الجواب بسبب زيادة هذه اللفظة في سورة الاحراف ان أول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظة من لانه تعالى قال ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم قد صنوف انعامه عليهم وأوامره لهم فلما انتهت القصة قال الله تعالى فبذل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة منهم في آخر القصة كما ذكرها في أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقاً لآوله فيكون انما اومن من قوم موسى بأزاء الهادين منهم فهناك ذكر أمة عادلة وههنا ذكر أمة جائرة وكلناهما من قوم موسى فهذه هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف وأما في سورة البقرة فانه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله فبذل الذين ظلموا تمييزاً وتخصيصاً حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق (السؤال التاسع) لم قال في البقرة فانزلنا على الذين ظلموا ارجوا وقال في الاعراف فارسلنا الجواب الانزال يفيد حدوثه في أول الامر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستئصاله لهم بالكلية وذلك انما يحدث بالآخرة (السؤال العاشر) لم قال في البقرة بما كانوا يفتقون وفي الاعراف بما كانوا يظنون الجواب انه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقاً اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة والله أعلم • قوله تعالى (واذ

استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين) قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التثنية وقراءة أبي جعفر بكسر الشين وعن بعضهم يفتح الشين والوجه هو الاول لانه أخف وعليه أكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين أما في الدنيا فلا نه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولا لهلكوا في التيه كما لولا انزاله المن والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام بالماء في التيه أعظم من الانعام بالماء المعتدل لان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الماء في المفاضة وقد انسدت عليه أبواب الرجا لم يكن في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق واستسقى منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم وأما كونه من نعم الدين فلا نه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل (المسئلة الاولى) جمهور المفسرين أجمعوا على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لان الله تعالى لما نزل عليهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر وأنكر أبو مسلم حل هذه المهجزة على أيام مسيرهم الى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب السقي من المطر على عادة الناس اذا الخطوا ويكون ما فسه الله من تفجير الحجر بالماء فوق

الاجابة بالسبب وانزال الغيث والحق انه ليس في الآية ما يدل على ان الحق هذا اذ كان الاقرب
 ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان (أحدهما) ان المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء
 الا في السادر (الثاني) ما روى انهم كانوا يحملون الحجر مع أنفسهم لانه صار معدا لذلك فكما كان المني
 والسوى ينزلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء ينفجر بهم في كل وقت وذلك لا يلدق الا بأبائهم في التيه
 (المسئلة الثانية) اختلفوا في العاصف قال الحسن كانت عاصفا أخذها من بعض الانبجار وقيل كانت من
 آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى ولها شعبتان يتقدان في الظلمة والذي يدل عليه القرآن ان
 مقدارها كان مقدارا يصح أن يتوكل عليها وان تغلب حبة عظيمة ولا تكون كذلك الا ولها اقدم من الطول
 والقلط وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب لانه ليس فيها
 نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يستكتفي فيها بالظن المستفاد من أخبار الآحاد فالاولى تركها
 (المسئلة الثالثة) اللام في الحجر املعه والاشارة الى حجره لوم فروى انه حجر طورى حمله معه وكان
 مربعا له أربعة أوجه فيبع من كل وجه ثلاثة أعين لكل سبط عين تسبل في جدول الى ذلك السبط وكانوا ستائة
 ألف وسعة العسكر اثنا عشر ميلا وقيل لأهبط مع آدم من الجنة فتوارنوه حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه مع
 العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه نوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة ففربه فقال له جبريل يقول الله تعالى
 ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة ولان فيه حجر فخلة في مخلاته واما للبفس أى اضرب الشيء الذي يقال له
 الحجر وعن الحسن لم يأمره أن يضرب حجرا بهينه قال وهذا أظهر في الحجة وابين في القدرة وروى انهم قالوا
 كيف بنا لو افضينا الى أرض ليست فيها اجماعة فحمل حجر في مخلاته فحينئذ نزلوا القاء وقيل كان يضربه بعصا
 فينفجر ويضربه بها فيبسط فقالوا ان فقد موسى عصاه متاعا فأنوحى الله اليه لا تفرع الجار توكها تطعك
 واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل رأس الانسان والمختار عندنا
 تفويض علمه الى الله تعالى (المسئلة الرابعة) القاء في قوله فانفجرت متعاقبة بعد ذوف أى فضرب فانفجرت
 أو فان ضربت فقد انفجرت بقي ههنا سؤالات (السؤال الاول) هل يجوز أن يأمره الله تعالى بان يضرب
 بعصا الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا المذوف (الجواب) لا يمنع في القدرة أن
 يأمره الله تعالى بان يضرب بعصا الحجر ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه بلغ
 في الاعجاز لكان اقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجر لانه تعالى لو أمر رسوله بشئ ثم ان الرسول لا يفعله
 له امر الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالعصا عينا كانه لا معنى له ولان
 المروى في الاخبار أن تقديره ضرب فانفجر كما في قوله تعالى فانهلق من أن المراد فضرب فانفجر (السؤال
 الثاني) انه تعالى ذكرهما فانفجرت وفي الاعراف فانبجست وبينهما تناقض لان الانفجار خروج
 الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا (الجواب من ثلاثة أوجه (أحدها) انفجار الشق في الاصل والانفجار
 الانشقاق ومنه الفاسح لانه يشق عاصم المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل
 فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يناقضان (وثانيها) لعله انبجس أولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون
 يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه (وثالثها) لا يمنع أن حاجتهم كانت تشتد الى الماء فينفجر أى
 يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس أى يخرج قليلا (السؤال الثالث) كيف يعقل
 خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير (الجواب) هذا السائل اما أن يسلم وجرد الفاعل المختارا وينكره فان
 سلم فقد بذل السؤال لانه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة
 له في البص عن الله في القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يتبعه دونه من المجزات
 التي حكاه الله تعالى في القرآن من احباء الموتى وبراء الاكهم والابرص وأيضا فالعلافة لا يصحكنهم
 للمقطع بشا ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها
 وانه يصح انقلاب الهوام وبالعكس وكذلك قالوا اذا وضع في الكوز القصة جدد فانه يجتمع على اطراف

الكوز قطرات الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ما غابت أن ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطبوعة للانصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا أن يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الامر الغريب في هذا العالم فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك أما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا كون العبد موجد الافعال لاجرم قلنا لهم لم لا يجوز أن بقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جدا اسند كرهما ان شاء الله تعالى في تفسير آية السجود وكروجه ضعفهما وسقوطهما واذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى فتسند عليهم أبواب المجزآت والنسبات أما أصحابنا فانهم لما اعتقدوا انه لا موجد الا الله تعالى لاجرم جزموا بأن المحدث لهذه الافعال النارقة للعبادات هو الله تعالى فلا جرم امكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعى على كونه صادقا (السؤال الرابع) اتقولون ان ذلك الماء كان مستكفا في الجحيم ثم ظهر او قلب الله الهواء ماء أو خلق الماء ابتداء (الجواب) أما الاول فباطل لان الطرف الصغير لا يحوى الجسم العظيم الاعلى سبيل التداخل وهو محال أما الوجهان الاخيران فكل واحد منهما ما محتمل فان كان على الوجه الاول فقد زال الله تعالى اليومسة عن اجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها وان كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الاجزاء وخلق الرطوبة فيها واعلم أن الكلام في هذا الباب كالكلال فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض القزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في متوضاء ففارق الماء من بين أصابعه حتى استكفوا (السؤال الخامس) معجزة موسى في هذا المعنى أعظم أم معجزة محمد عليه السلام (الجواب) كل واحدة منهما معجزة باهرة فاهرة لكن اتق لمحمد صلى الله عليه وسلم أقوى لان نبوع الماء من الجحيم معهود في الجبله أما نبوعه من بين الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك أقوى (السؤال السادس) ما الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عينا والجواب انه قد كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تناسر وتنازع وربما افضى ذلك الى الفتن العظيمة فاكمل الله تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم ماء معين لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين (السؤال السابع) من كم وجهه يدل هذا الانفجار على الاعجاز الجواب من وجوه (أحدها) أن نفس ظهور الماء معجز (وثانيها) خروج الماء العظيم من الجحر الصغير (وثالثها) خروج الماء بقدر حاجتهم (ورابعها) خروج الماء عند ضرب الجحر بالعصا (خامسها) انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرته تامة نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك الا للحق سبحانه وتعالى أما قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم فقول انما علموا ذلك لانه امر كل انسان أن لا يشرب الا من جدول معين كيلا يختلفوا عند الحاجة الى الماء وأما اضافة المشرب اليهم فلانه تعالى لما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه صار ذلك كلاما لهم وجازت اضافته اليهم أما قوله تعالى كما واشربو من رزق الله ففيه حذف والمعنى قلنا لهم أو قال لهم موسى كما واشربو من رزقكم بلاتعب ولا نصب واشربو من هذا الماء (والثاني) أن الاغذية لا تكون الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكانه تعالى اعطاهم الماء كقول والمشروب واحتجت المعتزلة بهم هذه الآية على ان الرزق هو الحلال قالوا الان أقل درجات قوله كما واشربو الا باحة وهذا يقتضي كون الرزق مباحا ولو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وسرا ما وانه غير جائز أما قوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين فالعنى أشد الفساد قبل اهم لانتعادوا في الفساد في حالة افسادكم لانهم كانوا امتدادين فيه والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تباغوا في التنازع والله أعلم * قوله تعالى (واذ قلتم يا موسى ان نصبر على طعمام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تحت الارض من يفلها وقناها وقومها وعدسها وبصلها قال ان تبدلون

الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصر فان لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وبأوا بغضب من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون (اعلم ان القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء ثبت بضم التاء وكسر الباء وقرأ زيد بن علي بفتح الياء وضم الراء ثبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم ان أكثر الظاهرين من المفسرين زعموا ان ذلك السؤال كان معصية وعندنا انه ليس الامر كذلك والدليل عليه أن قوله تعالى كانوا اشربوا من قبل هذه الآية عند انزال المني والسوى ليس بايجاب بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لان من ابيح له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك اما بنفسه أو على لسان الرسول فلما كان عندهم انهم اذا سألوا موسى أن يسأل ذلك عن ربه كان الدعاء أقرب الى الاجابة جازلهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم ان سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لاغراض (الاول) انهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتبهوا غيره (الثاني) اعلمهم في أصل الخلقة مادة ودوا ذلك النوع وانما تعودوا واسا تر الانواع وورغبة الانسان فيما اعتاده في أصل التربة وان كان خصب سافوق رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا (الثالث) اعلمهم ملوا من البقاء في التيه فساوا هذه الاطعمة التي لا توجد الا في البلاد وغرضهم الوصول الى البلاد لانفس تلك الاطعمة (الرابع) ان المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت أن تبدل النوع بالنوع يصلح أن يكون مقصود العقل وثبت أنه ليس في القرآن ما يدل على انهم كانوا ممنوعين عنه فثبت أن هذا القدر لا يجوز أن يكون معصية ومما يوق كذا ذلك أن قوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما سألتم كالا جابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الاجابة اليه معصية وهي غير جائزة على الانبياء لا يقال انهم لما أبوا شيئا اختاره الله لهم اعطاهم عاجل ما سألوه كما قال من كان يريد حث الدنيا نوته منها لانا نقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على ان ذلك السؤال كان معصية بوجوه (الاول) ان قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم كرهوا انزال المني والسوى وذلك الكراهة معصية (الثاني) ان قول موسى عليه السلام أن تبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على كونه معصية (الثالث) ان موسى عليه السلام وصف ما سألوه بأنه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه (والجواب عن الاول) انه ليس تحت قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهو شيئا آخر ولا ت قولهم لن نصبر إشارة الى المستقبل لان كلمة لن للنفي في المستقبل فلا يدل على انهم سخطوا الواقع (وعن الثاني) ان الاستفهام على سبيل الانكار قد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الآخرة (وعن الثالث) بقريب من ذلك فان الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الاتساع به حاضرا متيقنا ومن حيث أنه يحصل عفوا بلا كد كما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه أنه أدنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل اليه الا بالكد فلا يمنع أن يكون مراده استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير هذا المعنى أو بعضه فثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك فقوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة وبأوا بغضب من الله لا يجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين انه انما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لانهم سألوا ذلك (المسئلة الثانية) قوله تعالى لن نصبر على طعام واحد ليس المراد انه واحد في النوع بل انه واحد في النهج وهو كما يقال ان طعام فلان على ما تده طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نهجه (المسئلة الثالثة) القراءة المعروفة وقتنا بها كسر القاف وقرأ الاعمش وطلمة وقتنا بها بضم القاف والقراءة المعروفة وفومها بالقاف عن عليمة عن ابن مسعود ونومها وهي قراءة ابن عباس قالوا وهذا أوفق لذكر

البصل واختلفوا في القوم فمن ابن عباس أنه الخنطة وعنه أيضاً أن القوم هو الخبز وأيضاً المروى عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكى عن بعض العرب قوموا لنا أي اخبزوا لنا وقيل هو الثوم وهو مروي أيضاً عن ابن عباس ومجاهد واختار الكسائي واحتجوا عليه بوجوه (الاول) انه في حرف عداقة بن مسعود وثومها (الثاني) أن المراد لو كان هو الخنطة لما جاز أن يقال استبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير لان الخنطة أشرف الاطعمة (الثالث) أن الثوم أدنى للعدم والبصل من الخنطة (المسئلة الرابعة) القراءة المعروفة استبدلون وفي حرف أبي بن كعب استبدلون بالسكان الباء وعن زهير الفرقى ادنا بالهمزة من الدناة واختلفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه أن المراد إما أن يكون كونه أدنى في المصلحة في الدين أو في المنفعة في الدنيا والاول غير مراد لان الذي كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين من الذي طلبوه لما جاز ان يحبيهم اليه لكنه قد أجابهم اليه بقوله اهبطوا مصر فإن لكم ما سألتهم فبقى أن يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز أن يكون المراد أن هذا النوع الذي أنتم عليه أفضل من الذي تطلبونه لما بينا أن الطعام الذي يكون أذا اطعمته عند قوم قد يكون أخسها عند آخرين بل المراد ما بينا أن المن والسلوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك ولأن هذا يحصل من غير كراهة ولا تعب وذلك لا يحصل الا مع الكد والتعب فيكون الاول أولى فان قيل كان لهم أن يقولوا هذا الذي يحصل عفوا صفوا لما كرهناه بطباعنا فكان تناوله أشق من الذي لا يحصل الا مع الكد اذا اشتته طبا عناقنا ساءل انه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما ان الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك (المسئلة الخامسة) القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقصر ي بضم الباء القراءة المشهورة مصر بالتثنية وانما صرفة مع اجتماع السبب فيه وهما التعريف والتأنيث لا يكون وسطه كقوله ونوحاً هادياً ولوطاً وفيهما الجهة والتعريف وان أريد به البلد فاقبه السبب واحد وفي مصحف عبد الله وقرأه الاعمش اهبطوا مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصر اروي عن ابن مسعود وأبي ابن كعب ترك التنوين وقال الحسن الالف في مصر ازيادة من الكاتب حينئذ تكون معرفة فيجب أن تحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون وهو مروي عن أبي العلية والربيع وأما الذين قرؤوا بالتنوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال آخرون المراد الا رب دخول أي بلد كان كانه قبل لهم ادخلوا بلداً أي بلد كان تجددوا فيه هذه الاشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في أن المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه أولاً أو بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز أن يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه (الاول) ان قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع من دخول أرض أخرى (وللثاني) ان قوله كتب الله يقتضي دوام كونهم فيه (والثالث) ان قوله ولا ترتدوا على أدباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس (الرابع) انه تعالى بعد ان أمر بدخول الارض المقدسة قال فانها محرمة عليهم أربعين سنة فينبون في الارض فإذا انقضى هذا الامر تم بين تعالى انهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فمند زوال العذر وجب أن يلزمهم دخولها وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون المراد من مصر سواها فان قيل هذه الوجوه ضعيفة (أما الاول) فلا أن قوله ادخلوا الارض المقدسة أمر والامر للندب فاعلمهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم ما منعوا من دخول مصر (أما الثاني) فهو كقوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك النذية (وأما الثالث) وهو قوله تعالى ولا ترتدوا على أدباركم فلا نسلم أن معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان آخران (الاول) المراد لا تعصوا فيما أمرتم به اذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان أن ينكر أن يكون دخول الارض المقدسة أولى (الثاني) أن يخص ذلك النهي بوقت معين فقط قلنا

ثبت في أصول الفقه أن ظاهر الامر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الاصل وأيضا ذهب أنه للنسب ولكن
الاذن في تركه يكون اذا نفي ترك المقدس وذلك لا يليق بالانبياء قوله لا نسلم أن المراد من قوله ولا ترتدوا
لا ترجعوا قلنا الدليل عليه انه لما أمر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على أدباركم تبادر
الى الفهم أن هذا النهي يرجع الى ما يتعلق به ذلك الامر قوله ان يخصر ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص
خلاف الظاهر أما أبو مسلم الاصفهاني فانه يجوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين (الاول)
ان ان قرأنا مبطو امصر بغير تنوين كان لا محالة علما للبلد معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى
هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولأن اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة لحمله على العلم
أولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فانهما لما جاءا عليبن صكان حملهما على العلية أولى وأما ان
قرأناه بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انه انما دخل فيه التنوين لسكون وسطه كما في نوح
ولوط فيكون التقرير أيضا ما تقدم بعينه وأما ان جعلناه اسم جنس فقوله تعالى اهبطوا امصر ايقتضى
التخيير كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضى التخيير بين جميع رقاب الدنيا (الوجه الثاني) ان الله تعالى ورت
بنى اسرائيل أرض مصر واذا كانت موروثه لهم امتنع أن يحرم عليهم دخولها ببيان انها موروثه لهم قوله
تعالى فان خرجناهم من جنات وعميون وكنوز ومقام كريم الى قوله كذلك وأورثناها بنى اسرائيل ولما ثبت
انها موروثه لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها لأن الارث يفيد الملك والمالك مطلق للتصرف
فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كمال من أوجب على نفسه
اعتكاف أيام في المسجد فان داره وان كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز أن يقال ان الله
ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم ثم أن بسكنوا
الارض المقدسة بقوله ادخلوا الارض المقدسة قلنا الاصل أن الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف
خلاف الدليل أجاب الفريق الاول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا (أما الوجه الاول)
فالجواب عنه اننا نملك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراءة تقتضى التخيير قلنا ثم انما
نخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل (أما الوجه الثاني) فالجواب عنه اننا لا تنازع
في أن الملك مطلق للتصرف ولكن قد يترك هذا الاصل لعارض كالمروءون والمستاجر فخص تركا هذا الاصل
لما تقدمناه من الدلالة أما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة فالعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها
كن يكون في القبة المضروبة أو الصفت بهم حتى لزمهم ضربة لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والاقرب
في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فين يحارب ويفسد ذلك لهم خزي
في الدنيا فاما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال حتى يعاوا الجزية عن يدهم صاغرون فقوله بعيد
لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الامر أما قوله تعالى والمسكنة فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد
الحنّة فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لانه عليه السلام أخبر
عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا الاخبارا عن الغيب فيكون معجزا أما قوله تعالى
وباؤا فيه وجوه (أحدها) البؤ الرجوع فقوله باؤا أى رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باؤا البشر
(وثانيها) البؤ التسوية فقوله باؤا أى استوى عليهم غضب الله قاله الزجاج (وثالثها) باؤا أى استخفوا
ومنه قوله تعالى انى أريد أن تبوء بائى وانك أى تستحق الاثمين جميعا وأما غضب الله فهو ارادة الانتقام أما
قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم والحق
الغضب بهم فالت معتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان
جعل أحدهما جزاء للثاني أولى من العكس وجواب المعارضة بالعلم والدعى وأما حقيقة الكفر فقد تقدم
القول فيها أما قوله تعالى ويتسللون النبين بغير الحق فالعنى انهم يستحقون ما تقدم لاجل هذه الافعال
أيضا وفيه سؤالات (السؤال الاول) ان قوله تعالى يكفرون دخل تحتهم قتل الانبياء فلم اهاد ذكره مرة

أخرى الجواب المذكور ههنا الكفر بآيات الله وذلك هو الجهل والجدب بآياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء
 (السؤال الثاني) لم قال بغير الحق و قتل الانبياء لا يكون الا على هذا الوجه الجواب من وجهين (الاول)
 ان الاتيان بالباطل قد يكون حقا لان الاتي به اعتقده حقا الشبهة وقعت في قلبه وقد يأتى به مع علمه بكونه
 باطلا ولا شك ان الثاني أقبح فعوله يقتلون النبيين بغير الحق أى انهم قتلوه من غير ان كان ذلك القتل حقا
 في اعتقادهم وخيا لهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه (وثانيها) أن هذا التكرير لاجل
 التاكيد كقوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به ويستحيل أن يكون لدعى الاله الثاني برهان
 (وثالثها) أن الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا أليس ان الله يقتلهم ولصكته تعالى قال القتل
 الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق وأما قوله تعالى ذلك بما عصوا فهو تأكيدي بشكرير الشيء
 بغير اللفظ الاول وهو بمنزلة أن يقول الرجل لعمده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند آخرها هذا
 بما عصيتني وخالف آخرى هذا بما تجرأت على واغتررت بطلمي هذا بكذا فبعت عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة
 تيكنا تأمات قوله تعالى وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم أى تجاوز الحق الى الباطل واعلم أنه تعالى لما ذكر
 انزال العقوبة بهم بين على ذلك فبدأ أولا بما فعلوه في حق الله تعالى وهو جعلهم به وبجدهم لنعمه ثم شاء
 بما يتلوه في العظم وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم رجع بما يكون منهم من
 المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب فان قيل قال ههنا ويقتلون
 النبيين بغير الحق ذكر الحق بالالف واللام معرفة وقال في آل عمران ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون
 النبيين بغير حق نكرة وكذلك في هذه السورة ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون
 ليسوا أمقا الفرق (الجواب) الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله عليه السلام لا يحل دم
 امرء مسلم الا باحدى معان ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احسان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور
 يعرف التعريف اشارة الى هذا وأما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم أى لم يكن هناك حق لاهذا الذي
 يعرفونه المسلمون ولا غيره البتة • قوله تعالى (ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين

من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم أن
 القراءة المشهورة هادوا وبضم الدال وعن الضحاك ومجاهد يفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة
 الصابئين والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهرى والصابئين بياء ساكنة من غير
 همز والصابئون بياء مضمومة وحذف الهمزة وعن العمري يجعل الهمزة فيهما وعن أبي جعفر بياء بين
 خالستين فيهما بديل الهمزة فاما ترك الهمزة فيجتمعا وجهين (أحدهما) أن يكون من صبا يصبو اذا مال
 الى الشيء فحاسبه (والآخر) قلب الهمزة فنقول الصابئين والصابئون والاختيار الهمز لانه قراءة الاكثر والى
 معنى التفسير أقرب لان أهل العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم أن عادة الله اذا ذكر وعدا
 ووعد اعقبه بما يضاعفه ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من
 العقوبة أخبر بما لا يؤمنون من الاجر العظيم والثواب الكريم دال على انه سبحانه وتعالى يجازى المحسن
 باحسانه والمسيء باسائه كما قال ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى فقال ان
 الذين آمنوا واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية من آمن
 بالله واليوم الآخر فان ذلك يقتضى أن يكون المراد من الايمان في قوله تعالى ان الذين آمنوا غير المراد منه
 في قوله من آمن بالله وتفسيره في الاشكال قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا فلاجل هذا الاشكال ذكروا
 وجهها (أحدها) وهو قول ابن عباس المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بهيئته عليه ما السلام مع البراءة
 عن أباطيل اليهود والنصارى مثل قس بن ساعدة وهجرة الراهب وحبيب التجار وزيد بن عمرو بن نفيل
 وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وفد النجاشي فكانه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل
 مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى كل من

آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله واليوم الآخر وبمحمد منهم أجرهم عند ربهم - (وثانيها) انه تعالى
 ذكر في أول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله تعالى ان الذين آمنوا هم الذين
 يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال
 هؤلاء المبطلون كل من أتى منهم بالايان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري (وثالثها)
 المراد من قوله ان الذين آمنوا هم المؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام في الحقيقة وهو عائد الى الماضي
 ثم قوله تعالى من آمن بالله يقتضى المستقبل فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه
 في المستقبل وهو قول المتكلمين أما قوله تعالى والذين هادوا فداخلوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها)
 انما هو ايه حين تابوا من عبادة العجل وقالوا انا هدنا اليك أي تبنا ورجعنا وهو عن ابن عباس (وثانيها)
 عموما لانهم نسبوا الى يهودا أكبر ولد يعقوب وانما هات العرب بالمال للتعريب فان العرب اذا نقلوا اسماء من
 البعجة الى لغتهم غيروا بعض حروفها (وثالثها) قال أبو عمرو بن العلاء عموما بذلك لانهم يتودون أي يعززون
 عند قراءة التوراة وأما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه (أحدها) أن القرية التي كان ينزلها عيسى عليه
 السلام تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقادة وابن جرير (وثانيها) انصارهم فيما بينهم أي
 لنصرة بعضهم بعضا (وثالثها) لأن مديسي عليه السلام قال للعواريين من أنصارى الى الله قال
 صاحب الكشف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامرأة نصرانية والباء في نصراني لاصباغته
 كالتى في أخرى لانهم نصرروا المسيح أما قوله تعالى والصابئين فهم من صبا اذا خرج من دينه الى دين آخر
 وكذلك كانت العرب يسمون النبي عليه السلام صابئ لانه أظهر ديننا بغير خلاف أديانهم وصييات
 النجوم اذا خرجت من مطلعها وصبا ثابا اذا خرج ثابا وله تفسيرين في تفسيرهم - أقوال (أحدها)
 قال مجاهد والحسن هم طائفة من الجحوش واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نسائهم (وثانيها) قال قتادة
 هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال أيضا الاديان خمسة منها للشيطان
 أربعة وواحد للرحن الصابئون وهم يعبدون الملائكة والجحوش وهم يعبدون النار والذين اشركوا
 يعبدون الاوثان واليهود والنصارى (وثالثها) وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان
 (الاول) ان خالق العالم هو الله سبحانه والاله سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة
 والدعاء والتعظيم (والثاني) ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة
 لما في هذا العالم من الخير والشر والعصاة والمرضى والمخالفة لها فيجب على البشر تعظيمها لانها هي الالهة
 المدبرة لهذا العالم ثم انما تعبد الله سبحانه وهذا المذهب هو القول المذهب الى الكسديين الذين جاءهم
 ابراهيم عليه السلام راذا عليهم ومبطلا لقولهم ثم انه سبحانه بين في هذه الفرق الاربعة انهم اذا آمنوا بالله
 فلهم الثواب في الآخرة ليعرف أن جميع أرباب الضلال اذ رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فإن الله
 سبحانه وتعالى يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرة البتة واعلم انه قد دخل في الايمان بانه الايمان
 بما أوجبه اعنى الايمان برسله ودخل في الايمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة فهذان القولان
 قد جمعا كل ما يتصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الآخرة من ثواب وعقاب أما قوله تعالى عند ربهم
 فليس المراد العندية المكائفة فان ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ كالودائع بل المراد ان أجرهم متيقن
 جار مجرى الحاصل عند ربهم أما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقبل أراد زوال الخوف والحزن
 عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال الثواب وهذا أصح لأن قوله ولا خوف عليهم عام في النفي
 وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون
 من خوف وحزن اما في أسباب الدنيا واما في أمور الآخرة فكانه سبحانه وعدهم في الآخرة بالاجر ثم ين أن
 من صفة ذلك الاجر ان يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب أن يكون نعيمهم دائما لانهم لوجوزوا
 كونه منقطعا لا اعتراهم الحزن العظيم فان قال قائل ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا

ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر عمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شئ شهيد فهل في اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنوف وتأخيرها ورفع الصابئين في آية ونصبتها في أخرى فائدة تقتضى ذلك (والجواب) لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا يبدل هذه التغييرات من حكم وفوائدها فان أدركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان هجرنا احلنا القصور على عقولنا لا على كلام الحكماء والله أعلم به قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم

بقوة وادكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم نوليم من بعد ذلك فلو لا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين) اعلم ان هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى انما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصارت ذلك من انعامه عليهم اما قوله تعالى واذ أخذنا ميثاقكم ففيه بحثان (الاول) اعلم ان الميثاق انما يكون بفعل الامور التي توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها (أحدها) ما أودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وحكمته والدلائل الدالة على صدق أنبيائه ورسوله وهذا النوع من المواثيق أقوى المواثيق والعهود لانها لا تختم الخلف والتبديل بوجه البتة وهو قول الاصم (وثانيها) ما روى عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ان موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لى نأخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فأخذتهم الصاعقة فماتوا ثم أحياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فأبوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والاطرحناه عليكم فأخذوه فرفع الطور وهو الميثاق وذلك لان رفع الطور آية باهرة مجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما رأوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام علما مضافا الى سائر الآيات اقروا له بالصدق فيما جاء به واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة الجبل وان يقوموا بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه الله على أنفسهم وهذا هو اختيار أبي مسلم (وثالثها) ان الله ميثاقين (فالاول) حين أخرجهم من صلب آدم واشهدهم على أنفسهم (والثاني) أنه ألزم الناس متابعة الانبياء والمراد ههنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف (الثاني) قال الفقهاء لرحمة الله انما قال ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين (أحدهما) أراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد أخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا أى كل واحد منكم (والثاني) انه كان شيئا واحدا أخذ من كل واحد منهم كأخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولوقيل مواثيقكم لاشبه أن يكون هنالك مواثيق أخذت عليهم لاميثاق واحد والله أعلم وأما قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله تعالى واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وفيه اجداث (البحث الاول) الواو في قوله تعالى ورفعنا واوعطف على نفسه بن ابن عباس والمعنى ان أخذ الميثاق كان متقدما فلما انقضوا بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل وأما على تفسير أبي مسلم فليست واوعطف ولكنهما واوالحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكانه قال واذ أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم (الثاني) قيل ان الطور كل جبل قال الجراح

داني جناحيه من الطور فمر به تقضى البازي اذا البازي كسر

أما الخليل فقال في كتابه ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضى حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه وقد يجوز ان ينقله الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل في الهواء قادر ايضا على أن يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس أمر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من أصله حتى قام فوقهم كظلة وكان المعسكر فرضا في فرسخ فواضح الله اليهم ان اقبلوا التوراة والارميت الجبل عليكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفرع سجودا يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم (الثالث) من الملاحظة من أنكر

امكان وقوف النقيض في الهواء بلا عداد وأما الارض فقالوا انها وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلا جرم
وقفت في المركز ودلنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف النقيض في الهواء
من الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا عليه وتعام تقرير هاتين المقدمتين معلوم في كتب الاصول
(الراجع) قال بعضهم اطلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان يجرى مجرى الالهة الى الايمان وهو
ينافي التكليف اجاب القاضي بانه لا يلبي لان اكثرا ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استقر في مكانه مدة
وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عداد جازها ان يزول منهم الخوف فيزول الالهة وينفي التكليف
أما قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة أي بجهد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائي
هذا يدل على ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز أن يقال خذوا بقوة ولا قوة حاصله كما لا يقال
اكتب بالقلم ولا قلم واجاب أصحابنا بان المراد خذوا ما آتيناكم بجهد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون
منتزعة على الفعل أما قوله تعالى واذكروا ما فيه أي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا
عنه فان قيل هلا حلقوه على نفس الذي ذكر قلنا لان الذي هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز
الامر به فاما اذا حلقناه على المداينة فلا اشكال أما قوله تعالى لعلمكم تتقون أي لكي تتقوا واحتج الجبائي
بذلك على انه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ما تقدم واعلم أن المفهوم من قوله تعالى واذا خذنا
ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة انهم فعلوا ذلك والالم يكن ذلك اخذ الميثاق ولا صرح قوله
من بعد ثم توليتهم فدل ذلك منهم على القبول والالتزام أما قوله تعالى ثم توليتهم من بعد ذلك أي ثم عرضتم عن
الميثاق والوفاء به قال القفال رحمه الله قد يعلم في الجملة انهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة
بأنور كثيرة فحرفوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيها ما اختص
به بعضهم دون بعض ومنها ما فعله أولادهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزلوا في التوبة مع مشاهدتهم الاعاجيب
لهيلا ونهارا يخافون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجهلون بالعاصي في معصيتهم ذلك حتى
اقد خسف ببعضهم وأحرق النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي
يتقرون بها ثم فعل متأخروهم ما لا يخفاه حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالسبع وهموا
بقتله والقرآن وان لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك اخبار من الله تعالى عن
عناد اسلافهم فغير عجيب انكارهم ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من الكتاب وجودهم لحقه وحالهم
في كتابهم ونبيهم ما ذكره الله أعلم أما قوله تعالى فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ففيه بحثان
(الاول) ذكر القفال في تفسيره وجهين (الاول) لولا ما فضل الله به عليكم من امهالكم وتأخير العذاب عنكم
لكنتم من الخاسرين أي من الهالكين الذين باعوا أنفسهم بناوحيهم فدل هذا القول على انهم اغتروا
عن هذا الخسران لان الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا (الثاني) أن يكون الخبر قد انتهى عند
قوله تعالى ثم توليتهم من بعد ذلك ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى قوله أي لولا لطف
الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلفظ بكم بذلك حتى تدتم
(البحث الثاني) ان لقائل أن يقول كلمة لولا تفيد انتفاء الشيء الثبوت غيره فهذا يقتضي ان انتفاء الخسران
من لوازم حصول فضل الله تعالى بحيث حصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا
يفتضي ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من اللطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة اجاب الكعبي
بانه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن اتفق بعضهم دون بعض فصيح أن يقال ذلك كما يقول القائل رجل
وقد سوى بين أولاده في العطية فاتع بعضهم لولا ان أبا الفضل لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لأن أهل
اللغة نصوا على ان لولا تفيد انتفاء الشيء الثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جذاه قوله
تعالى (ولقد علمت الذين اعتمدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما
خلفها وموعظة للمتقين) اعلم انه تعالى لما عذد وجوه انعامه عليهم أولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم

من التشديدات وهذا هو النوع الأول وفيه مسائل (المسئلة الأولى) روى عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام يأبى على ساحل البحرين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل أرض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت فحفروا حياضاً عند البحر وشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحديس في الحياض هو اعتدائهم ثم انهم أخذوا السكك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد استسن الابناء بسنة الآباء واتخذوا الاموال غشى اليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهواهم فلم يتهواوا فوالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به الا خيراً فقبل لهم لا تقفروا فزعنازل بكم العذاب والهلاك فأصبح القوم وهم فردة خاسئون فمكثوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا (المسئلة الثانية) المقصود من ذكر هذه القصة أمران (الأول) اظهار عجزهم بحجة محمد عليه السلام فان قوله ولقد علمت كالمطالبي لليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه السلام فلما أخبرهم محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع انه كان أمياً لم يقرأ ولم يكتب ولم يخاطب القوم دل ذلك على انه عليه السلام انما عرفه من الوحي (الثاني) انه تعالى لما أخبرهم بما عامل به اصحاب السبت فكانه يقول لهم أما تتخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغفروا بالاهمال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا الكفاي آمنوا بما نزلنا من مصدق لما معكم من قبل أن نطمس وجوهنا فتردها على أديبارها (المسئلة الثالثة) الكلام فيه حذف كانه قال ولقد علمت اعتداء من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جراً لذلك ولفظ الاعتداء يدل على ان الذي فعلوه في السبت كان محزوماً عليهم وتنبه لصل ذلك غير مذكور في هذه الآية لكنه مذكور في قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ثم يحتمل أن يقال انهم انما اعتدوا في ذلك الاصطيد فقط وأن يقال انهم انما اعتدوا لانهم اصطادوا مع انهم اصطادوا ذلك الاصطيداد (المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشف السبت مصدر سببت اليهود اذ اعظم يوم السبت فان قيل لما كان الله نهماهم عن الاصطيداد يوم السبت فما الحكمة في أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تأتيتهم حيثما هم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبتون لا تأتيتهم كذلك يبلوهم وهل هذا الاشارة الفتنه وارادة الاضلال قلنا اما على مذهب أهل السنة فارادة الاضلال جائزة من الله تعالى واما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكليف حسن لغرض ازدياد الثواب أما قوله تعالى فقلنا لهم كونوا فردة خاسئين ففيه مسائل (المسئلة الأولى) قال صاحب الكشف فردة خاسئين خبراً ي كونوا جامعين بين القرية والنسوة وهو الصغار والطرود (المسئلة الثانية) قوله تعالى كونوا فردة خاسئين ليس بأمر لانهم ما كانوا قادرين على أن يقبلوا أنفسهم على صورة القرية بل المراد منه سرعة التكوين كقوله تعالى انما أمرنا شيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وكقوله تعالى قالنا أنبئ طائفتين والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما أراد انزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم كونوا فردة خاسئين صاروا كذلك أي لما أراد ذلك بهم صاروا كما أرادوه وكقوله كما لعنا اصحاب السبت ولكن أمر الله مفعولاً ولا يمنع أيضاً أن يتكلم الله بذلك عند هذا التكوين الا ان المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والارادة فان قيل لما لم يكن لهذا القول أثر في التكوين فأي فائدة فيه قلنا أما عندنا فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تقوم على رعاية المصالح البتة وأما عند المعتزلة فلهذا القول يكون لفظاً لبعض الملائكة أو لغيرهم (المسئلة الثالثة) المروي عن مجاهد انه سبحانه وتعالى مسح قلوبهم يعني الطبع والضم لانه مسح صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الجوارح يحمل أسفاراً ونظيره أن يقول الاستاذ للمعلم البليد الذي لا يصح فيه تعاليمه كن جارا وادعج على امتناعه بأمرين (الأول) ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا أبطلها وخلق في تلك الاجسام تركيب القرود وشكله كان ذلك اعداها للانسان واجبا للقرود فيرجع حاصل المسح على هذا القول الى انه تعالى أعدم الاعراض التي باعتبارها كانت تلك الاجسام انفسا

وخلق فيها الاغراض التي باعتبارها كانت قد دافعت هذا ليكون اعداها واما ما وجدنا لانها يكون مسخا (والثاني)
 ان يجوزنا ذلك لما مضى في كل منازة قد دافعت او كلبا انه كان انسانا قلا وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات
 واجب عن الاول بأن الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان هذا الانسان قد يصير سميما بعد ان كان
 هزبلا وبالعكس فالاجزاء متباعدة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي غير الزائل فالانسان
 امر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر ان يكون جسمه ساريا في البدن أو جزءا في بعض جوانب
 البدن كقلب أو دماغ أو موجودا مجردا على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء
 ذلك الشيء مع طرق التعبير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز في الملك الذي تكون جنته
 في غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام وعن الثاني ان الامان يحصل باجماع الامة ولما ثبت بما
 قرونا جواز المسخ أمكن اجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بحاجة الى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله
 وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا أصر على جهالة بعد ظهور الايات وجلاء البينات
 فقد يقال في العرف الظاهر انه سار وقد واد ان كان هذا الجواز من الجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في
 المصير اليه محذور البتة بقي ههنا السؤال (السؤال الاول) انه بعد ان يصير قد لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم
 فلا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القرية غير مؤلم بدليل ان القروء حال سلامتها غير متألمة فمن أين يحصل
 العذاب بسببه (الجواب) لم لا يجوز أن يقال ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا قلا فاهما كان باقيا
 الا انه لما تغيرت الخلقة والصورة لاجرم انها ما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها كانت
 تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف والحجالة فربما كانت متألمة بسبب
 تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تألم القروء الاصلية تلك الصورة عدم تألم الانسان تلك الصورة القرية
 العرضية (السؤال الثاني) اولئك القردة بقوا أو أنساهم الله وان قلنا انهم بقوا فهذه القردة التي
 في زمانها هل يجوز أن يقال انها من نسل أولئك الممسخين أم لا (الجواب) الكل جائز عقلا لان الرواية
 عن ابن عباس انهم ما كنوا الا ثلاثة أيام ثم هلكوا (المسئلة الرابعة) قال أهل اللغة الخاسي الصاغر
 المبهمة الطرود كالكاب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ أي تباعد وانظر دنا صاغرا فليس هذا الموضع
 من مواضع قال الله تعالى ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير يحتمل صاغرا ذليلا معنوعا عن معاودة
 النظر لانه تعالى قال فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كترين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو
 حسير فكأنه قال ردد البصر في السماء ترديد من يطلب فطورا فانك وان كنت من ذلك لم تجد فطورا
 فتردد اليك طرنك ذليلا كما يريد الخائب بعد طول سعيه في طلب شيء ولا يظفر به فانه يرجع خاسئا صاغرا
 مطرودا من حيث كان يقصده من أن يعاوده أما قوله فجعلنا هاهنا فتد اختلفوا في ان هذا الضمير الى أي شيء
 يعود على وجوه (أحدها) قال القراء جعلنا هاهنا المعنى المسخوها (وثانيها) قال الاخفش أي
 جعلنا القردة نكالا (وثالثها) جعلنا قرية أصحاب السبت نكالا (ورابعها) جعلنا هذه الامة نكالا لان
 قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت يدلل على الامة او الجماعة أو قحورها والاقرب هو الوجهان
 الاولان لانه اذا مسخ رذالكية الى مذكور متقدم فلا وجه لردّها الى غيره فليس في الآية التقدمة
 الا ذكرهم وذكر عقوبتهم أما النكال فقال الفضال رحمه الله انه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن
 الاقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن البين وهو الامتناع منها ويقال
 لقيد النكول وللجام الثقيل أيضا نكل لما فيه من المنع والحبس وتطيره قوله تعالى ان لدينا نكالا وحجبا
 قال الله تعالى والله أشد بأسا وأشد تنكيلا والمعنى ان جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة اخبرهم
 أي لم تصد بذلك ما يقصده الآدميون من التثني لان ذلك انما يكون من تضرع المعاصي وتنقص من ملكه
 وتؤثر فيه وأما نحن فأنما نأبى الخ العباد فحقنا بآزير وموعظة قال القاضي البشير من الدم لا يوصف
 بأنه نكال حتى اذا عظم وكثر واشهر يوصف به وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى في السارق المصر القطع

جراؤنكالا وأراد به أن يفعل على وجه الالهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخنزير الذي لا يكاد يستعمل
 الا في الذم العظيم فكانه تعالى لما بين ما أنزله بهؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من اصطياد
 الحيتان وغيره ما حرّم عليهم استقاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواعيق فيبين انه تعالى أنزل بهم عقوبة
 لا على وجه المصلحة لانه كان لا يمنع أن يقل مقداران منهم وبغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالكاف من
 الامراض المفجرة للصورة ويكون محنة لا عقوبة فيبين تعالى بقوله جعلناها نكالا لانه تعالى فعلها عقوبة
 على ما كان منهم أما قوله تعالى لما بين يديهم او ما خلفها ففيه وجوه (أحدها) لما قبلها وما بعدها من
 الامم والقرون لان منهم من ذكر في كتب الاقران فاعتبروا بهما واعتبر بهما من بلغ اليه خبر هذه الواقعة من
 الآخرين (وثانيها) أريد بما بين يديها ما يحضرها من القرون والامم (وثالثها) المراد انه تعالى جعلها
 عقوبة لجميع ما ارتكبوها من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن أما قوله تعالى وموعظة للمتقين
 ففيه وجهان (أحدهما) ان من عرف الامر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف ان فعل مثل فعلهم أن
 ينزل به مثل ما نزل بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد من أن يخاف من العقاب الآجل الذي هو أعظم وأدوم
 وأما تخصيصه للمتقين بالذكر مثل ما ينزل في أول السورة عند قوله هدى للمتقين لانهم اذا اختصوا
 بالاعتناء والالتزام والاتعاظ بذلك صلح أن يخصوا به لانه ليس بمنفعة لغيرهم (الثاني) أن يكون معنى
 قوله وموعظة للمتقين أن يعظ المتقون بعضهم بعضا أي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون
 الموعظة مضافة الى المتقين على معنى انهم يعظون به وهذا خاص لهم دون غير المتقين والله أعلم بقوله تعالى
 (واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا ان اتخذنا بقرتنا قال أعود بالله أن نكون من
 الجاهلين قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارص ولا بكر عوان بين ذلك فافهموا
 ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما لوهم قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين
 قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي ان البقرة تشابه عيسا وان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة
 لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث مسئلة لاشبه فيها قالوا لان جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون
 واذ قلتم نعم فاذا دارتم فيها والله يخرج ما كنتم تدعون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكهم
 آياته لعلكم تعقلون) اعلم أن هذا هو النوع الثاني من التشديدات روى عن ابن عباس وسائر المفسرين
 أن رجلا في بني اسرائيل قتل قرية له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شك ذلك الى موسى عليه السلام
 فاجتهد موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له يسألنا ربك حتى بينه فأسأله فأوحى الله اليه ان الله
 يأمركم أن تذبحوا بقرة فتجيبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا في طلب
 الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك التفت الاعداء انسان معين ولم يعيها الا باضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها
 وأمرهم موسى أن يأخذوا عضو منها فيضربوا به القاتل ففعلوا فصار المقتول حيا وسعى لهم قاتله وهو
 الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه فوداعهم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) ان الايلام والذبح حسن والالمامر
 الله به ثم عند ما وجه الحسن فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة انما يحسن لاجل
 الاعراض (المسئلة الثانية) انه تعالى أمر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب الخير فدل ذلك على
 صحة قولنا بالواجب الخير (المسئلة الثالثة) القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله يأمركم
 أن تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة أي بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكرها العموم ان
 هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يكون
 تقسيمه الى قسمين فانه يصح أن يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كبت وكبت ويصح أيضا أن يقال اذبح
 بقرة أي بقرة ثمت فاذا ان المفهوم من قولك اذبح معنى مشترك بين هذين القسمين والمشارك بين القسمين
 لا يستلزم واحدا منهما فاذا ان قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة أي بقرة شئتم فثبت أنه
 لا يفيد العموم لانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا بقرة أي بقرة شئتم تكريرا لكان قوله اذبحوا بقرة معينة

نقضوا لما لم يكن ذلك علما ان هذا القول (الثاني) أن قوله تعالى اذبحوا بقرة كالتقيض اقول لنا
 لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب أن يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي
 ويكتفي في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد فاذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح
 بقرة واحدة فقط أما الاطلاق في ذبح أي بقرة شأوا فذلك لاساحة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب ان
 لا يكون مستفادا من اللفظ (الثالث) أن قوله تعالى بقرة لفظة مفردة منكورة والمفرد المنكر انما يفيد
 فردا معين في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز أن يفيد فردا أي فرد كان بدليل انه اذا قال
 رأيت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت أنه في الخبر كذلك وجب أن يكون في الامر كذلك واحتج
 القائلون بالعموم بأنه لو ذبح أي بقرة كانت فانه يخرج عن العهدة فوجب أن يفيد العموم (والجواب)
 ان هذا مصادرة على المطلوب الاول فان هذا انما ثبت لو ثبت أن قوله اذبح بقرة معناه اذبح أي بقرة شئت
 وهذا هو عين التنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسئلة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في أن قوله
 تعالى اذبحوا بقرة هل هو أمر بذبح بقرة معينة معينة أو هو أمر بذبح أي بقرة كانت فالذين يجوزون
 تأخير البيان عن وقت الخطاب قالوا انه كان أمر بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت معينة وقال المانعون منه هو
 وان كان أمر بذبح أي بقرة كانت الا ان القوم لما سألوا عن غير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان
 كافيا لو اطاعوا وكان التصيير في جنس البقرة اذ هو الصلاح فلما عصوا لم يمتثلوا وراجعوا بالمسألة لم يمنع
 تغير المصلحة وذلك معلوم في المشاهد لان المدبر لو ولد قديما مره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقديري
 المصلحة في أن يأمره بالصعب فكذا ههنا واحتج الفريق الاول بوجوه (الاول) قوله تعالى ادع لنا ربك بين
 انما هي وما لو انها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لاذلول تنير الارض
 منصرف الى ما أمره وبذبحه من قبل وهذه الكتابيات تدل على أن المأمور به ما كان ذبح بقرة أي بقرة كانت بل
 كان المأمور به ذبح بقرة معينة (الثاني) أن الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني اما أن يقال
 انها صفات البقرة التي أمره وبذبحها أولا وصفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان
 واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخر اوان
 لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك والما أجمع المسلمون على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة
 علما فساد هذا القسم فان قيل اما الكتابيات فلان سلم عودها الى البقرة فلم لا يجوز أن يقال انها كتابيات عن
 القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه (أحدها) ان هذه الكتابيات لو كانت
 عائدة الى القصة والشان لبقى ما بعده هذه الكتابيات غير مفيدة لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضممار
 شيء آخر وذلك خلاف الاصل اما اذا جعلنا الكتابيات عائدة الى المأمور به أولا لم يلزم هذا المحذور (وثانيها)
 ان الحكمم يرجع الكتابة الى القصة والشان خلاف الاصل لان الكتابة يجب عودها الى شيء جرى ذكره
 والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكتابة اليهما لكانا خلفا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع
 فبقى ما عدا على الاصل (وثالثها) ان التصيير في قوله ما لو انها وما هي لاشك انه عائد الى البقرة المأمور بها
 فوجب أن يكون التصيير في قوله انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال
 (الثالث) انهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن في مقدار ما أمرهم به موسى ما يزيل الاحتمال لأن مقدار
 ما ذكره موسى أن تكون بقرة صفراء متوسطة في السن كاملة في القوة وهذا القدر موضع الاحتمالات الكثيرة
 فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا انهم ما كانوا معاندين واحتج الفريق الثاني بوجوه (أحدها) أن قوله
 تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم
 وذلك يقتضي أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا (وثانيها) لو كان المراد ذبح بقرة معينة
 لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فافعلوا
 ما تؤمرون وفي قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما أمر به أولا وذلك انما يكون

لو كان المأمورية أول ذبح بقرة معينة (الثالث) ماروي عن ابن عباس أنه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا
 لأجزأت منهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم (ورابعها) أن الوقت الذي فيه أمر وذبح
 البقرة ~~كانوا محتاجين إلى ذبحها~~ لو كان المأمورية ذبح بقرة معينة مع أن الله تعالى ما بينا لكان ذلك
 ناخرا للبيان عن وقت الحاجة وأنه غير جائز (والجواب) عن الأول ما بينا في أول المسئلة أن قوله إن الله
 يأمركم أن تذبحوا بقرة لا يدل على أن المأمورية ذبح بقرة أي بقرة كانت (وعن الثاني) أن قوله تعالى
 وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على أنهم فرطوا في أول القصة وأنهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان
 بل اللفظ يحتمل لكل واحد منهم فتم حله على الأخير وهو أنهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك
 وما كادوا يفعلونه (وعن الثالث) أن هذه الرواية عن ابن عباس من باب الأحاد وتقدير العصة فلا تصلح
 أن تكون معارضة لكتاب الله تعالى (وعن الرابع) أن ناخرا للبيان عن وقت الحاجة إنما يلزم أن لودل
 الأمر على الفور وذلك عندنا ممنوع واعلم أنا إذا فرغنا على القول بأن المأمورية بقرة أي بقرة كانت فلا بد
 وأن نقول التكليف متغايرة فكلفوا في الأول أي بقرة كانت وثانيتها أن تكون لا فارضا ولا بكذا بل عوانا
 فلما لم يفعلوا ذلك كفوا أن تكون صفرا فلما لم يفعلوا ذلك كفوا أن تكون مع ذلك لا ذلول تنير الأرض
 ولا تنقي الحارث ثم اختلف القائلون بهذا المذهب منهم من قال في التكليف الواقع أخيرا يجب أن يكون
 مستوفيا لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الأخيرة لا فارضا ولا بكذا فافق ومنهم
 من يقول إنما يجب ~~كونها~~ بالصفة الأخيرة فقط وهذا أشبه بظاهر الكلام إذا كان تكليفا بعد
 تكليف وإن كان الأول أشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الاشتغال وإذا ثبت أن البيان
 لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على أن الأسهل قد ينسخ بالاشتق ويدل على جواز
 النسخ قبل الفعل ~~ولكنه~~ لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع
 موسى عليه السلام وله أيضا تعلق بمسئلة أن الزيادة على النسخ هل هو نسخ أم لا ويدل على حسن
 وقوع التكليف ثانيا لمن عصى ولم يفعل ما كلف أولا ما قوله تعالى قالوا اتخذنا هزوا ففهم مسائل
 (المسئلة الأولى) قرئ هزوا بالضم وهزوا بسكون الزاى نحو ~~كفوا~~ وكذا وقرأ حفص هزوا بالضميتين
 والواو وكذلك كفوا (المسئلة الثانية) قال القائل قوله تعالى قالوا اتخذنا هزوا استفهام على معنى
 الانكار والهزوا يجوز أن يكون في معنى المهزوم به كما يقال كان هذا في علم الله أي في معلومه واقهر رجونا
 أي مرجونا ونظيره قوله تعالى فاتخذتموه ضربا قال صاحب الكشف اتخذنا هزوا فجعلنا مكان هزوا
 أو أهل هزوا ومهزوا بنا والهزوا نفسه فرط الاستهزاء (المسئلة الثالثة) القوم انما قالوا ذلك لأنهم لما طلبوا
 من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال
 مناسبة فظنوا أنه عليه السلام يلاهم لأنه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم
 أنهم اذبحوا البقرة ضربوا القاتل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزوا ويحتمل أنه
 عليه السلام وإن كان قد بين لهم كيفية الحال إلا أنهم تعجبوا من أن القاتل كيف يصير حيا بأن يضربوه ببعض
 أجزاء البقرة فظنوا أن ذلك يجري مجرى الاستهزاء (المسئلة الرابعة) تعجب بعضهم أن أولئك القوم
 كفروا بقرولهم لموسى عليه السلام اتخذنا هزوا لأنهم ~~كفروا~~ في قدرة الله تعالى على
 إحياء الميت فهو وكفروا أن شكوا في أن الذي أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى فقد
 جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام في الوحي وذلك أيضا ~~كفروا~~ من الناس من قال إنه لا يجب
 الكفر وبيان من وجهين (الأول) أن الملاعبة على الأنبياء جائزة فلعلهم ظنوا به عليه السلام أنه
 يلاهم ملاعبة حقة وذلك لا يوجب الكفر (الثاني) أن معنى قوله تعالى اتخذنا هزوا أي ما أعجب
 هذا الجواب كأنك تستهزئ بنا لأنهم حققوا على موسى الاستهزاء لما قال أعوذ بالله أن أكون
 من الجاهلين ففهم وجوه (أحدها) أن الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجهل ومنصب النبوة

لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه اليه ~~بكنه~~
استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك أعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى
والحاصل انه أطلق اسم السبب على المسبب مجازاً هذا هو الوجه الاقوى (وثانيها) أعوذ بالله أن أكون
من الجاهلين بما في الاستهزاء في أمر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فاني متى علمت ذلك امتنع
اقدامي على الاستهزاء (وثانيها) قال بعضهم ان نفس الهـ زرقديسي جهلا وجهالة فقد روى عن
بعض أهل اللغة أن الجهل ضداً للحلم كما قال بعضهم انه ضد العلم واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام
يدل على ان الاستهزاء من الكبار العظام وقد سبق تمام القول فيه في قوله تعالى قالوا انما نحن مستهزون
الله يستهزئ بهم واعلم أن القوم سألوا موسى عليه السلام عن أمور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة (السؤال
الاول) ما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي فأجاب موسى عليه السلام بقوله انه
يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان يزدلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم أن في الآية ايجاماً (الاول)
انما اذا قلنا أن قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة يدل على الامر بذبح بقرة معينة في نفسها غير بين
التعيين حسن موقع سؤالهم لان المأمور به لما كان يحل احسن الاستفسار والاستعلام أما على قول من يقول
انه في أصل اللغة للعموم فلا يذبح من بيان أنه ما الذي حلهم على هذا الاستفسار وفيه وجوه (أحدها) أن
موسى عليه السلام لما أخبرهم بانهم اذا ذبحوا البقرة وضربوا القليل ببعضها صار حياً انجبوا من أمر
تلك البقرة وظنوا أن تلك البقرة التي يكون لها مثل هذه الخاصة لا تكون البقرة معينة فلا حرم استقصوا
في السؤال عن وصفها ~~ككعباءة~~ موسى المخصوصة من بين سائر المعصيات تلك الخواص الا أن القوم كانوا
مخطفين في ذلك لان هذه الآية العجيبة ما كانت خاصة بالبقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى
عليه السلام (وثانيها) لعل القوم أرادوا بقرة أي بقرة كانت الا أن القائل خاف من الفضيحة فألقى
الشبهة في التبيين وقال المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا واعتد ذلك الى
موسى (وثانيها) أن الخطاب الاول وان أفاد العموم الا أن القوم أرادوا الاحتياط فيه فسألوا طلباً بالمزيد
البيان وازالة اسائر الاحتمالات الا أن المصلحة تغيرت واقتضت الامر بذبح البقرة المعينة (البحث الثاني)
أن سؤال ما هي طلب التعريف بالماهية والحقيقة لان ما سؤال وهي اشارة الى الحقيقة فما هي لا بد وان
يكون طلباً للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون الا بد كاجرائها ومقدمتها لا بد كصفاتها الخارجة
عن ماهيتها ومعلوم أن وصف السنن من الامور الخارجة عن الماهية فوجب أن لا يكون هذا الجواب
مطابقاً لهذا السؤال (والجواب عنه) أن الامر وان كان كاذباً كرتم لكن قرينة الحال تدل على انه
ما كُن مقصودهم من قوله سم ما البقرة طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التي
ببها يتميز بعض البقر عن بعض فلهذا احسن ذكر الصفات الخارجة جواباً عن هذا السؤال (البحث
الثالث) قال صاحب الكشف الفارض المسنة ومعيت فارضاً لانها فرضت سنناً أي قطعها وبلغت آخرها
والبكر الغنية والعوان النصف قال القاضي أما البكر ففعل انما الصغيرة وقيل ما لم تلد وقيل انها التي
ولدت مرة واحدة قال الفضل ابن سلمة انه ذكر في الفارض انما المسنة وفي البكر انما الشابة وهي من النساء
التي لم يوطأ من الابل التي وضعت بطناً واحداً قال الفضل البكر يدل على الاول ومنه الباء كورة لا أول
التمر ومنه بكرة النهار ويقال يكرت عليها البارحة فاجاب في أول الليل وكان الاظهر انها هي التي لم تلد لان
المعروف من اسم البكر من الاناث في بني آدم ما لم ينز عليها الفحل وقال بعضهم هم العوان التي ولدت
بطناً بعد بطن وحرب عوان اذا كانت حرباً قد قوتل فيها مرة بعد مرة وحاجة عوان اذا كانت قد قضيت مرة
بعد مرة (البحث الرابع) احتج العلماء بقوله تعالى عوان يزدلك على جواز الاجتهاد واستعمال غائب
الظن في الاحكام اذ لا يعلم انهم ابين الفارض والبكر الامن طريق الاجتهاد وهما سؤالان (الاول) لفظة
بين تقتضي شيئين فصاعداً في أين جاز دخوله على ذلك (الجواب) لانه في معنى شيئين حيث وقع مشارايه الى

ذكر من الفراض والبكر (السؤال الثاني) كيف جاز أن يشار بالفظلة ذلك الى مؤتين مع انه للاشارة الى واحد مذكر (الجواب) جاز ذلك على تأويل ماذكرا وما تقدم للاختصار في الكلام أما قوله تعالى فافعلوا ما تؤمرون ففيه تأويلان (الاول) فافعلوا ما تؤمرون به من قولك أمرتك الخير (والثاني) أن يكون المراد فافعلوا أمركم بمعنى ما أمركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الأمير واعلم أن المقصود الاصل من هذا الجواب كون البقرة في أكل أحوالها وذلك لان الصغيرة تكون ناقصة لانها بعدما وصلت الى حالة الكمال والمسننة كانت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال فاما المتوسطة فهي التي تكون في حالة الكمال ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم انهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون فأجابهم الله تعالى بانها صفراء فاقع لونها والفقوع أشد ما يكون من الصفرة وانصعه يقال في التوكيد أصفر فاقع واسود حالك وأيض يقق وأحمر قان وأخضر ناضر وههنا سؤالان (الاول) فاقع ههنا واقع خبرا عن اللون فكيف يقع تأكيدها لصفراء (الجواب) لم يقع خبرا عن اللون انما وقع تأكيدها لصفراء لانها ارفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها ومتلبس بها فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة و صفراء فاقع لونها (السؤال الثاني) فهلا قيل صفراء فاقعة وأي فائدة في ذكر اللون (الجواب) الفائدة فيه التوكيد لان اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكأنه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون وعن وهب اذا نظرت البها خيل البهل أن شعاع الشمس يخرج من جلدها أما قوله تعالى تسر الناظرين فالعنى أن هذه البقرة الحسن لونها تسر من نظرها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لان العرب تسمى الاسود أصفر نظيره قوله تعالى في صفة الدخان كأنه جبال صفراء سود واعتضوا على هذا التأويل بان الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وأيضا السوداء لا يثبت بالفقوع انما يقال أصفر فاقع واسود حالك والله أعلم وأما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو ظن بحصول شئ لذيق أو نافع ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي البقرة تشابه علينا وان شاء الله لمهندون وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحيل بينهم وبينها أبدا واعلم أن ذلك يدل على ان التلفظ بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تقولن اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته (المسئلة الثانية) احتج أصحابنا بهذا على ان الحدوث بامرهم ارادة الله تعالى فان عند المعتزلة ان الله تعالى لما أمرهم بذلك فقد اراد اهتداءهم للاحالة وحيد لا يتي اقوالهم ان شاء الله تعالى فائدة أما على قول أصحابنا فانه تعالى قد يامر بما لا يريد فحينئذ يتي لقولنا ان شاء الله فائدة (المسئلة الثالثة) احتجت المعتزلة على ان مشيئة الله تعالى محدثة بقوله ان شاء الله من وجهين (الاول) أن دخول كلمة ان عليه يقتضى الحدوث (والثاني) وهو انه تعالى على حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء أزليا وجب أن لا تكون مشيئة الاهتداء أزلية ولترجع الى التفسير فاما قوله تعالى يبين لنا ما هي ففيه السؤال المذكور وهو ان قوالنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور ههنا في الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه أما قوله تعالى ان البقر تشابه علينا فالعنى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثيرة فاشتبه علينا أي اذبح وقرئ تشابه بمعنى تشابه بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابهة ومتشابهة أما قوله تعالى واننا ان شاء الله لمهندون ففيه وجوه مذكورها القفال (أحدها) وانما مشيئة الله نهتدى البقرة المأمورين بها عند تحصيلنا أوصافها التي بها يتميز جمعا داءها (وثانيها) واننا ان شاء الله تعريفا يانا بالزيادة للناسي البيان نهتدى اليها (وثالثها) واننا ان شاء الله على هدى في استقامتنا في السؤال عن أوصاف البقرة أي نرجو انما لنا

على ضلالة فيما فعله من هذا البحث (ورابعها) انما شبهة الله تبارك وتعالى للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به غنناز هي عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى انها بقرة لاذلول تشير الارض وقوله لاذلول صفة ابقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب وانارة الارض ولا هي من البقر التي يسقى عليها تسقى الحرث ولا الاولى للنقي والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لاذلول تشير وتسقى على ان الفعلين صفتان للذلول فكأنه قيل لاذلول منيرة وساقية وجملة القول أن الذلول بالعمل لا بد من أن تكون ناقصة فبين تعالى انها لا تشير الارض ولا تسقى الحرث لان هذين العملين يظهر بهما التقص أما قوله تعالى مسلمة ففيه وجوه (أحدها) من العيوب مطلقا (وثانيها) من آثار العمل المذكور (وثالثها) مسلمة أي وحشية مرسله عن الحبس (ورابعها) مسلمة من الشبهة التي هي خلاف لونها أي خلصت صفاتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والامكان قوله لاشية فيها تكرار غير مفيد بل الاولى جملة على السلامة من العيوب واللفظ يقتضي ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون الباطن بخلافه لان قوله مسلمة اذا فسرناها بانها مسلمة من العيوب فذلك لان عمله من طريق الحقيقة انما علمه من طريق الظاهر اما قوله تعالى لاشية فيها فالمراد ان صفاتها خالصة غير مختزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة في أكثرها فاراد تعالى أن يبين عموم ذلك بقوله لاشية فيها وروى انها كانت صفراء الاطلافا صفراء القرون والوشى خلط لون لون ثم أخبر الله تعالى عنهم بانهم هم وقفوا عنده هذا البيان واقصر واعليه فقالوا الآن جئت بالحق أي الآن باتت هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة عوان صفراء غير مذلة بالعمل قال القاضي قوله تعالى الآن جئت بالحق كفر من قبلهم لا محالة لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال أن يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما أمرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا أما قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها وهما صحت وهو ان التحويلين ذكرنا لكاد نفسيرين (الاول) قالوا ان فيه اثبات واثباته نفي فقولنا كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه ما فعله وقولنا ما كاد يفعل كذا معناه قرب من أن لا يفعله لكنه فعله (والثاني) وهو اختيار الشيخ عبد القاهر النحوي أن كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللاولين ان يحتجوا على فساد هذا الثاني بهذه الآية لان قوله تعالى وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل ونفي المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد له مقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية وهما أبحاث (البحث الاول) روى أنه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له بعل فأتى بها الفضيضة وقال اللهم اني استنود بعكها لاني حتى تكبر وكان رباؤا لديه فشب وكانت من أحسن البقر وأمنها فتساوموها اليقيم وأتمه حتى اشتروها بمئى مائة ذهباً وكانت البقرة اذ ذل ثلاثة دنائير وكافوا طلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة (البحث الثاني) روى عن الحسن أن البقرة تذبح ولا تحرق وعطاءها انها تحرق قال فسألوا الآية عليه فقال الذبح والنحر سواء وسكنى عن قتادة والزهرى ان شئت فحرق وان شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على انهم أمروا بالذبح وانهم فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وان أجزأ عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فانما ظاهر يقتضي ما قلناه حتى لو حرقوا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح امكن لا يجزى (البحث الثالث) اختلفوا في السبب الذي لاجله ما كادوا يذبحون فمن بعضهم لاجل غلامتها وعن آخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاجام عن المأمورية غير جائز (أما الاول) فلانهم لما أمروا بالذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم اداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المحلى أن يظهر بالماء اذ لم يجده الا بغلام من حيث الشرع ولولا لزم ذلك اذا وجب التطهر مطلقا (وأما الثاني) وهو خوف الفضيضة فذلك لا يرفع التكليف فان القود اذا كان

واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولي الدم اذا طالب ورعالمزومه التعريف ليزول الشر والفتنة ورعالمزومه ذلك لتزول الهمّة في القتل عن القوم الذين طرح القتل بالقرب منهم لانه الذي عرضهم للهمّة فيلزمه ازالتها فكيف يجوز جعله سببا للتناقل في هذا الفعل (البحث الرابع) احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الآية وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم التناقل فيه والتكاسل في الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان الغرض من المأمورية ازالة الشر وفتنة دل ذلك على وجوبه وانما أمر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والحدّ زعن هذا الجنس الضار واجب فلما كان العلاج ازالته بهذا الفعل صار واجبا وايضا فغير ممتنع أن في تلك الشرية أن التعبد بالقربان لا يكون الا على سبيل الوجوب فلما تقدم علمهم بذلك كفاهم مجرد الامر وأقول حاصل هذين السؤالين يرجع الى حرف واحد وهو اننا وان كنا لا نقول ان الامر يقتضي الوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب أيضا فلهذه فهم الوجوب ههنا بسبب آخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهي العلم بان دفع المضار واجب أو مقالية وهي ما تقدم بيانه من أن القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب (والجواب) أن المذكور مجرد قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك الذبح المأمورية علمنا أن منشأ ذلك هو مجرد ورود الامر به لما ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف عليه لذلك الحكم (البحث الخامس) احتج القائلون بان الامر يفيد القوم بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المأمورية عند ورود الامر بالمجرد فدل على انه لا قورأما قوله تعالى واذا قتلتم نفسا فادارأتم فيها فاعلم أن وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامرء تعالى بالذبح أما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد وان يضرب القاتل ببعض تلك البقرة فلا يجب أن يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فنقول هذه القصة يجب أن تكون متقدمة في التلاوة على الاولى خطأ لأن هذه القصة في نفسها يجب أن تكون متقدمة على الاولى في الوجود فاما التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك فكانه لما وقعت لهم تلك الواقعة أمرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذا قتلتم نفسا من قبل واختلفتم وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل الذي سترتموه بان يضرب القاتل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خال في هذا النظم ولكن النظم الآخر كان مستحسننا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بينة التفريع أما قوله تعالى فادارأتم فيها فافهم فيها فافهم وجوه (أحدها) اختلافهم واختصمتم في شأنها لان المتخاصمين يدرا بعضهم بعضا أي يدافعونه ويراضونه (وثانيها) ادارأتم أي بنى كل واحد منكم القتل عن نفسه وبضيفه الى غيره (وثالثها) دفع بعضهم بعضا عن البراءة والهمّة ووجه القول فيه ان الدرء هو الدفع فالتخاصمون اذا اتخاضوا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك الهمّة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك القلة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في اسناد تلك الهمّة الى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه قال القفال والكفاية فيهما للنفس أي فاختلفتم في النفس ويمحتمل في القلة لان قوله قتلتم يدل على المصدر أما قوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون أي مظهر لا محالة ما كنتم من أمر القتل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو في معنى الماضي قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارك كما حكى الحاضر في قوله بأسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادارأتم فقلنا ثم فيه مسائل (المسألة الاولى) قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون أي لا بد وان يفعل ذلك وانما حكم بانه لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد والله لا يحب الفساد فلاجل هذا قال لا بد وان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على انه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلق (المسألة الثانية) الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كنتم تكتمون (المسألة الثالثة) تدل الآية على ان

ما يستره العبد من خير أو شر ودام ذلك منه فان الله سيظهره قال عليه السلام ان عبد الوأطاع الله من وراء
سبعين سجدا لا يظهر الله ذلك على السنة الناس وكذلك المعصية وروى أن الله تعالى أوحى الى موسى عليه
السلام قل لى اسرائيل يحقون لى أعمالهم وعلى أن اظهرها لهم (المسئلة الرابعة) دلت الآية على أنه
يجوز ورود العام لارادة الخاص لأن قوله ما كنتم تكفون يتناول كل المكتومات ثم ان الله تعالى أراد هذه
الواقعة أما قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المروى عن ابن عباس أن
صاحب بقرة بن اسرائيل طلبها أربع سنه حتى وجدها ثم ذهبت الان هذه الرواية على خلاف ظاهر
القرآن لان الفاء فى قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها المتعقبة وذلك يدل على أن قوله اضربوه ببعضها حصل
متعقب قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (المسئلة الثانية) الهاء فى قوله تعالى فاضربوه ضمير
وهو اما أن يرجع الى النفس وحده إذ يكون التذكير على تأويل الشخص والانسان واما الى القتل وهو
الذى دل عليه قوله ما كنتم تكفون (المسئلة الثالثة) يجوز أن يكون الله تعالى انما أمر بذبح
البقرة لانه تعالى بذبحها مصلحة لا تحصل الا بذبحها ويجوز أن يكون الحال فيها وفى غيرها على
السوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها
وهنا سؤالان (السؤال الاول) ما الفائدة فى ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر أن
يجيبه ابتداء (الجواب) الفائدة فيه لتكون الحجة أو كدوعن الحيلة أبعد فقد كان يجوز المحدث أن يوحى
أن موسى عليه السلام انما أحياء بضرب من السحر والحيلة فانه اذا حصى عند ما يضرب بقطعة من البقرة
المدبوحة انتفت الشبهة فى انه لم يحيى بشئ انتقل اليه من الجسم الذى ضرب به اذا كان ذلك انما
حصى بفعل فعله لوهم فدل ذلك على ان اعلام الانبياء انما يكون من عند الله لا بتوقيه من العباد وأيا
فتقديم القربان عما يظم أمر القربان (السؤال الثانى) هل أمر بذبح غير البقرة وأجابوا بان الكلام
فى غيرها لو أمر وابه كالكلاب فيها ثم ذكروا فيها فوائد منها التقرب بالقربان الذى كانت العادة به
جارية ولان هذا القربان كان عندهم من أعظم القربان ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكفاة
فى تحصيل هذه البقرة على غلاتها ولما فيه من حصول المال العظيم لما لك البقرة (المسئلة الرابعة)
اختلفوا فى ان ذلك البعض الذى ضربوا القليل به ما هو الاقرب انهم كانوا يخير بين ابعاض البقرة لانهم
أمروا بضرب القليل ببعض البقرة وأى بعض من ابعاض البقرة ضربوا القليل به فانهم كانوا يمتثلين لما يقتضى
قوله اضربوه ببعضها والاثبات بالماوربه يدل على الخروج عن الهدية على ما ثبت فى أصول الفقه وذلك
بقتضى التخيير واختلفوا فى البعض الذى ضرب به القليل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها
وقيل العظم الذى بلى الغضروف وهو أصل الاذان وقيل المضعة بين الكتفين ولا شك ان القرآن
لا يدل عليه فان ورد خبر صحيح قبل والاوجب السكوت عنه (المسئلة الخامسة) فى الكلام محذوف
والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فاضربوه ببعضها لاني الا انه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى كذلك يحيى الله
الموتى عليه وهو كقوله تعالى اضرب به صاع الحجر فانجبرت أى فاضرب فانجبرت روى انهم لما ضربوه قام باذن
الله وأوداجه تشب دما وقال قتلنى فلان وفلان لاني عم ثم سقط ميتا وقتلا أما قوله تعالى كذلك يحيى
الله الموتى ففيه مسائلان (المسئلة الاولى) فى هذه الآية وجهان (أحدهما) أن يكون اشارة الى
نفس ذلك الميت (والثانى) انه احتجاج فى صحة الاعادة ثم هذا الاحتجاج أهو على المشركين أو على
غيرهم فيه وجهان (الاول) قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد
كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفكير قال
القاضى وهذا هو الاقرب لانه تقدم منه تعالى ذكر الامر بالضرب وانه سبب احياء ذلك الميت ثم قال كذلك
يحيى الله الموتى فجمع الموتى ولو كان المراد ذلك القليل لما جمع فى القول فكأنه قال دل بذلك على ان الاعادة
كألا ابتداء فى قدرته (الثانى) قال الفاعل ظاهر الكلام يدل على ان الله تعالى قال هذا لى اسرائيل

احياء الله تعالى لسائر الموتي يكون مثل هذا الذي شاهدتم لانهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا انهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئاً منه فاذا شاهدوا اطمانت قلوبهم واتفقت عنهم الشبهة التي لا يحلونها المستدل وقد قال ابراهيم عليه السلام رب ارنى كيف يحيى الموتى الى قوله ليطمئن قلبي فاحي الله تعالى لبني اسرائيل القليل عياناً ثم قال لهم كذلك يحيى الله الموتى أى كالذى احياء في الدنيا يحيى في الآخرة من غير احتياج في ذلك الابداع الى مادة ومدة ومثال وآلة (المسئلة الثانية) من الناس من استدل بقوله تعالى كذلك يحيى الله الموتى على ان المقتول ميت وهو ضعيف لانه تعالى قاس على احياء ذلك القليل احياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القليل ميتاً أما قوله تعالى ويرى بكم آياته فلما قيل ان يقول ان ذلك كان آية واحدة فلم سمعت بالآيات والجواب انها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الابداع والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى برائة ساحرة من لم يكن قاتلاً وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وان كانت آية واحدة الا انها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الآيات الكثيرة أما قوله تعالى اعلمكم نعمتكم ففهمه بمحاث (الاول) ان كلمة لعل قد تقدمت في تفسيرها في قوله تعالى اعلمكم تتقون (الثاني) ان القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم واذا كان العقل حاصلًا امتنع أن يقال اني عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلًا فاذن لا يمكن اجراء الآية على ظاهرها بل لابد من التأويل وهو أن يكون المراد اعلمكم نعمتكم على قضية عقولكم وان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث هذا آخر الكلام في تفسير الآية واعلم ان كثير من المتقدمين ذكر ان من جملة أحكام هذه الآية ان القاتل هل يرث أم لا قالوا لا لانه روى عن عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلاً في هذه الواقعة حرم من الميراث لاجل كونه قاتلاً قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسئلة من أحكام هذه الآية لانه ليس في الظاهر ان القاتل هل كان وارثاً للقتيل أم لا بمتقدير ان يكون وارثاً له فهل حرم الميراث أم لا وليس يجب اذا روى عن ابي عبيدة ان القاتل حرم لمكان قتله الميراث أن بعد ذلك في جملة أحكام القرآن اذا كان لا يدل عليه لا بجمل ولا بمفصل واذا كان لم يثبت ان شرعهم كسر عننا وانه لا يلزم الاقتداء بهم فادخل هذا الكلام في أحكام القرآن تعسف واعلم ان الذي قاله القاضي حق ومع ذلك فلنذكر هذه المسئلة فنقول اختلف المجتهدون في ان القاتل هل يرث أم لا فعند الشافعي رضى الله عنه لا يرث سواء كان القتل غير مستحق عداً كان أو خطأ أو كان مستحقاً كالعادل اذا قتل الباغي وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يرث في العمد والخطأ الا ان العادل اذا قتل الباغي فانه يرثه وكذا القاتل اذا كان صبياً أو مجنوناً يرثه لا من دية ولا من سائر أمواله وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرثه من دية ويرثه من سائر أمواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والاوزاعي واحتج الشافعي رضى الله عنه به عموم الخبر المشهور المستفيض انه صلى الله عليه وسلم قال ليس للقاتل من الميراث شيء الا ان الاستدلال بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والكلام فيه مذكور في أصول الفقه ثم ههنا دققة وهي أن تطرق التخصيص الى العام بغيره نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فحينئذ يتوالت عليه أسباب الضعف فان كونه خبراً واحداً يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب بسبب آخر وكونه مخصوصاً بسبب آخر فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعف جداً على القوى جداً أما اذا لم يخص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض أسباب الضعف فحينئذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج أبو بكر الرازي على ان العادل اذا قتل الباغي فانه لا يصير محرماً عن الميراث باننا لانعلم خلافاً من وجب له القود على انسان فقتله قوداً انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعية يعمون هذه الصورة والله أعلم * قوله تعالى (ثم قست فلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها ما يشفق ومنها ما يجر ومنها ما يدرى الماء وان منها ما

يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون) اعلم ان قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشيء الذي من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الاثر من شيء آخر ثم انه عرض لذلك القابل ما لا جله صار بحيث لا يقبل الاثر فقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا فاسيا فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة التجريفة لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شأنه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثره عبارة عن ترك التردد والعقو والاستسكار واطهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله تعالى فاذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر شيئا بالحجر فيقال قسى القلب وغلظ ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالرفقة فقال كتابا منساجها منافي فتشعر منه جلود الذين يخشون ربهم (المسئلة الثانية) قال الفقهاء يجوز أن يكون المضطربون بقوله قلوبكم أهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أي اشتدت قلوبكم وقت وصلت من بعد الديانات التي جاءت أو أثلستم والامور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل عن أصر على المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها أنبياءهم والمواثيق التي أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالتوراة من سواهم فأخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تليق عندها القلوب وهذا أولى لان قوله تعالى ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين أولى ويحتمل أيضا أن يكون المراد أولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز أن يريد من قبلهم من سلفهم (المسئلة الثالثة) قوله تعالى من بعد ذلك يحتمل أن يكون المراد من بعد ما أظهره الله تعالى من احياء ذلك القتل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فانه روى ان ذلك القتل لما عين القاتل نسبة القاتل الى الكذب وما ترك الانكار بل طلب الفسنة وساعده عليه جمع فعنده قال تعالى واصفاهم انهم بعد ظهروا ومثل هذه الآية قست قلوبهم أي صارت قلوبهم بعد ظهروا ومثل هذه الآية في القسوة كالخجارة ويحتمل أن يكون قوله من بعد ذلك اشارة الى جميع ما عده الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي أظهرها على يد موسى عليه السلام فان أولئك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على يد موسى عليه السلام وذلك بين في أخبارهم في التيه لمن نظر فيها اما قوله تعالى أو أشد قسوة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) كلمة أول التريد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو من وجوه (أحدها) انها بمعنى الواو وكقوله تعالى الى مائة ألف أو يزيدون بمعنى ويزيدون وكقوله تعالى ولا يدين زينتهن الا لبعولتهن أو آبائهن والمعنى وآبائهن وكقوله أن تأكلوا من يوتكم أو يوت آبائكم يعني ويوت آبائكم ومن نظائره قوله تعالى له لا تسذكر أو يحشى للمحليات ذكر أعذار أو ذرا (وثانيها) انه تعالى أراد أن ييهمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره أكلت خبزا أو تمرا وهو لا يشك انه أكل أحدهما اذا أراد أن لا يبينه لصاحبه (وثالثها) أن يكون المراد فهي كالخجارة ومنها ما هو أشد قسوة من الخجارة (ورابعها) ان الأديمين اذا اطلعوا على أحوال قلوبهم قالوا انهم كالخجارة أو هي أشد قسوة من الخجارة وهو المراد في قوله فكان غاب قوسين أو أدنى أي في نظركم واعتقادكم (خامسها) ان كلمة أو بمعنى بل وأنشدوا فوالله ما أدرى أسلى نفقات • أم القوم أو كل الى حبيب

قالوا أراد بل كل (وسادسها) انه على قول ما أكل الاحلوا أو حامضا أي طعاما لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل تقي غيرهما (وسابعها) ان أو حرف اباحه كانه قيل بل أي هذين شبهت قلوبهم كان صدقا كقوله جالس الحسن أو ابن سيرين أي أيهما جالس كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا أيضا (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشف أشد معطوف على الكاف اما على معنى أو مثل أشد قسوة فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه واما على أو هي في أنفسها أشد قسوة (المسئلة الثالثة) انما وصفها بانها أشد قسوة لوجوه (أحدها) ان الخجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله (وثانيها)

أن الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها بأمر الله تعالى وإن كانت فاسية بل هي منصرفة على مراد
 الله غير ممنعة من تشهيره وهؤلاء مع ما وصفنا من أحوالهم في اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله
 عليهم يتمتعون من طاعته ولا تلبس قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير
 فيها خفية إلا قولته تعالى والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات كان المعنى أن الحيوانات من غير بني
 آدم أمم صخر كل واحد منها شيء وهو منقاد لما أريد منه وهؤلاء الكفار يتمتعون بما أراد الله منهم (وثانيها)
 أو أشد قسوة لأن الأحجار ينفذ بها من بعض الوجوه ويظهر منها الماء في بعض الأحوال أما قلوب هؤلاء
 فلا نفع فيها البتة ولا تلبس لطاعة الله بوجه من الوجوه (المسئلة الرابعة) قال القاضي إن كان تعالى
 هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمتهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام
 خاطبهم فقالوا له إن الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفعال
 الانهار هو القادر على أن ينقلنا عما نحن عليه من الكفر فيخلق الإيمان فينا فاذالم يفعل فعذرنا ظاهر لكن كانت
 مجتهم عليه أو كد من مجتهه عليهم وهذا الخط من الكلام قد تقدم تقريره مرارا وأطوارا (المسئلة
 الخامسة) إنما قال أشد قسوة ولم يقل أقسى لأن ذلك أدل على فط القسوة ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى
 الأقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدّة كأنه قبل اشتد قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة وقرئ قسوة
 وترك ضمير المفضل عليه لعدم اللباس كقولك زيد كريم وعمر أكرم ثم أنه سبحانه وتعالى فضل الحجارة على
 قلوبهم بأن بين أن الحجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شيء من المنافع فأولها
 قوله تعالى وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وفيه مسائل (المسئلة الأولى) قرئ وإن بالتخفيف وهي أن
 الخنفرة من الثقيلة التي تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى وإن كل لما جميع لدينا محضرون (المسئلة الثانية)
 التفجير التفج بالسهة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان أي انشقت بالمدّة ومنه الفجر والفجر وقرأ مالك بن
 دينار يتفجر عني وإن من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى تكون منه الأنهار قالت الحكماء
 إن الأنهار إنما تتولد من البحيرة فتجتمع في باطن الأرض فإن كان ظاهر الأرض رخو انشقت تلك البحيرة
 وانفصلت وإن كان ظاهر الأرض صلبا مجريا اجتمعت تلك البحيرة ولا يزال يتصل بوالها بسوا بقها حتى
 تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواترها أن تنشق الأرض وتسيل تلك المياه أودية وأنهارا
 (وثانيها) قوله تعالى وإن من الماء أي من الحجارة لما ينصدع فيخرج منه الماء
 فيكون عين الانهار جارية أي أن الحجارة قد تندى بالماء الكثير وبالماء القليل وفي ذلك دلائل تصاف الرطوبة
 فيها وإنها قد تنشق في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الأنهار وقد تنقل وهؤلاء قلوبهم في نهاية الصلابة
 لا تندى بقبول شيء من الموائع ولا تنشق لذلك ولا تتوجه إلى الاهتداء وقوله تعالى يشق أي يشق
 فادغم التاء كقوله يذكروا أي يذكروا قلوبها المزقل وبأيها المذثر (وثالثها) قوله تعالى وإن من
 لما يهبط من خشية الله وأعلم أن فيه اشكالا وهو أن الهبوط من خشية الله صفة الأحياء العقلاء والحجر
 جماد فلا يشق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكره في هذه الآية وجوها (أحدها) قول أبي مسلم خاصة
 وهو أن الضمير في قوله تعالى وإن من الماء يرجع إلى القلوب فإنه يجوز عليها الخشبة والحجارة لا يجوز عليها
 الخشبة وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة أقصى ما في الباب أن الحجارة أقرب المذكورين
 إلا أن هذا الوصف لما كان لا تعابا للقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير إلى القلوب دون الحجارة
 واعرترضوا عليه من وجهين (الأول) أن قوله تعالى فهي كالحجارة أو أشد قسوة جملة تامة ثم ابتدأ
 تعالى فذكر حال الحجارة بقوله وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار فيجب في قوله تعالى وإن منها
 لما يهبط من خشية الله أن يكون راجعا إليها (الثاني) أن الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس
 تأويل الهبوط أولى من تأويل الخشبة (وثانيها) قول جمع من المفسرين أن الضمير عائد إلى الحجارة
 لكن لا نسلم أن الحجارة ليست حية عاقلة بيانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع

وتجلى له ربه وذلك لان الله سبحانه وتعالى خلق فيه الحياة والعقل والادراك وهذا غير متبع في قدرة الله
وتظهر قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدت ما لنا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء فكما جعل الجلود ينطق
ويسمع ويهتف فكذلك الجبيل وصفه بالخشبة وقال ايضا لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا
متصدعا من خشية الله والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك وروى انه من الجدع لعمود
رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما اناه الوحي في أول المبعث
وانصرف النبي صلى الله عليه وسلم الى منزله سلمت عليه الاحجار والاشجار فكلمها كانت تقول السلام عليك
يا رسول الله قالوا فغير ممتنع أن يخلق في بعض الاحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشبة فيه وانكرت المعتزلة هذا
التأويل لما ان عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل ولادلالة اهتم على اشتراط البنية الا
يجوز الاستبعاد فوجب أن لا يلتفت اليهم (ومثالها) قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عائد الى الحجارة
وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكر واعلى هذا القول انواعا من التأويل (الاول) أن من الحجارة ما ينزى
من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل الى اسفل وهو لا الكفار مصررون على العناد والتكبر فكان
الهبوط من العلو جعل مثالا لاعتقاد وقوله من خشية الله أي ذلك الهبوط لو وجد من العقائل المختار
لكان به خاشعا لله وهو كقوله فوجد فيها جدارا يريد أن ينقض فاقامه أي جدارا قد ظهر فيه من الميلان
ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله في حى مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا قول بعضهم

بجبل تضل البلق من حجراته • ترى الا كم فيه مجد للعوافر

لما أتى خبر الزبير تضرعت • سور المدينة والجبال المنح

وقول جرير
لجعل الاول ما ظهر في الاكم من أثر الخوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للعوافر
وكذلك الثاني جعل ما ظهر في أهل المدينة من آثار الجزع كالنشوع وعلى هذا الوجه تأويل أهل النظر
قوله تعالى تسبح له السموات والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وقوله تعالى والله
يسجد ما في السموات وما في الارض الاية وقوله تعالى والتجم والشجر يسجدان (الوجه الثاني) في التأويل
أن قوله تعالى من خشية الله أي ومن الحجارة ما ينزل وما ينشق ويتزائل بعضه عن بعض عند الزلازل من
أجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده وفزعهم اليه بالعبادة والتوبة وتحقيقه أنه لما كان المقصود الاصل
من احباط الاحجار في الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى في قلوب العباد صارت تلك الخشبة
كأهل المؤثرة في حصول ذلك الهبوط فكلمة من لا بداء الغاية فقوله من خشية الله أي بسبب أن تحصل
خشية الله في القلوب (الوجه الثالث) ما ذكره الجبائي وهو انه فسر الحجارة بالبرد الذي يهبط من
السموات نحو ايضا من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى من خشية الله أي بخشبة الله أي ينزل
بالنحو يف للعباد وبما يوجب الخشبة لله كما يقال نزل القرآن بحريم كذا وتحليل كذا أي بالحياب ذلك على
الناس قال القاضي هذا التأويل ترك لظاهر من غير ضرورة لان البرد لا يوصف بالحجارة لانه وان اشبهت عند
النزول فهو ماء في الحقيقة ولانه لا يليق ذلك بالتسمية اتماما لقوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فالعنى ان الله
تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لآعمالهم محص لها فهو يجازيهم بهم في الدنيا والآخرة وهو
كقوله تعالى وما كان ربك نسيا وفي هذا وعيد لهم وتخويف كبير لينجزوا فان قيل هل يصح أن يوصف الله
بانه اميس يتأفل قلنا قال القاضي لا يصح لانه يوصف بحوازل الغضلة عليه وايس الامر كذلك لان نفي الصفة عن
الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها عليه دليل قوله تعالى لا تأخذ سنة ولا نوم وهو يطعم ولا يطعم والله أعلم بقوله

تعالى (انقطع دعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم
يعلمون) اعلم أنه سبحانه لما ذكر قبائح افعال اسلاف اليهود الى ههنا نشرح من هنا قبائح افعال اليهود الذين
كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القتال رحمه الله ان فيما ذكر الله تعالى في هذه السورة من أقاصيص
بنى اسرائيل وجوها من المقصد (أحدها) الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه أخبر عنها من

غير تعلم وذلك لا يمكن أن يكون الا بالوحى ويشترك في الانتفاع بهذه الدلالة أهل الكتاب والعرب أما أهل
الكتاب فلاهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوا من محمد من غير تفاوت أصلا علوا الاحالة انه ما أخذها
الا من الوحى وأما العرب فلما شاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمد في هذه الاخبار (وثانيها)
تعديد النعم على بنى اسرائيل وما من الله تعالى به على اسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالانجاء
من آل فرعون بعدما كانوا مقهورين مستعبدين ونصره اياهم وجعلهم أنبياء وملوكا وعكبنه لهم في الارض
وفرقه بهم البحر واهلاكهم عدوهم وانزاله النور والبيان عليهم بواسطة انزال التوراة والصفح عن الذنوب التي
ارتكبوها من عبادة الجبل ونقض المواثيق ومثله النظر الى الله جبهة ثم ما أخرجه لهم في التيه من الماء
العذب من الحجر وانزاله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل القمام فذكرهم الله هذه النعم
القديمة والحديثة (وثالثها) اخبار النبي عليه السلام بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعتصمهم مع
الانبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم في ذلك ما لم يبلغه أحد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد مشاهدتهم الآيات
الباهرة عبدوا الجبل بعد مفارقة موسى عليه السلام اياهم بالمدّة البسيطة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما أسروا
بدخول الباب سجدا وان يقولوا حطة ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويريد في ثواب محسنهم بدلوا
القول وفسقوا ثم سألو القوم واليهل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد ايمانهم موسى
وضمنهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقاد والميثاق به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد
في السبت واعتدوا ثم لما أسروا بذبح البقرة شافهوا موسى عليه السلام بقولهم اتفخذنا هزوا
ثم لما شاهدوا احياء الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول اذا كانت هذه أفعالهم فيما بينهم
ومعاملاتهم مع نبيهم الذي أفرزهم الله به وانقذهم من الرق والاقة بسببه فغير بدع ما يعامل به اخلافهم
محمد عليه السلام فظهر عليكم أيها النبي والمؤمنون ما ترونه من عنادهم واعراضهم عن الحق (ورابعها)
تحذير أهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل بالافهم
في تلك الوقائع المعدودة (وخامسها) تحذير مشركى العرب ان ينزل العذاب عليهم كما نزل على أولئك اليهود
(وسادسها) انه احتجاج على مشركى العرب المنكرين للاحادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله
تعالى كذلك يحيى الله الموتى اذا عرفت هذا فنقول انه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعاء
الى الحق وقبولهم الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتعمد هم فقص الله تعالى عليه اخبار
بنى اسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة لتسليه لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب في زمانه
من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى اقتطعوا أن يؤمنوا لكم وهما مسائل (المسئلة الاولى)
في قوله تعالى اقتطعوا أن يؤمنوا لكم وجهان (الاول) وهو قول ابن عباس انه خطاب مع النبي
صلى الله عليه وسلم خاصة لانه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكن اجلتنا على
الخصوص لهذه القرينة روى انه عليه السلام حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله وكذبوه فأنزل
الله تعالى هذه الآية (الثاني) وهو قول الحسن انه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضي وهذا اللفظ
بالظاهر لانه عليه السلام وان كان الاصل في الدعاء فقد كان في العصاة من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم
الدلائل وينبههم عليها فصيح أن يقول تعالى اقتطعوا أن يؤمنوا لكم ويريد به الرسول ومن هذا حاله من
أصحابه واذا كان ذلك صريحا فلا وجه لترك الظاهر (المسئلة الثانية) المراد بقوله أن يؤمنوا لكم هم اليهود
الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام لانهم الذين يصح فيهم الطمع في أن يؤمنوا وخلافه لان الطمع انما
يصح في المستقبل لافي الواقع (المسئلة الثالثة) ذكرنا في سبب الاستبعاد وجوها (أحدها)
أقتطعوا أن يؤمنوا لكم مع انهم ما آمنوا بموسى عليه السلام وكان هو السبب في أن الله خطبهم من الذل
وفضلهم على الكل ومع ظهور الهجرات المتوالية على يده وظهور أنواع العذاب على المتزدين (الثاني)
أقتطعوا أن يؤمنوا بظهور التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبذلك (الثالث)

أفتطمعون أن يؤمن بكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمون أنه حق ثم يعاندونه (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول القوم مكفون بأن يؤمنوا بالله فما الفائدة في قوله أفتطمعون أن يؤمنوا بكم (الجواب) أنه يكون إقرارهم بإدعاء الله ولو كان الإيمان بالله كما قال تعالى فآمن له لوط لما أقر بنبوته وبصديقه ويجوز أن يراد بذلك أن يؤمنوا بالجلهم ولاجل تشددكم في دعائهم اليه فيكون هذا معنى الإضافة أما قوله تعالى وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا في ذلك الفريق منهم من قال المراد بالفريق من كان في أيام موسى عليه السلام لأنه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد عليه الصلاة والسلام وهذا أقرب لأن الضمير في قوله تعالى وقد كان فريق منهم راجع إلى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله أفتطمعون أن يؤمنوا بكم وقد بينا أن الذين تعلق الطمع بإيمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام فإن قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل قد يجوز فيمن سمع التوراة أن يقال أنه سمع كلام الله كما يقال لا حدنا سمع كلام الله إذا قرئ عليه القرآن أما قوله تعالى ثم يحرفونه ففيه مسائل (المسئلة الأولى) قال القفال التحريف التغيير والتبديل وأصله من الانحراف عن الشيء والتحريف عنه قال تعالى الامحرف فالتحريف هو ما عطف على ما قبله من الشيء عن حقه يقال قلم يحرف إذا كان رأسه مقطوعا ما لا غير مستقيم (المسئلة الثانية) قال القاضي إن التحريف إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى لأن كلام الله تعالى إذا كان باقيا على جهته وغير واثنا عليه فاعمالا يكونون مغيرين لمعناه لأنفس الكلام المسموع فإن أمكن أن يحمل على ذلك كما روى عن ابن عباس من أنهم زادوا فيه ونقصوا فيه وأولى وإن لم يمكن ذلك فيجب أن يحمل على تغيير تأويله وإن كان التنزيل ثابتا وانما يمنع ذلك إذا ظهر كلام الله ظهرا متواترا كظهور القرآن فما قبل أن يصير كذلك فغير متنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فإن كان تغييره لم يؤثر في قبلم الحجة به فلا بد من أن يمنع الله تعالى منه وإن لم يؤثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب أن يقسم على ما ذكرناه فما تحريف المعنى فقد يصح على وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه باضطراب فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمنع الآن أن يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها (المسئلة الثالثة) اعلم أنا أن قلنا بأن المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام فالأقرب أنهم حذروا ما لا يتصل بأمر محمد صلى الله عليه وسلم روى أن قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى وما نبئ به عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول في آخره أن استعظمتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وإن شئتم أن لا تفعلوا فلا بأس وأما أن قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام فالأقرب أن المراد تحريف أمر محمد عليه الصلاة والسلام وذلك إما أنهم حذروا نعت الرسول وصفته أو لأنهم حذروا الشرائع كما حذروا آية الرجم وظاهر القرآن لا يدل على أنهم أي شيء حذروا (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول كيف يلزم من إقدام البعض على التحريف حصول اليأس من إيمان الباقين فإن عناد البعض لا ينافي إقرار الباقين أجاب القفال عنه فقال يحتتمل أن يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتبع مدون التحريف عنادافا ولئلا انما يعلمونهم ما حذروه وغيره من وجهه والمائدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلقون الى قول أهل الحق وهو كقولك لارجل كيف تفعل واستاذك فلان أي وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره (المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله أفتطمعون فقال قائلون آيسهم الله تعالى من إيمان هذه الفرقة وهم جماعة بأعيانهم وتحال آخرون لم يؤيسهم من ذلك إلا من جهة الاستبعاد لهم منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخذ منا أن يملكوا بلادنا ثم انقطع بانهم لا يملكون بل نستبعد ذلك ولقائل أن يقول ان قوله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا بكم استغفاهم على سبيل الإنكار فكان

ذلك جز ما بأنهم لا يؤمنون البتة فإيمان من أخبر الله عنه أنه لا يؤمن ممنع فحينئذ تعود الوجوه المقررة للخبر على ما تقدم أما قوله تعالى من بعد ما فعلوه فالمراد أنهم علوا بعصته وفساد ما خلقوه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعدم فلاجل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض على ما ينسبه الله تعالى من بعد في قوله تعالى واشتروا به نفسا قليلا وقال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ويجب أن يكون في عددهم قلة لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لأننا إن جوزنا ذلك لم يعلم الحق من المبطول وإن كثرا لعددا ما قوله تعالى وهم يعلمون فلما قيل أن يقول قوله تعالى وهم يعلمون تكرار لا فائدة فيه أجاب القفال عنه من وجهين (الاول) من بعد ما فعلوا مراد الله فأولوه تأويله فاسدا يعلمون أنه غير مراد الله تعالى (الثاني) أنهم فعلوا مراد الله تعالى وعلموا أن التأويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدا والتعريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم أشد وجراحتهم أعظم ولما كان المقصود من ذلك تسليط الرسول عليه الصلاة والسلام وتبصيره على عنادهم فكلاما كان عنادهم أعظم كان ذلك في التسليط أقوى وفي الآية مستثانان (المسئلة الاولى) قال القاضي قوله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على أن إيمانهم من قبلهم لأنه لو كان بمقتضى الله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة القريب الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسليطاً للرسول صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين لأن على هذا القول أمرهم في الإيمان موقوف على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على أن لا يتخلقه فيهم ومن وجه آخر وهو أعظامه تعالى لأنهم في التعريف نفس من حيث فعلوه وهم يعلمون عصيته ولو كان ذلك من خلقه لكان بأن يعلموا ولا يعلموا لا يتغير ذلك وإضافته تعالى التعريف إليهم على وجه الذم تدل على ذلك وأعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا وأطوارا فلا فائدة في الإعادة (المسئلة الثانية) قال أبو بكر الرازي تدل الآية على أن العالم المعاند فيه أبعد من الرشد وأقرب إلى اليأس من الجاهل لأن قوله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا ~~بكم~~ يعني زوال الطمع في رشدكم لما برتتم الحق بعد العلم به • قوله تعالى (واذا قالوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أم لا نعلمون) أعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم والمراد عن ابن عباس رضي الله عنهما أن منافق أهل الكتاب كانوا إذا قالوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم آمنا بما نرى آمنتم به ونشهد أن صاحبكم صادق وإن قوله حق ونجدد بنعته وصفته في كتابنا ثم إذا خلا بعضهم إلى بعض قال الرؤساء لهم أتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابه من نعمته وصفته ليحاجوكم به فإن المخالف إذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة أقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضهم الاعتراف بذلك عند محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه قال القفال قوله فتح الله عليكم مأخوذ من قولهم قد فتح على فلان في علم كذا أي رزق ذلك وسهل له طلبه أما قوله عند ربكم فقيه وجوه (أحدها) أنهم جعلوا محاجبتهم به وقوله هو في كتابكم هكذا محاجة عند الله الاترا تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد (وثانيها) قال الحسن أي ليحاجوكم في ربكم لأن المحاجة فيما ألزم الله تعالى من اتباع الرسل تصح أن توصف بأنها محاجة نفسه لأنها محاجة في دينه (وثالثها) قال الأصم المراد ليحاجوكم يوم القيامة وعند التساؤل فيكون ذلك زائدا في توحيثكم وظهور رفضه يستكم على رؤس الخلائق في الموقف لأنه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كن ثبت على الإنكار فكان القوم يعمدون أن ظهور ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الآخرة (ورابعها) قال القاضي أبو بكر أن المحجج بالنبي قد يحجج ويكون غرضه من اظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط لقطع عذر خصمه ويقتر رجة الله عليه فقال القوم عند الخلو قد حدثتوهم بما فتح الله عليهم من جنتهم في التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لأن من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه

قد أوجبت عليك عند الله وأنت عليك الحجة بيني وبين ربّي فإن قلت أحسنت إلى نفسك وإن بحدت كنت
 الخاسر الخائب (وخامسها) قال القفال يقال فلان عندي عالم أي في اعتقادي وحكمي وهذا عند الشافعي
 حلال وعند أبي حنيفة حرام أي في حكمهما وقوله أيضا جوكم به عند ربكم أي لتصيروا محجوبين بتلك
 الدلائل في حكم الله وتأول بعض العلماء قوله تعالى فأذ لم يأتوا بالشهادة فأولئك عند الله هم الكاذبون
 أي في حكم الله وقضائه لأن القاذف إذا لم يأت بالشهادة دلزمه حكم الكاذبين وإن كان في نفسه صادقا أما
 قوله أفلا تعقلون ففيه وجوه (أحدها) أنه يرجع إلى المؤمنين فسكانه تعالى قال أفلا تعقلون لما ذكره
 لكم من صفاتهم أن الأمر لا مطمع لكم في إيمانهم وهو قول الحسن (وثانيها) أنه راجع إليهم فسكان عند ما خلا
 بعضهم ببعض قالوا لهم أقموا نوحهم بما يرجع وبالله عليكم وتصيرون محجوبين به أفلا تعقلون أن ذلك لا يليق بما
 أنتم عليه وهذا الوجه أظهر لأنه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه إلى غيرهم أما قوله تعالى أولا يعلمون
 أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان (الأول) وهو قول الأئمة كثيرين أن اليهود كانوا
 يعرفون الله ويعرفون أنه تعالى يعلم السر والعلانية يخوفهم الله به (الثاني) أنهم ما علوا بذلك فزغهم
 بهذا القول في أن يتفكروا فيعرفوا أن لهم رباً يعلم سرهم وعلانياتهم وأنهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب
 نفاقهم وعلى القولين جميعاً فهذا الكلام زجر لهم من النفاق ومن وصية بعضهم بعضاً بتكتمان دلائل نبوة
 محمد والأقرب أن اليهود المخاطبين بذلك كانوا عابدين لذلك لا يكاد يقال على طريق الزجر أولاً يعلم كبت
 وكبت الآخر هو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك الشيء زجراً له من ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف
 يستجيزون أن يسروا إلى إخوانهم النهي عن اظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمناققين
 الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالماً بالسر والعلانية فشأنهم من هذه الجهة أعجب قال القاضي الآتية
 تدل على أمور (أحدها) أنه تعالى إن كان هو الخالق لأفعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم من تلك
 الأقوال والأفعال (وثانيها) أنها تدل على صحة الجحاج والنظر وأن ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين
 وإن ذلك كان ظاهراً عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه (وثالثها) أنها تدل على أن الحجة قد
 تكون الزامية لأنهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام
 لاجرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا إحدى تينك المقدمتين لماقت الدلالة (ورابعها) أنها تدل
 على أن الاتهام بالعصية مع العلم بكونها معصية يكون أعظم جرماً ووزراً والله أعلم • قوله تعالى

(ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم
 ثم يقولون هذا من عند الله يشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت بأيديهم وويل لهم مما يكسبون) أعلم أن
 المراد بقوله ومنهم أميون اليهود ولأنه تعالى لما وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن إيمانهم بين فرقهم (فالفرقة
 الأولى) هي الفرقة الضالة المضلة وهم الذين يحترقون الكلام من مواضعه (والفرقة الثانية)
 المنافقون (والفرقة الثالثة) الذين يجادلون المنافقين (والفرقة الرابعة) هم المذكورون في هذه
 الآية وهم العامة الأميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم
 فبين تعالى أن الذين يمنعون عن قبول الإيمان ليس سبب ذلك الامتناع واحداً بل لكل قسم منهم سبب
 آخر ومن تأمل ما ذكره الله تعالى في هذه الآية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الأمة
 فإن فيهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال الغير وفيهم من يكون متوسطاً وفيهم من يكون عامياً محضاً مقلداً
 وهما مسائل (المسئلة الأولى) اختلفوا في الأسماء فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال
 آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني أصوب لأن الآية في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب
 والرسول ولأنه عليه الصلاة والسلام قال نحن أمة لا نكتب ولا نحسب وذلك يدل على هذا القول
 ولأن قوله لا يعلمون الكتاب لا يليق إلا بذلك (المسئلة الثانية) الاماني جمع أمانة ولها معان مشتركة
 في أصل واحد (أحدها) ما تخليه الإنسان في نفسه وقوعه ويحدثها بكونه ومن هذا قولهم فلان بعد

فلا نأوئيه ومنه قوة تعالى بعدهم وبغيتهم وما بعدهم الشيطان الاغور اغان فسرنا الاماني بهذا كان قوله
 الاماني الامام عليه من امانتهم في ان الله لا يؤاخذهم بخطاياهم وان آباءهم الانبياء يشفعون لهم
 وما قنيتهم اجبارهم من ان النار لا تمسهم الا اياما معدودة (وثانيها) الاماني الاكاذيب مختلفة
 سمعوها من علمائهم قبلوها على التقليد قال اعرابي لابن داب في شيء حدث به اهذا شيء رويته أم قنيت
 أي اختلقته (وثالثها) الاماني أي الاما يقرؤون من قوله * تعنى كتاب الله أول ليلة * قال صاحب الكشاف
 والاشتقاق من * في اذا قدر لان المتعنى يقدر في نفسه ويجوز ما يتناه وكذا الخلق والقاري يدهوان كلمة
 كذا بعد كذا قال أبو مسلم حمله على تعنى القلب أولى بدليل قوله تعالى وقالوا ان يدخل الجنة الامن كان
 هوذا ونصارى تلك امانيتهم أي قنيتهم وقال الله تعالى ليس يا مانيكم ولا امانى اهل الكتاب من يعمل سوءا
 يجزيه وقال تلك امانيتهم قل ها ابرها نكم وقال تعالى وقالوا ما هي الاحياءنا الذين سمعوا ونجى وما جعلنا
 الا الدهر وما لهم بذلك من علم انهم الا يظنون بمعنى يقتدرون ويخوضون وقال الا كثرون حمله على القراءة
 أولى كقوله تعالى اذا نعى القى الشيطان في امينته ولان حمله على القراءة ألبق بطريقة الاستثناء لا فاذا
 حمله على ذلك كان له تعلق فكأنه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكرونهم
 فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتأمل واذا حل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب أو اللطائف
 والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا (المسئلة الثالثة) قوله تعالى الاماني من الاستثناء
 المنقطع قال النابغة

حلفت بيمينه نذرى منوية • ولا علم الا حسن ظن بغائب

وقرى الاماني بالتصنيف اما قوله تعالى وانهم الا يظنون فكما تحقق لما قلناه لان الاماني ان اريد بها التقدير
 والفكر لا امور لاحقيقة لها فهي ظن ويكون ذلك تكرر اولها لئلا يقال حديث النفس غير والظن غير
 فلا يلزم التكرار واذا حملناه على التلاوة عليهم بحسن معناه فكأنه تعالى قال ومنهم اتيون لا يعلمون الكتاب
 الا بان يتلى عليهم فيسمعون والابان يذكرونهم تأويله كما يراد فيظنوه وبين تعالى ان هذه الطريقة لا توصل
 الى الحق وفي الآية مسائل (احداها) ان المعارف ككسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن
 (وثانيها) بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد في الفروع جائز عندنا (وثالثها) ان المضل وان
 كان مذموما فالخبر باضلال المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه الصفة (ورابعها) ان
 الاكساف بالظن في اصول الدين غير جائز والله أعلم اما قوله تعالى فويل فقالوا الويل كلمة يقولها كل
 مكروب وقال ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري انه مسيل صديد اهل جهنم وعن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انه وادى جهنم يهوى فيه الكافر اربعين خريفاة قل أن يبلغ قعره قال القاضي ويل
 يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن وادى جهنم أو عن
 العذاب العظيم اما قوله تعالى يكتبون الكتاب بأيديهم ففيه وجهان (الاول) ان الرجل قد يقول
 كتب اذا امر بذلك ففائدة قوله بأيديهم انه لم يقع منهم الاعلى هذا الوجه (الثاني) انه تأكيده وهذا الموضع
 مما يحسن فيه التأكيده كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه يا هذا كتبه بيمينك اما قوله تعالى ثم يقولون هذا
 من عند الله فالمراد ان من يكتب هذه الكتابة ويكتب هذا الكسب في نهاية الرداءة لانهم ضلوا عن الدين
 وأضلوا وابعوا آخرتهم بدينهم فذنبهم أعظم من ذنب غيرهم فان المعلوم ان الكذب على الغير بما يضرب عظم
 اغمه فكيف بمن يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليه صاحب الدنيا والاحتساب
 في تحصيلها ويضم اليها الله مهده طريقا في الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فان
 قيل انه تعالى سكت عنهم أمرين (أحدهما) كتيبة الكسب والآخر اسناده الى الله تعالى على سبيل
 الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتيبة وعلى اسناد المكتوب الى الله أو عليهم مما عاقلنا لاشك ان
 كتيبة الاشياء الباطلة لقصد الاضلال من المتكبرات والكذب على الله تعالى أيضا كذلك والجمع بينهما

منكر عظيم جداً أما قوله تعالى ليت تروا به ثمنا قليلاً فهو تشبيه على أمرين (الأول) أنه تنبيه على نهاية شقاوتهم لأن العاقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل في الآخرة لاجل الأجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به أن يرضى بالعقاب العظيم في الآخرة لاجل النفع الحقير في الدنيا (الثاني) أنه يدل على أنهم ما فعلوا ذلك التحريف ديانة بل إنما فعلوه طلباً للمال والجاء وهذا يدل على أن أخذ المال على الباطل وإن كان بالتراضي فهو محرم لأن الذي كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضا ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه أما قوله تعالى فويل لهم عما كتبت أيديهم فالمراد أن كتبهم لما كتبوه ذنب عظيم بأنفرادهم وكذلك أخذهم المال عليه فلذلك أعاد ذكر الويل في الكسب ولولم يعد ذكره. كان يجوز أن يقال إن مجموعهم ما يقتضي الوعيد العظيم دون كل واحد منهم فأزال تعالى هذه الشبهة واختلفوا في قوله تعالى عما يكسبون هل المراد ما كانوا يأخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط أو المراد بذلك سائر معاصيهم والأقرب في نظام الكلام أنه راجع إلى المذكور من المال المأخوذ على هذا الوجه وإن كان الأقرب من حيث العموم أنه يشمل السبل لكن الذي يرجح الأول أنه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لأن الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده وأولى ما يقيد به ما تقدم ذكره قال القاضى ذات الآية على أن كتابتهم ليست خلقاً لله تعالى لأنها لو كانت خلقاً لله تعالى لكانت إضافة الله تعالى بقولهم هم من عند الله حقيقة لأنه تعالى إذا خلقه أقيم فهو ابن العبد مكتسب إلا أن اكتساب ذلك الفعل إلى الخالق أقوى من انتسابه إلى المكتسب فكان اسناد تلك الكتابة إلى الله تعالى أولى من اسنادها إلى العبد فكان يجب أن يستحقوا الحمد على قولهم فيها أنهم من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا أن تلك الكتابة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب أن الداعية الموجبة لها من خلق الله تعالى باللائل المذكورة فهي أيضاً تكون كذلك والله أعلم * قوله تعالى

(وقالوا لن نمسنا النار إلا أياماً معدودة قل اتخذتم عند الله عهداً لن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعملون) اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم وهو جزئهم بأن الله تعالى لا يهديهم إلا أياماً قليلة وهذا الجزم لا سبيل إليه بالعقل البتة أما على قولنا فلان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه في فعله فلا طريق إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمي وأما على قول المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على أن المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتج في تقدير العقاب مدة ثم في زواله بعد ذلك إلى معيين ذلك فثبت أن على المذهبين لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمي وحيث لم توجد الدلالة السمية لم يجز الجزم بذلك وهما مسئلتان (المسئلة الأولى) ذكرنا في تفسير الأيام المعدودة وجهين (الأول) أن لفظ الأيام لا تضاف إلا إلى العشرة فنادونها ولا تضاف إلى ما فوقها فيقال أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال أيام أحد عشر إلا أن هذا يشك في قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات وهي أيام الشهر كما وهي أزيد من العشرة ثم قال القاضى إذا ثبت أن الأيام محمولة على العشرة فنادونها فالاشبه أن يقال إنه الأقل أو الأكثر لأن من يقول ثلاثه يقول أحله على أقل الحقيقة فله وجه ومن يقول عشرة يقول أحله على الأكثر وله وجه فأما حله على الواسطة أعنى على ما هو أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة فلا وجه له لأنه ليس عدد أولى من عدد الله هم إلا إذا جاءت في تقدير هاروايه صحيحة فحينئذ يجب القول بها وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة أيام قال مجاهد أن اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فالتعالى يهديهم مكان كل ألف سنة يوماً فكانوا يقولون إن الله تعالى يهدينا سبعة أيام وحكى الأصم عن بعض اليهود أنهم عبدوا العجل سبعة أيام فكانوا يقولون إن الله تعالى يهدينا سبعة أيام وهذا الوجهان ضعيفان (أما الأول) فلأنه ليس بين كون الدنيا سبعة آلاف سنة وبين كون العذاب سبعة أيام مناسبة ولا رزمة البتة (وأما الثاني) فلأنه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك أما على قولنا فلان يحسن من الله كل شيء يحكم المالكية وأما عند المعتزلة فلأن المعاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة أو العفو

فلن قيل أليس أنه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وبرأسيه ستة مثلهما فوجب أن لا يزيد العقاب
على المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد
لاجرم كانت معصيتهم عظيمة جدا (الوجه الثاني) يروى عن ابن عباس أنه فسر هذه الايام بالاربعة وهو
عدد الايام التي عبدوا الجبل فيها والكلام عليه ايضا **كالكلام على السبعة** (الوجه الثالث)
قيل في معنى معدودة قليلة **كقوله تعالى وشروه بن خمس دراهم معدودة والله أعلم** (المسئلة الثانية)
ذهبت الخنفية الى ان أقل الحيض ثلاثة ايام وأكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم دعي
الصلاة ايام اقرائك فدية الحيض ما يسمي اياما واقل عدد يسمى اياما ثلاثة وأكثره عشرة على ما ينه
فوجب أن يكون أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم (المسئلة الثالثة) ذكرهنا
وقالوا لن نسمي النار الا اياما معدودة وفي آل عمران الاياما معدودات واقائل أن يقول لم كانت
الاولى معدودة والثانية معدودة والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو اياما والجواب ان
الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التثنية يقال كوزو **كيزان مكسورة وثياب مقطوعة** وان
كان مؤنثا **كان الاصل في صفة جمعه الالف** والتثنية يقال جزرة وجرار مكسورات وخايسة وخوابي
مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتثنية فيما واحد مذكور في بعض الصور نادرا نحو حمام
وحمامات وجل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى في ايام معدودات وفي ايام معلومات فانه تعالى
تكلم في سورة البقرة بما هو الاصل وهو قوله في ايام معدودة وفي آل عمران بما هو كالفرض أما قوله تعالى
فلن اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده فقيه مسائل (المسئلة الاولى) العهد في هذا الموضع يجري
مجرى الوعد والخبر وانما سمي خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه أو كد من اليهود المؤكدة من باب القسم
والنذر فالعهد من الله لا يكون الا بهذا الوجه (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشف لن يخلف الله
معه في عهد وفوق تقديره ان اتخذتم عنده عهدا فلن يخلف الله عهده (المسئلة الثالثة) قوله تعالى اتخذتم
ليس باستفهام بل هو انكار لانه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رسوله في ابطال قولهم أن يستفهمهم بل المراد
التنبية على طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمي
وجب أن لا يجوز الجزم بهذا التقدير (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فلن يخلف الله عهده يدل على انه
سبحانه منزوع عن الكذب في وعده ووعدده قال أصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال
وقالت المعتزلة لانه سبحانه عالم بقم القبيح وعالم بكونه غنيا عنه والكذب قبيح لانه كذب والعالم بقم القبيح
وبكونه غنيا عنه يستحيل أن يفعل ذلك على ان الكذب منه محال فلهذا قال فلن يخلف الله عهده فان قيل
العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذم يدل على نقي ما عداه فلما خص الوعد بان لا يخلفه علمنا أن الخلف
في الوعد جائز نعم العدل يطابق ذلك لان الخلف في الوعد اؤم وفي الوعد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في
جميع أنواع الكذب (المسئلة الخامسة) قال الجبائي دلت الآية على انه تعالى لم يكن وعدم موسى ولا
سائر الانبياء بعده على انه تعالى يخرج أهل المصاحي والكافرين من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك
لما جاز أن ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت أنه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى داهم على وعده
العصاة اذا كان بذلك زجرهم عن الذنوب فقد وجب أن يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيدية واذا
ثبت ذلك في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الامة لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في
الامم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف واعلم أن هذا الوجه في نهاية التعسف فنقول لان سلم أنه
تعالى ما وعد موسى انه يخرج أهل الكافرين من النار قوله لو وعدهم بذلك لما أنكر على اليهود قوله
قلنا لم قلت انه تعالى لو وعد موسى ذلك لما أنكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم انما بين شرعا
أن ذلك غير لازم من وجوه (أحدها) لعل الله تعالى انما أنكر عليهم لانهم قالوا ايام العذاب فان قولهم
لن نسمي النار الا اياما معدودة يدل على ايام قليلة جدا فانه تعالى أنه أنكر عليهم جرهم بهذه القلة

لا اله تعالى أنكر عليهم انقطاع العذاب (وثانيها) أن المرجئة يقطعون في الجحيم بالعفو فأما حق
 الشخص المعين فلا سبيل إلى القطع فلما حكموا في حق أنفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لاجرم أنكر الله
 عليهم ذلك (وثالثها) أنهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافرين دائم لا ينقطع سلمنا أنه تعالى ما وعد موسى
 عليه السلام أنه يخرج أهل الكبار من النار فلم قلت أنه لا يخرجهم من النار بيانه أنه فرق بين أن يقال أنه
 تعالى ما وعد أخراجهم من النار وبين أن يقال أنه أخبره أنه لا يخرجهم من النار والاول لا مضرّة فيه فانه
 تعالى رجاء لم يقل ذلك لموسى الا أنه سيق له يوم القيامة وانما ورد على اليهود وذلك لانهم جرموا به من غير
 دليل فكان يلزمهم أن يوقفوا فيه وان لا يقطعوا لابلثني ولابلثبات سلمنا أنه تعالى لا يخرج عصاة قوم
 موسى من النار فلم قلت أنه لا يخرج عصاة هذه الامة من النار وأما قول الجبائي لأن حكمه تعالى
 في الوعد والوعد لا يجوز أن يختلف في الامم فهو يحكم محض فان العقاب حق الله تعالى فله أن يفضل
 على البعض بالاسقاط وان لا يتفضل بذلك على السابقين ثبت أن هذا الاستدلال ضعيف أما قوله تعالى
 أم تقولون على الله ما لا تعلمون فهو بيان لتعام الجحيم المذكورة فانه اذا كان لا طريق إلى التقدير المذكور الا
 السمع وثبت أنه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولاً على الله تعالى بما لا يكون معلوماً بالحالة وهذه
 الآية تدل على فوائد (أحدها) أنه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قاوه لاعتدّل دليل علمنا أن القول
 بغير دليل باطل (وثانيها) ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقل لم يجز المصير إلى الانبثاق أو إلى النفي الا
 بدليل سمعي (وثالثها) أن منكري القياس وخبر الواحد لا يمكن أن يكونوا من قبيل هذه الآية قالوا لا القياس وخبر
 الواحد لا يفيد العلم فوجب أن لا يكون التمسك به حائزاً لقوله تعالى أم تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر
 ذلك في معرض الانكار (والجواب) أنه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند إلى
 القياس أو إلى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوماً فكان القول به قولاً بما هو معلوم لا بغير المعلوم وقوله تعالى
 (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) قال صاحب الكشاف بلى
 اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله تعالى انهم كانوا كافرين أي بلى عكم أبدأ بدليل قوله هم فيها خالدون
 أما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجرم سيئة سيئة مثلها من يعمل سوءا يجزيه ولما كان
 من الجائز أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت فحاشاها سواء في أن فاعلها يخالف في النار لاجرم بين تعالى أن
 الذي يستحق به الخلود أن يكون سيئة محيطه به ومعلوم أن لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم آخر
 كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك هم هنا مجتمع فحمله على ما اذا كانت السيئة ككبيرة لوجهين
 (أحدهما) أن المحيط يستلزم المحاط به والكبيرة لكونها محبة لثواب الطاعات كالسائر لتلك الطاعات
 فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة (والثاني) أن الكبيرة اذا حبطت ثواب الطاعات فكانت استواء
 على تلك الطاعات واحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه
 تعالى قال بلى من كسب كبيرة وأحاطت كبيرة بطاعته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه
 الآية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بمعوم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استدلت
 المعتزلة به في اثبات الوعيد لأصحاب الكبار واعلم أن هذه المسألة من معظمت المسائل ولذا كررها هنا
 فنقول اختلف أهل القبلة في وعيد أصحاب الكبار فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من أثبت
 الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من أثبت وعيدا منقطعاً وهو قول بشر الميرسي
 والخالداني ومن الناس من قطع بأنه لا وعيد لهم وهو قول شاذ يذهب إلى مقاتل بن سليمان المفسر والقول
 الثالث انما قطع بأنه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي ولكننا نتوقف في حق كل أحد
 على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا ونقطع بأنه تعالى اذا عذب أحد امهم مدة فانه لا يعيذه أبداً بل يقطع
 عذابه وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الامامية فيستعمل هذا البحث على
 مسألتين (أحدهما) في القطع بالوعيد والاخرى في أنه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نفث الدوام أم لا

(المسئلة الاولى) في الوعيد وانذ كردلائل المعترلة أولا ثم دلائل المرجحة انحصارها ثم دلائل اخصائيا رجعهم
 الله اما المعترلة فانهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها وردت
 بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع اما النوع الاول فآيات (احداها) قوله تعالى
 في آية المواريت تلك حدود الله الى قوله ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نار الخالد فيها وقد علمنا
 ان من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو
 متعد حدود الله فيجب أن يكون من أهل العقاب وذلك لأن كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم على
 ما ثبت في أصول الفقه فتنى حمل النظم هذه الآية على الكافرين والمؤمنين كان ذلك على خلاف الدليل
 ثم الذي يطل قوله وجهان (أحدهما) أنه تعالى بين حدوده في المواريت ثم وعده من يطيعه في تلك
 الحدود وتوعده من يعصيه فيها. ومن غلب بالايان والتصديق به تعالى فهو أقرب الى الطاعة فيها ممن يكون
 منكرا الربوبية ومكذبا لرسوله وشراعه فترغيبه في الطاعة فيها أخص ممن هو أقرب الى الطاعة فيها وهو المؤمن
 ومضى كان المؤمن مراد بآيول الآية ~~فذلك~~ كذلك بانرها (الثاني) أنه قال تلك حدود الله ولا شبهة
 في أن المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالعصية فيها الوعيد فاقتضى سياق الآية أن
 الوعيد متعلق بالعصية في هذه الحدود فقط دون أن يضم الى ذلك تعدي حدودا أخرى ولهذا كان المؤمن
 من جورا بهذا الوعيد في تعدي هذه الحدود فقط ولولم يكن مراد بهذا الوعيد لما كان من جورا به
 واذا ثبت أن المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر فان قيل ان قوله تعالى ويتعد حدوده
 جمع مضاف والجمع المضاف عندكم بفيد العموم كالوقيل ضربت عبدي فانه يكون ذلك شاملا لجميع عبيده
 واذا ثبت ذلك اختتمت هذه الآية بمن تعدي جميع حدود الله وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن قلنا
 الامر وان كان كذلك ~~كرتم~~ نظرنا الى اللفظ لكنه وجدت قرائن تدل على انه ليس المراد ههنا تعدي جميع
 الحدود (احداها) أنه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده قوله تعالى تلك حدود الله فانصرف قوله
 ويتعد حدوده الى تلك الحدود (وثانيها) أن الامة متفقون على ان المؤمن من جورا بهذه الآية عن
 المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير من جورا بها (وثالثها) اننا لو حملنا الآية على تعدي جميع
 الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة لأن أحدا من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لأن في الحدود وما لا يمكن
 الجمع بينها في التعدي لتضادها فانه لا يمكن أحدا من أن يعتقد في حالة واحدة مذهب الشنوية والنصرانية
 وليس يوجد في المكلفين من يعص الله بجميع المعاصي (ورابها) قوله تعالى في قاتل المؤمن عدوا ومن يقتل
 مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ادلت الآية على أن ذلك جزاؤه فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله
 تعالى من يعمل سواء يجزيه (وسامها) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا القيم الذين كفروا الى قوله ومن يولهم
 يومئذ دبره الا متحرفا قتال أو متخير الى شمة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير (وسادسها) قوله
 تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره (وسابعها) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الى قوله تعالى ومن يفعل ذلك عدونا وظلما فسوف نصليه نارا (وثامنها) قوله
 تعالى انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يات مؤمنا فاند على الصالحات فواثلك لهم
 الدرجات العلى فيبين تعالى أن الكفار والفساق من أهل العقاب الدائم كما ان المؤمن من أهل الثواب
 (وتاسعها) قوله تعالى وقد شاب من حل ظلمنا وهذا يوجب أن يكون الظالم من أهل الصلاة اخلاص تحت
 هذا الوعيد (وعاشرها) قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق انما ايضا علفه العذاب يوم
 القيامة ويخلد فيه مهانا بين أن الفاسق كالكافر في أنه من أهل الخلود الا من تاب من الفاسق أو آمن
 من الكفار (والحادى عشر) قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون
 ومن جاء بالسيئة الآية وهذا يدل على ان المعاصي كلها متوعدة عليها كما ان الطاعات كلها موعودة عليها
 (والثاني عشر) قوله تعالى فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى (والثالث عشر) قوله

تعالى ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم الآية ولم يفصل بين الكافر والفاسق (والرابع عشر) قوله
تعالى يلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته الآية فحكى في أول الآية قول المرجئة عن اليهود فقال
وقالوا لن نؤمن النار الا بايام معدودة ثم ان الله ~~صكذبهم~~ فيه ثم قال يلى من كسب سيئة وأحاطت به
خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسئلة لاستعمالها على
صيغة من في معرض الشرط واستدلوا على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوده (أحدها) انها لو لم تكن
موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة لمخصوص أو مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة
للعوم أما انه لا يجوز أن تكون موضوعة للمخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من التكلم أن يعطى الجزء
لكل من أتى بالشرط لان على هذا التدبير لا يكون ذلك الجزء مرتباً على ذلك الشرط لكنهم أجابوا على انه اذا
قال من دخل دارى أكرمه أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره فعلمنا أن هذه اللفظة ليست للمخصوص
وأما انه لا يجوز أن تكون موضوعة للاشتراك أما أولاً فلان الاشتراك خلاف الاصل وأما ثانياً فلانه
لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتيب الجزاء على الشرط الابدع الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل
انه اذا قال من دخل دارى أكرمه فيقال له أردت الرجال أو النساء فاذا قال أردت الرجال يقال له أردت
العرب أو الحبش فاذا قال أردت العرب يقال له أردت ربيعة أو مضر وهلم جزاً الى أن يأتي على جميع
التقسيمات الممكنة وما علمنا بالضرورة من عادة أهل اللسان قبح ذلك علماً ان القول بالاشتراك باطل
(وثانيها) انه اذا قال من دخل دارى أكرمه حسن استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء
يخرج من الكلام ما لو لوله لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يكون بحيث
يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما أن يعتبر مع الصفة الوجوب أولاً فيعتبر الاول باطل (أما أولاً) فلانه يلزم
أن لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاء في فقهاء الازيد اوبين الاستثناء من الجمع المعترف كقوله
جاءني الفقهاء الازيد افرق الصفة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة (وأما ثانياً)
فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لو لوله لوجب دخوله تحته فوجب أن يكون هذا فائدة الاستثناء
في جميع المواضع لان أحداً من أهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد وبين الداخل على غيره
من الالفاظ ثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لو لوله لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة
من في معرض الشرط للعموم (وثالثها) انه تعالى لما أنزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
الآية قال ابن الزهري لا خص من محمد اثم قال يا محمد أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبدت عيسى بن مريم
فتمسك بعموم اللفظ والنبي عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم
(النوع الثاني) من دلائل المعترلة التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف واللام وهي في آيات
(أحدها) قوله تعالى وان اتجبار لنى بحيم واعلم ان القاضى والجبائى وأبا الحسن يقولون ان هذه الصيغة
تفيد العموم وأبوها ثم يقول انها لا تفيد العموم فتقول الذى يدل على انها للعموم وجوه (أحدها) ان
الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم أبو بكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من قرئ
والانصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعروف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قولنا
بعض الاثمة من قرئ لا ينافى وجود امام من قوم آخرين أما كون كل الاثمة من قرئ ينافى كون بعض
الاثمة من غيرهم وروى أن عمر رضى الله عنه قال لا بى بكر لما هم يقتل ما نفي الزكاة أليس قال النبي صلى الله
عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على أبى بكر بعموم اللفظ ثم يقل أبو بكر ولا
أحد من الصحابة ان اللفظ لا يفيد بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه الصلاة والسلام قال لا يحقها وان
الزكاة من حقها (وثانيها) ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق فوجب أن يفيد الاستغراق اما انه يؤكد
فقوله تعالى فمجد الملائكة كماهم أجعون وأما بعد التاكيد يقتضى الاستغراق فبالاجماع وأما انه متى
كان كذلك وجب كون المؤكد في أصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتاكيد اجماعاً والتاكيد

هو تقوية الحكم الذي كان ثابتاً في الأصل فلو لم يكن الاستغراق حاصل في الأصل وانما حصل بهذه الالفاظ
ابتداء لم يكن تأثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الأصلي بل في إعطاء ~~حكم~~ جديد وكانت مبنية للعمل
لامر كدة وحيث أجمعوا على انه لمؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصل في الأصل (وثالثها)
أن الالف واللام اذا دخل في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه الى ما به تحصل
المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه معلوم للمخاطب وأما صرفه الى ما دون الكل
فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس ببعض المجموع أولى من بعض فكان يبقى ~~هو~~ ولا فان قلت اذا أفاد جمعاً مخصوصاً
من ذلك الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه القائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال
رأيت رجالاً أفاد تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره فدل على ان للالف واللام فائدة زائدة وما هي الا
الاستغراق (ورابعها) أنه يصح استثناء أي واحد كان منه وذلك يفيد العموم (وخامسها) الجمع
المعروف في اقتضاء ~~الكثرة~~ فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعروف ولا ينعكس فانه يجوز أن
يقال رأيت رجلاً لا يقال رأيت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من
المنتزع اذا ثبت هذا فنقول ان المفهوم من الجمع المعروف اما الكل أو ما دونه والثاني باطل لانه ما من عدد
دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعروف وقد علمت أن المنتزع منه أكثر فوجب أن يكون الجمع المعروف
مفيداً للكل واقه أعلم أتم على طريقة أبي هاشم وهي ان الجمع المعروف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالآية
من وجهين آخرين (الأول) أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله وان الفجار اني بهم يقتضي
أن الفجور هي العلة واذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة
يذكرها النحويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست لام تعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه
وجهان (أحدهما) انها تجاب بالقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهم ما كما تقول الذي
يلقاني فله درهم (الثاني) انه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ان المصدقين
والمصدقات واقضوا الله قرضاً حسنًا فلو لان قوله ان المصدقين بمعنى ان الذين صدقوا الماسح أن يعطف
عليه قوله واقضوا الله واذا ثبت ذلك كان قوله وان الفجار اني بهم يقتضي معنى ان الذين فجروا فافهم في الحميم وذلك
يفيد العموم (الآية الثانية) في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين
الى جهنم وردوا لفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالالف واللام (وثالثها) قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثياً
(ورابعها) قوله تعالى ولويؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولو كان يؤخرهم بينا انه
يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق أن لو حصل عقابهم في ذلك اليوم (النوع الثالث) من العمومات
صبيغ الجنوع المقرونة بحرف الذي (فأحدها) قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا كآلوا على الناس
يستوفون (وثالثها) قوله تعالى ان الذين يأكون أموال البتاء ظالمين يأكون في بطونهم ناراً (وثالثها)
قوله تعالى ان الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم فين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصره وان كان
معتزاً بالله ورسوله (ورابعها) قوله تعالى والذين ~~كسبوا~~ السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة
ولم يفضل في الوعيدين ~~اللعن~~ اقرو وغيره (وخامسها) قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
ولا ينفقونها في سبيل الله (وسادسها) قوله تعالى وايست التوبة للذين يعملون السيئات ولولم يكن
الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة (وسابعها)
قوله تعالى انما جوارح الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً ان يقتلوا أو يصلبوا فين ما على
الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة (وثامنها) قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً
قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة (النوع الرابع) من العمومات قوله تعالى سيطو قون ما يحلو به
يوم القيامة فعد على منع الزكاة (النوع الخامس) من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى ولوان لكل
نفس ظلمت ما في الارض لا فتنت به فين ما يستحق الظالم على ظلمه (النوع السادس) ما يدل على انه سبحانه

لابد وأن يفعل ما نوحده به وهو قوله تعالى قال لا تتحسموا الذي وقد قدمت اليكم بالوحي ما يدل القول
لدى وما نابظلام للعبيد بين أنه لا يدل قوله في الوعيد والاستدلال بالآية من وجهين (أحدهما) أنه
تعالى جعل العلة في إزاحة العذر تقديم الوعيد أي بعد تقديم الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عذابه
(والثاني) قوله تعالى ما يدل القول لدى وهذا صريح في أنه تعالى لابد وأن يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا
مجموع ما عسكوا به من محومات القرآن أمما عومات الاخبار فكثيرة (فالتنوع الاول) المذكور بصيغة من
(أحدها) ما روى وقاص بن ربيعة عن المسور بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أكل
باخيه أكلة أطعمه الله من نار جهنم ومن أخذ باخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء
وسمعة أقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى أقامه الله أي جازاه على
ذلك (وثانيها) قال عليه السلام من كان ذا السانين وذا وجهين كان في النار ذا السانين وذا وجهين
ولم يفصل بين المناق وبين غيره في هذا الباب (وثالثها) عن سعيد بن زيد قال قال عليه السلام من ظلم
قيد شبر من أرض طوقه يوم القيامة من سبع أرضين (ورابعها) عن انس قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم المؤمن من أمنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر سوءه والذي
نفسى بسده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على أنه
غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من النزلة بين المزلتين (وخامسها) عن نوبان عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم من جاء يوم القيامة بريثا من ثلاثة دخل الجنة الكبير والغول والدين وهذا يدل على ان صاحب
هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والالم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين والدين وهذا يدل على ان صاحب
ولم يقب عنه (وسادسها) عن أبي هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا
يطلب به عساهل الله له طريقا من طرق الجنة ومن ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه وهذا نص في أن الثواب
لا يكون الا بالطاعة والخلاص من النار لا يكون الا بالعمل (وسابعها) عن ابن عمر رضى الله عنهما
قال قال صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشربها
في الآخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وأنه من أهل الخلود لانه اذا لم يشربها لم يدخل الجنة لان فيها
ما تشتهيه النفس وتلد الاعين (وثامنها) عن أتم سلة قالت قال عليه السلام انما أنا بشر مثلكم ولعلكم
تختصمون الى ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فن قضيت له بحق أخيه فأعطا طعت له فطاعة من النار
(وتاسعها) عن ثابت بن الضحك قال قال عليه السلام من حلف بجملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا
فهو كما قال ومن قتل نفسه بشئ يعذبه في نار جهنم (وعاشرها) عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام
في الصلاة من حافظ عليها كانت له نور او برهانا ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نورا
ولا برهانا ولا نجاة ولا ثوابا وكان يوم القيامة مع فارون وهامان وفرعون وأبي بن خلف وهذا نص
في أن ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الابد (الحادي عشر) عن ابن عباس رضى الله عنهما
قال قال عليه السلام من لقي الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما ثبت أنه لا يكفر علمنا أن المراد منه احباط
العمل (الثاني عشر) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام من قتل نفسه بجمدة فهدية فهدية في يده يجأ بها
بطنه يهوى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبا ومن تردى من جبل متعمدا فقتل نفسه فهو مترد في نار جهنم
خالدا مخلدا فيها أبا (الثالث عشر) عن ابي ذر قال قال عليه السلام ثلاثة لا يكاهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة
ولا يزكهم ولهم عذاب أليم قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسرنا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته
بالخلف كاذبا يعنى بالمسبل المتكبر الذي يسبل ازاره ومعلوم أن من لم يكلمه الله ولم يرجه وله عذاب أليم
فهو من أهل النار ووروده في الفاسق نص في الباب (الرابع عشر) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام
من تعلم علما لم يمتنع به وجهه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ومن
لم يجد عرف الجنة فلا شك أنه في النار لان المكلف لابد وان يكون في الجنة أو في النار (الخامس عشر)

عن أبي هريرة قال قال عليه السلام من كتم علما ألبم بلجام من نار يوم القيامة (السادس عشر) عن ابن مسعود قال قال عليه السلام من حلف على عين كاذبا ليقطع بها مال أخيه في الله وهو عليه غضبان وذلك لأن الله تعالى يقول أن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا إلى آخر الآية وهذا نص في الوعد ونص في أن الآية واردة في الفساق كورودها في الكفار (السابع عشر) عن أبي امامة قال قال عليه السلام من حلف على عين فاجرة ليقطع بها مال امرئ مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار قيل يا رسول الله وإن كان شيئا يسيرا قال وإن كان قضيبا من أراك (الثامن عشر) عن سعيد بن جبيرة قال كنت عند ابن عباس فأتاه رجل وقال لي رجل معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فإن الله يعذبه حتى ينفع فيه الروح وليس بنافع ومن استمع إلى حديث قوم يذرون منه صب في أذنيه الا نك ومن يرى عينية في المنام ما لم يره كاف أن يعقدين شعيرتين (التاسع عشر) عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد استرعبه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاشر لرعيته الا حرم الله عليه الجنة (العشرون) عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان حين أراد أن يوايه القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان قاضيا يفتي بالجهل كان من أهل النار ومن كان قاضيا يفتي بالجهل كان من أهل النار (الحادي والعشرون) قال عليه السلام من ادعى ابائي الا سلام وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام (الثاني والعشرون) عن الحسن بن علي بن بكرة قال قال عليه السلام من قتل نفسا معاها لم يرح راحته الجنة وإذا كان في قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم (الثالث والعشرون) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة وإذا لم يلبسه في الآخرة وجب أن لا يكون من أهل الجنة اقوله تعالى وفيها ما تشتهي الانفس (النوع الثاني) من العمومات الاخبارية الواردة لا بصفة من وهي كثيرة جدا (الأول) عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال عليه السلام لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعده ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من أهل النار بالاجماع (الثاني) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال عليه السلام ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده وأحسن عبادة ربه وعفيف متعفف وثلاثة يدخلون النار أمير سبط وذو ثروة من مال لا يؤدى حق الله وفقير غفور (الثالث) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام إن الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من الطبيعة قال نعم الأرضين أن أصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى قال فهو ذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فافروا أن شتمتم فهل عسيتم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم وهذا نص في وعيد قاطع الرحم وتفسير الآية وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال قال الله تعالى أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها الأسماء من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث أبي بكرة أنه قال عليه السلام قال ما من ذنب أحذر أن يجعل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخره في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم (الرابع) عن معاذ بن جبل قال قال عليه السلام لبعض الحاضرين ما حق الله على العباد قالوا الله ورسوله أعلم قال إن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله إذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يغفروا لهم ولا يعذبهم ومعلوم أن المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم أن لا يغفروا لهم إذا لم يعبدوه (الخامس) عن أبي بكرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قاتل المسلمان بسيفهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار فقال يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال إنه كان حريصا على قتل صاحبه رواه مسلم (السادس) عن أم سلمة قالت قال عليه السلام الذي يشرب في آنية الذهب والفضة انما يجرح في بطنه فارجعهم (السابع) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام والذي نفسي بيده لا يغفر أهل البيت رجل الا أدخله النار وإذا استحقوا النار بغضهم فلان يستحقوها بقتلهم أولى (الثامن) في حديث

أبي هريرة أنا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام خيبر إلى أن كنا بوادي القرى فبينا يحفظ رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه سهم وقيل له فقال الناس هنيأه الجنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا والذي نفسي بيده أن السهم له التي أخذها يوم حنين من الغنائم لم يصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بשרائه أو بشرنا كئين إلى رسول الله فقال عليه السلام شر الزمن نارا أو شر كئين من النار (التاسع) عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال عليه السلام ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر (العاشر) عن أبي هريرة قال قال عليه السلام ما من عبد له مال لا يؤدي زكاته إلا جمع الله له يوم القيامة عليه صفائح من نار جهنم يكوى بها جبهته ونظيره حتى يقضى الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والأخبار بأجاب أصحابنا عنها من وجوه (أولها) أننا لا نسلم أن صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم أن صيغة الجمع إذا كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه أمور (الأول) أنه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل دارى أكرمته وبعض من دخل دارى أكرمته ويقال أيضا كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة من للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذلك في لفظ الجمع المعرف فنبت أن هذه الصيغة لاتفيد العموم (الثاني) وهو أن هذه الصيغة جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق وأخرى البعض فان أكثر عمومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الأصل ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو أن يحمل على أفادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أولا يفيد (الثالث) وهو أن هذه الصيغة لو أفادت العموم أفادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التأكيدها لأن التحصيل الحاصل محال فثبت حسن ادخال هذه اللفاظ عليها علمنا أنم لاتفيد معنى العموم لاحتمال سلمنا أنم لاتفيد معنى العموم وأمكن أفادة قطعية أو ظنية الأولى ممنوع وباطل قطعا لأن من المعلوم بالضرورة أن الناس كثير ما يعبرون عن الأكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى وأوتيت من كل شيء فإذا كانت هذه اللفاظ تفيد معنى العموم أفادة ظنية وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية لم يجز التسليم فيها بهذه العمومات سلمنا أنم لاتفيد معنى العموم أفادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط أن لا يوجد شيء من الخصصات فانه لا نزاع في جواز طرق التخصيص إلى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من الخصصات أقصى ما في الباب ان يقال بمشأنه لم نجد شيئا من الخصصات لكنك تعلم أن عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود وإذا كانت أفادة هذه اللفاظ اعني الاستغراق متوقفة على نفي الخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب أن لا تحصل الدلالة ومما يؤكده هذا المقام قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على كل الذين كفروا أنهم لا يؤمنون ثم انما شاهدنا قوما منهم قد آمن فعلمنا أنه لا بد من أحد الأمرين إما أن هذه الصيغة ليست موضوعة للشعور أولانها وان كانت موضوعة لهذا المعنى إلا انه قد وجدت قرينة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها أن مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص وأما ما كان هناك فلم لا يجوز مثله ههنا سلمنا أنه لا بد من بيان التخصيص لكن آيات العفو مخصصة لها والربحان معنا لأن آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى العام والخاص مقدم على العام لاحتمال سلمنا أنه لم يوجد التخصيص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعيد ولا بد من الترجيح وهو معناه من وجوه (الأول) أن الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعد (الثاني) انه قد اشتهر في الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبه عليه فكان ترجيح عمومات الوعد أولى (الثالث) وهو أن الوعيد حق لله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد أولى بالتخصيص من حق الله تعالى سلمنا أنه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات زالت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم

فان قيل العبرة بعدم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما رأينا أن كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا أن افادتها للعموم لا يكون قويا والله أعلم أما الذين قطعوا بنقي العقاب عن أهل الكفاية فقد احتجوا بوجوه (الاول) قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله تعالى ان افاقد أوصى الينا أن العذاب على من كذب وتولى دات هذه الآية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب أن لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين (الثاني) قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب (الثالث) قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيدها حال كقولك رأيت الملك على أكله أى رأيت حال اشتغاله بالأكل فكذا ههنا وجب أن يغفروهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلمنا أنه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية أن يغفروا للكافرين قوله تعالى ان الشر لك اعظم عظيم الا انه ترك العمل به ههنا فنبقى معمولا به في الباقي والفرق ان الكفر أعظم حالا من المعصية (الرابع) قوله تعالى فأنذر تكلم فإنا نلقى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وكل فإنا نعلمها مطلوبة لا محالة فكانه تعالى قال ان النار لا يصلاها الا الاشقي الذي هو المكذب المتولى (الخامس) قوله تعالى كلما اتى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان أنتم الا في ضلال كبير دلت الآية على ان جميع أهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة في الكفار الأتري أنه يقول قبله وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا اتوا فيها معهم الهاشمية قاوهى تفور تكاد تغير من الغيظ وهذا يدل على انها مخصوصة في بعض الكفار وهم الذين قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وليس هذان من قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا تنفع من عموم ما بعدها أما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لانهم فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء (السادس) قوله تعالى وهل يجازى الا الكفور وهم ذابنا المبالغة فوجب أن يختص بالكفار الا على (السابع) أنه تعالى بعدما أخبر ان الناس صنفان بيض الوجوه وسودهم قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم الكفار (والثامن) أنه تعالى بعدما جعل الناس ثلاثة أصناف السابقون وأصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة بين أن السابقين وأصحاب الميمنة في الميمنة وان أصحاب المشأمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون أئمة امتنا وكنازبا وعظما أئمة المبعوثون (التاسع) ان صاحب الكبيرة لا يجزى وكل من ادخل النار فانه يجزى فاذا ن صاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا أن صاحب الكبيرة لا يجزى لأن صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يجزى وانما قلنا انه مؤمن لما سبق بيانه في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا أن المؤمن لا يجزى لوجوه (أحدها) قوله تعالى يوم لا يجزى الله النبي والذين آمنوا معه (وثانيها) قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين (وثالثها) قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم الى ان حكى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيامة ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم وعلم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض يَدْخُلُ فِيهِ الْعَاصِي وَالزَّانِي وَشَارِبُ الْخَمْرِ فَلَمَّا حَكَّى اللَّهُ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ قَالُوا وَلَا تَخْزِيهِمْ الْقِيَامَةُ ثُمَّ بَيَّنَّ أَنَّ تَعَالَى اسْتِجَابَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ ثَبَتَ أَنَّ تَعَالَى لَا يَخْزِيهِمْ فَثَبَتَ بِمَا ذُكِّرْنَا أَنَّ تَعَالَى لَا يَخْزِي عَصَاةَ أَهْلِ الْقَبْلِ وَانَّمَا قُلْنَا ان كل من ادخل النار فقد اخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزى بته فثبت بجمعه وعهاتين المتقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار (العاشر) العجومات الكثيرة الواردة في الوعد فهو قوله والذين يؤمنون بما نزل اليك وما نزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك هم المفلحون فحكم بالفلاح

على كل من آمن وقال ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر عمل
صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا نكرة في الاثبات فيكون في
الاثبات به مل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة
وانها كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من أرادها فليطالع تلك الرسالة (والجواب) عن هذه الوجوه انها
معارضة بعمومات الوعيد والكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات يجيء في موضعه ان شاء الله تعالى
أما أصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات (الطبعة
الاولى) الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوا غفورا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات ويهلم ما تفعلون وقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كبت أيديكم ويعفو عن كثير
وقوله ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله أوبى بقرآن مما كسبوا ويعفو عن كثير وأيضا اجتهت الامة
على ان الله يعفو عن عباده واجمعوا على أن من جله أسماءه العفو فقول العفو امان يكون عبارة عن
اسقاط العقاب عن يحسن عقابه أو عن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لأن عقاب من لا يحسن
عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفا لا ترى ان الانسان اذا لم يظلم أحد الا يقال انه عفا
عنه انما يقال له عفا اذا كان له أن يعذبه فتركه ولهذا قال وان تعفوا أقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب
لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا
(الطبعة الثانية) الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب
وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار لناب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة
عن اسقاط العقاب عن لا يحسن عقابه فوجب أن يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه
وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو جلدناه
على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كانه أحسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق
الذم والوم والخروج عن حد الالهية فهو بترك القبيح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك تعين حله
على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب من الدنيا الى الآخرة
والدليل على ان العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفو ناعنكم
من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العقاب بل تأخيرها الى الآخرة وكذلك قوله تعالى وما أصابكم من مصيبة
فبما كبت أيديكم ويعفو عن كثير أي ما يعجز الله تعالى من مصائب عقابه اتماما على جهة المحنة أو على
جهة العقوبة المحجلة فبذنوبكم ولا يجعل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى ومن آياته الجوار
في البحر كالاعلام الى قوله أوبى بقرآن مما كسبوا ويعفو عن كثير أي لو شاء اهلا كهن لاهلكهن ولا يهلك
على كثير من الذنوب (والجواب) العفو أصله من عفا أثره أي ازاله واذا كان كذلك وجب أن يكون
المسمى من العفو الازالة اهذا قال تعالى فن عني له من أخيه شيء وليس المراد منه التأخير بل الازالة وكذا
قوله وان تعفوا أقرب للتقوى وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على
ان العفو لا يتناول التأخير ان الغريم اذا أخر المطالبة لا يقال انه عفا عنه ولو اسقطه يقال انه عفا عنه فثبت
ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير (الطبعة الثالثة) الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيمًا والاستدلال
بها أن رحمته سبحانه اتمان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب أو الى العصاة الذين يستحقون
العقاب والاول باطل لأن رحمته في حقهم اتمان تحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو حقهم أولانه
تفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم (والاول) باطل لان أداء الواجب لا يسمى رحمة لا ترى أن من كان له على
انسان مائة دينار أخذها منه قهرا وتكليفًا لا يقال في المعطى انه أعطى الاخذ ذلك القدر رحمة (والثاني)
باطل لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغنى عن ذلك التفضل فذلك الزيادة تسمى

زيادة في الانعام ولا تسمى البتة رحمة ألا ترى أن السلطان المعظم إذا كان في خدمته أمير له ثروة عظيمة ومملكة
 كاملة ثم إن السلطان ضم إلى ماله من الملك مملكة أخرى فإنه لا يشال أن السلطان رحمه بل يقال زاد
 في الانعام عليه فكذلك ههنا (أما القسم الثاني) وهو أن رحمة انما تظهر بالنسبة إلى من يستحق العقاب
 فإما أن تكون رحمة لأنه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لأن ترك ذلك واجب
 والواجب لا يسمى رحمة ولأنه يلزم أن يكون كل كافر وظالم رحيمًا علينا لأجل أنه ما ظلمنا فبقي أنه انما يكون
 رحيمًا لأنه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد
 التوبة لأن ترك عقابهم واجب فدل على أن رحمة انما حصلت لأنه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة
 فإن قيل لم لا يجوز أن تكون رحمة لأجل أن الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ولأنه تعالى يخفف عن
 عقاب صاحب الكبيرة قلنا (أما الأول) فإنه ينبغي أن يكون رحيمًا في الدنيا فإن رحمة في الآخرة مع أن الآخرة
 مجمعة على أن رحمة في الآخرة أعظم من رحمة في الدنيا (وأما الثاني) فلأن عندكم التخفيف عن العذاب
 غير جائز هكذا أقول المعتزلة الوعيدية إذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الآية ثبت جواز العفو لأن
 من قال باحدهما قال بالآخر (الحجة الرابعة) قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء فنقول لمن يشاء لا يجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة
 فوجب أن يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا أنه لا يجوز له على الصغيرة ولا على الكبيرة
 بعد التوبة لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك معناه أنه لا يغفره
 تفضلاً لأنه لا يغفره استحقاتاً فدل عليه العقل والسمع وإذا كان كذلك لزم أن يكون معنى قوله ويغفر ما دون
 ذلك لمن يشاء أي ويتفضل يغفر ما دون ذلك الشرك حتى يكون التني والانبسات متوجهين إلى شيء واحد
 ألا ترى أنه لو قال فلان لا يفضل بمائة دينار وبه على ما دونها من استحق لم يكن كلاماً منقطعاً ولما كان غفران
 صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة مستحقاً امتنع كونهما مرادين بالآية (وثانيها) أنه لو كان قوله
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء أنه يغفر للمستحقين كالتائبين وأصحاب الصغار لم يبق لتمييز الشرك ما دون الشرك
 معنى لأنه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك
 عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة (وثالثها) أن غفران التائبين
 وأصحاب الصغار واجب والواجب غير معلق على المشيئة لأن المعلق على المشيئة هو الذي إن شاء فاعله فاعله
 بفعله وإن شاء تركه بتركه فالواجب هو الذي لا بد من فعله شاء أو أبى والمغفرة المذكورة في الآية معلقة على
 المشيئة فلا يجوز أن تكون المغفرة المذكورة في الآية مغفرة التائبين وأصحاب الصغار وأما نحن فلا
 بامرهم بنية على قول المعتزلة من أنه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وأما نحن فلا
 نقول ذلك (ورابعها) أن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يفيد القطع بأنه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج
 فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة إلا أن غفران كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين لأنه يحتمل أن يغفر
 كلها الكل أحد وان يغفر كلها البعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك يدل على أنه تعالى يغفر كل هذه
 الثلاثة ثم قوله إن يشاء يدل على أنه تعالى يغفر كل تلك الأشياء لا للكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللائق
 بأصولنا فإن قيل لا نسلم أن المغفرة تدل على أنه تعالى لا يعذب العصاة في الآخرة ببيان أن المغفرة إسقاط
 العقاب وإسقاط العقاب أعم من إسقاط العقاب دائماً ولأنما واللفظ الموضوع بأزاء القدر المشترك لا إشعاره
 بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الإسقاط الدائم إذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز
 أن يكون المراد أن الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء
 لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى مزيد الكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لأننا نقول تقدير الآية أن الله لا
 يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخفيف كلا
 الفريقين بتجيب العقاب للكفار والفاسق لتجوز لكل واحد من هؤلاء أن يجعل عقابه وإن كان لا يفعل ذلك

بكثر منهم سلمنا أن الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حله على مغفرة الساتر
ومغفرة صاحب الصغيرة أما الوجوه الثلاثة الاول فهي مبنية على اصول لا يقولون بها وهي وجوب
مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة (وأما الوجه الرابع) فلان لم أقول له مادون ذلك
يفيد العموم والدليل عليه أنه يصح ادخال لفظ كل وبعض على البدل عليه من أن يقال ويفقر كل مادون
ذلك ويفقر بعض مادون ذلك ولو كان قوله مادون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا أنه للعموم ولكنا نخصه
بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لأن الآيات الواردة في الوعيد كل واحد منها يختص
بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فآيات
الوعيد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية والجواب عن الاول انا اذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب
وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشر كين في الدنيا أكثر من عقاب المؤمنين والالم يكن في هذا التفصيل
قائده ومعلوم أنه ليس كذلك بدليل قوله تعالى ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن
ليسوتهم سفكاً من فضة الآية قوله لم قلتم ان قوله مادون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما فيه الإشارة
الى الماهية الموصوفة بانهم ادون النمر لهذه الماهية ماهية واحدة وقد سكم قطعاً بأنه يغفرها في كل
صورة تتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فنثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء أى موصفة
كانت منها وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم أما قوله آيات الوعيد أخص من هذه الآية
قلنا لكن هذه الآية أخص منها لانها تفيد العفو عن البعض دون البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد
للכל ولان ترجيح آيات العفو أولى لكثرة ما جاء في القرآن والاحبار من الترغيب في العفو (الجنة
الطامسة) أن تنسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من
الترجيح أو من التوفيق والترجيح معناه من وجوه (أحدها) ان عمومات الوعد أكثر والترجيح بكثرة
الدلة أمر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في أصول الفقه (وثانيها) ان قوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات يدل على ان الحسنات انما كانت مذهبة للسيئات لكونها حسنة على ما ثبت في أصول
الفقه فوجب بحكم هذا الايماء أن تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق
الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معه ولا به في الباقي (وثالثها) قوله تعالى
من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلاً ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال
كذلك حبة أثبت سبع سنابل في كل سنبله مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء وأما في جانب
السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلاً وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة راجع عند الله
على جانب السيئة (ورابعها) انه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء والذين آمنوا وعملوا الصالحات
سنسد خلفهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدون فيها أبدا وعد الله حقاً ومن صدق من الله قتيلاً فقوله وعد
الله حقاً انما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقاً أما قوله تعالى ما يدل القول لدى
الآية يتناول الوعد والوعيد (وخامسها) قوله تعالى ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد
الله غفوراً رحيماً ومن يكسب اثماً فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً والاستغفار طلب المغفرة
وهو غير التوبة فصرح ههنا بأنه سواء تاب أو لم يتب فاذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثماً فان
يجد الله مغفراً بما عاقب بل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجع ونظيره قوله
تعالى ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلاها ولم يقل وان أسأتم أسأتم لها فكانه تعالى أظهر
احسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه اساءته بأن لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنة
راجع (وسادسها) اننا قد دللنا على ان قوله تعالى ويفقر مادون ذلك لمن يشاء لا يتناول الا العفو عن
صاحب الكبيرة ثم انه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتأكيد
ولم يذكر شيئاً من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان

عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات أتم (وسابعها) ان عموماً الوعد والوعيد لما
 تعارضت فلا بد من صرف التأويل الى أحد الجانبين وصرف التأويل الى الوعيد أحسن من صرفه الى
 الوعد لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف واهمال الوعد مستقيم في العرف فكان صرف التأويل
 الى الوعيد أولى من صرفه الى الوعد (وثانيها) ان القرآن مملوء من ~~كونه~~ تعالى غافراً غفوراً غفاراً
 وان له الغفران والمغفرة وأنه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضل والاخبار الدالة
 على هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤيد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على انه تعالى
 يعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد (وتاسعها) ان هذا
 الانسان ألقى بما هو أفضل الخيرات وهو الايمان ولم يأت بما هو أفجع القبائح وهو الكفر بل ألقى بالشر الذي
 هو في طبقة القبائح ليس في الغاية والسيد الذي له عبد ثم ألقى عبده بأعظم الطاعات وألقى بمعصية متوسطة
 فلورجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لهذا ذلك السيد اثباتاً مؤدياً فكذلك ههنا فلما لم يحز
 ذلك على الله ثبت ان الرجحان بجانب الوعد (وعاشرها) قال يحيى بن معاذ الرازي الهى اذا كان توحيد ساعته
 يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة الهى لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من
 الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر أعظم من الايمان فان
 لم يكن كذلك فلا أقل من رجاء العفو وهو كلام حسن (الحادى عشر) انا قد بينا بالدليل ان قوله تعالى
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلولا لم يحمله على الكبيرة قبل
 التوبة لزم تعطيل الآية أما لو خصصنا عموماً الوعيد بنسبها لم يلزم منه الاختصاص بالعموم
 وبما هو ان التخصيص أهون من التعميل قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد أولى من وجوه (أولها) هو
 ان الآية اتفقت على ان الفاسق يلحق ويحذف على سبيل التنكيل والعذاب وأنه أهل للجزى وذلك يدل على
 انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقاً للعقاب استحال أن يبقى في تلك الحالة مستحقاً للثواب واذا ثبت هذا
 كان جانب الوعيد راجحاً على جانب الوعد أما بيان انه يلحق فالقرآن والاجماع أما القرآن فقوله تعالى
 في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله ألا لعنة الله على الظالمين وأما الاجماع فظاهر وأما انه
 يحذف على سبيل التنكيل فقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله وأما انه
 يحذف على سبيل العذاب فقوله تعالى في الزاني ولا يشهد عذابه ما طائفة من المؤمنين وأما نهم أهل الجزى
 فقوله تعالى في قطاع الطريق افسدوا الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله تعالى ذلك اهم نزعى في الدنيا
 ولهم في الآخرة عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موصوفاً بهذه الصفات ثبت انه مستحق للعقاب والذم
 ومن كان كذلك كان مستحقاً له ما دأبوا متى استحقه ما دأبوا متى استحقه مادام ما استحق أن يبقى مستحقاً للثواب لان الثواب
 والعقاب متناقضان فالجمع بين استحقاقهما محال واذا لم يبق مستحقاً للثواب ثبت ان جانب الوعيد راجح على
 جانب الوعد (وثانيها) ان آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام (وثالثها)
 ان الناس جيلوا على الفساد والطلم فكانت الحاجة الى الزجر أشد فكان جانب الوعيد أولى قلنا الجواب
 عن الاول من وجوه (الاول) كما وجدت آيات دالة على انهم يلعون ويعذبون في الدنيا بسبب
 معاصيهم كذلك أيضاً وجدت آيات دالة على انهم يعظمون ويكرمون في الدنيا بسبب ايمانهم قال الله
 تعالى واذا جاء الذين يؤمنون بأياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجيح
 آيات الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة على انهم يذمون ويعذبون في الدنيا بأولى من ترجيح آيات الوعد
 في الآخرة بالآيات الدالة على انهم يعظمون بسبب ايمانهم في الدنيا (الثاني) فكما ان آيات الوعد
 معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد والنكال في الدنيا فلم كان ترجيح آيات وعيد
 الدنيا على آيات وعيد الآخرة أولى من العكس (الثالث) أنا أجمعنا على ان السارق وان نلب الا انه
 تقطع يده لانكالا ولكن امتحاناً ثبت ان قوله جزاء بما كسبنا نكالا مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز أيضاً

أن يكون مشروطا بعدم العفو (والرابع) ان الجزاء ما يجزى ويكفى وإذا كان ذلك كافيا وجب أن لا يجوز العقاب في الآخرة والا قدح ذلك في كونه مجزيا وكافيا ثبت ان هذا يناقض العذاب في الآخرة وإذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول الآيات الدالتان على الوعد والوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فاما أن يقال العبد يصل اليه الثواب ثم ينقل الى دار العقاب وهو قول باطل بإجماع الأمة أو يقال العبد يصل اليه العقاب ثم ينقل الى دار الثواب ويبقى هنالك أبدا لا يباد وهو المطلوب أما الترجيح الثاني فهو ضعيف لان قوله وبغفر ما دون ذلك لا يتناول الكفر وقوله ومن يعص الله ورسوله يتناول السكندر فكان قولنا هو الخاص والله أعلم (اللمعة السادسة) افاد ذلكنا على ان تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في اسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسئلة (اللمعة السابعة) قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسئلة فان قيل هذه الآية ان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وأنتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل الآية عليه لا تقولون به وماتوا قولون به لا تدل الآية عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل أولى لوجهين (أحدهما) اننا اذا حملنا على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص (الثاني) انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى وأنبأوا الى ربكم واسئلوهم من قبل أن يأتيكم العذاب والانابة هي التوبة فدل على ان التوبة شرط فيه (الجواب عن الاول) ان قوله يغفر الذنوب جميعا وعدمه بانه تعالى سيبسطها في المستقبل ونحن نقطع بأنه سيبذل في المستقبل ذلك فانما نقطع بانه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعا بالغفران لا محالة وبهذا ثبت انه لا حاجة في اجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق ولترجع الى تفسير الآية فنقول ان المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محيطة انثواب فاعلموا بالاعتراض عليه من وجوه (الاول) انه كما ان من شرط كون السيئة محيطة بالانسان كونها كبيرة فكذلك شرط هذه الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت احاطة السيئة بالانسان فاذا ثبت كون السيئة محيطة بالانسان الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو أول المسئلة ويتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل (الثاني) اننا لانفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسر ما بأن يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك انما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاميا لله بقلبه ولسانه وجوارحه فاما المسلم الذي يكون مطيعا لله بقلبه ولسانه وبكون عاميا لله تعالى ببعض أعضائه دون البعض فها هنا لا تتحقق احاطة الخطيئة بالعبد ولا شك ان تفسير الاحاطة بما ذكرناه أولى لان الجسم اذا من بعض أجزاء جسم آخر دون بعض لا يقال انه محيط به وعند هذا يظهر أنه لا تتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا اذا ثبت هذا فنقول قوله فاولئك أصحاب النار يفتضى ان أصحاب النار ليسوا الا هم وذلك يقتضى أن لا يكون صاحب الكبيرة من أهل النار (الثالث) ان قوله تعالى فاولئك أصحاب النار يفتضى كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حمله على انهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه لكن لا نزاع انه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا أول المسئلة ونلخص الكلام في هذه الآية بقاعدة فقهية وهي ان الشرط ههنا أمران (أحدهما) اكتاب السيئة (والثاني) احاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق على وجود الشرطين لا يوجد عند حصول أحدهما وهذا يدل على ان من عقد العزم على شرطين في طلاق أو اعتاق انه لا يحنث بوجود أحدهما والله أعلم * قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك

أصحاب الجنة هم فيها خالدون) اعلم انه سبحانه وتعالى ما ذكر في القرآن آية في الوعيد الا وذكركم فيها آية في الوعد وذلك لقوائد (أحدها) ليطهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصيرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصيرين على الايمان (وثانيها) ان المؤمن لا بد وأن يستدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لا عند ولا ذلك الاعتدال

لا يحصل الا بهذا الطريق (وثانيها) انه يظهر بوعده كمال رحته وبوعده كمال حكمته فيصير ذلك سببا
للعرفان وهما مسائل (المسئلة الاولى) العمل الصالح خارج عن مسعى الايمان لانه تعالى قال والذين
آمنوا وعملوا الصالحات فلنردل الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا
أجاب القاضي بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله آمن لا يفيد الا انه فعل
فعلا واحدا من أفعال الايمان فلهذا حسن أن يقول والذين آمنوا وعملوا الصالحات والجواب ان فعل
المؤمن يدل على حصول المصدر في زمان ماضى والايمان هو المصدر فلورل ذلك على جميع الاعمال الصالحة
لكان قوله آمن دليلا على صدور كل تلك الاعمال منه والله أعلم (المسئلة الثانية) هذه الآية تدل على ان
صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لا نأتسكهم فين أتي بالايمان وبالاعمال الصالحة ثم أتي بعد ذلك بالكبيرة
ولم ينب عنها فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت
ومن صدق عليه ذلك صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله
أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون فان قيل قوله تعالى وعملوا الصالحات لا يصدق عليه الا اذا أتي بجميع
الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يأت بها لم يكن آتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الآية قلنا قد بينا
انه قبل الايمان بالكبيرة صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك فقد صدق
عليه أنه آمن وعمل الصالحات لانه متى صدق المركب يجب صدق المقرد بل انه اذا أتي بالكبيرة لم يصدق عليه
انه آمن وعمل الصالحات في كل الاوقات لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من قولنا انه كذلك في كل
الاقوات وفي بعض الاوقات والمعتبر في الآية هو اقدار المشترك فنبت انه مندرج تحت حكم الوعد بقواهم
ان الفاسق أحبط عقاب موصيته نواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعد لان الكلام عليه قد تقدم
(المسئلة الثالثة) احتج الجباقي بهذه الآية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لان قوله أولئك
أصحاب الجنة للعصر قد دل على انه ليس للجنة أصحاب الا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لا يجوز
أن يكون المراد انهم هم الذين يستحقون ان أعطى الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم واقه أعلم *

قوله تعالى (واذا أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى
والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتهم الاقليلا منهم وأنتم معرضون)
اعلم ان هذا نوع آخر من أنواع النعم التي خصهم الله بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء موصل الى أعظم
النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين ههنا انه كلفهم
بأشياء (التكليف الاول) قوله تعالى لا تعبدون الا الله وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير
وحزرة والكسائي يعبدون بالياء والباقرن بالتاء ووجه الياء انهم غيب أخبر عنهم ووجه التاء انهم
كانوا مخاطبين والاختيار بالتاء قال أبو عمر والأتري انه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدرات
المخاطبة على التاء (المسئلة الثانية) اختلفوا في موضع يعبدون من الاعراب على خمسة أقوال
(القول الاول) قال الكسائي رفعه على أن لا يعبدوا كانه قبل أخذنا ميثاقهم بان لا يعبدوا الا الله لما
أسقط ان رفع الفعل كما قال طرفة

ألا أي هذا اللائمي احضر الوغا • وان اشهد الذات هل أنت مخلدى

أراد ان احضر وكذلك عطف عليه ان وأجاز هذا الوجه الاخفش والقرآن والزجاج وقطرب وعلى بن هبتي
وأبو عسلم (القول الثاني) موضعه رفع على انه جواب القسم كانه قيل واذا قمنا عليهم لا يعبدون
وأجاز هذا الوجه المبرد والمكسائي والقرآن والزجاج وهو أحد قولى الاخفش (القول الثالث) قول
قطرب انه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصب كانه قال أخذنا ميثاقكم غير عابدين الا الله
(والقول الرابع) قول القرآن ان موضع لا تعبدون على النهي الا انه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى
لاتنصار والدة بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يؤيد كونه نهيا أمور (أحدها) قوله أقيموا

(وثانيها) انه ينصرف قراءة عبادة وأبى لاتعبدوا (وثالثها) ان الاخبار في معنى الامر والنهي كدوا بلغ من صريح الامر والنهي لانه كانه سورع الى الامتثال والانتهاه فهو مخبر عنه (القول الخامس) التقدير أن لاتعبدوا وتكون ان مع الفعل يدل عن الميثاق كانه قيل أخذنا ميثاق بني اسرائيل بتوحيدهم (المسئلة الثالثة) هذا الميثاق يدل على تمام حاله لا بد منه في الدين لانه تعالى لما أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدايته وبرأيه عن الاضداد والانداد والبراءة عن الصاحبة والاولاد ومسبوق أيضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سيدي الى معرفتها بالا الوحي والرسالة فقوله لاتعبدوا الا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والاحكام لان العبادة لاتتأق الامهات (التكليف الثاني) قوله تعالى وبالوالدين احسانا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال يتم اتصال الباء في قوله تعالى وبالوالدين احسانا وعلام اتصبا قلنا فيه ثلاثة أقوال (الاول) قال الزجاج اتصبا على معنى أحسنوا بالوالدين احسانا (والثاني) قيل على معنى وصيناهم بالوالدين احسانا لان اتصال الباءية أحسن على هذا الوجه ولو كان على الاول مكان والى الوالدين كانه قيل وأحسنوا الى الوالدين (الثالث) قيل بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الاول يعني أن لاتعبدوا وتحننوا (المسئلة الثانية) انما أردف عبادة الله بالاحسان الى الوالدين لوجوه (أحدها) ان نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب في كون الولد وجوده كما انهم ما نعمان عليه بالتربية وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الانعام بأصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما أعظم وجوه الانعام بعد انعام الله تعالى (وثانيها) ان الله سبحانه هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف الظاهر فلذا ذكر المؤثر الحقيقي أردفه بالمؤثر بحسب العرف والظاهر (وثالثها) ان الله تعالى لا يطلب بانعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود انعامه وحمض الانعام والوالدان كذلك فانه لا يطلب ان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا فان من ينكر المعاد يحسن الى ولده ويربيه فمن هذا الوجه أشبه انعامهما انعام الله تعالى (الرابع) ان الله تعالى لا يخل من الانعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فانه لا يقطع عنه موادة نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يعلن الولد ولا يقطعان عنه موادة نعمهما وكرمه ما وان كان الولد مسيئا الى الوالدين (الخامس) كما ان الوالدان المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه من الغنى والنقصان فكذا الحق سبحانه وتعالى متصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم انه سبحانه يجعل أعماله التي لا تبقى كالثاني الباقي أبدأ كما قال مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة (السادس) ان نعمة الله وان كانت أعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة الا انه اقله بالنسبة الى نعم الله فاعتدلا من هذه الجهة والبرهان لنعم الله تعالى فلا جرم جعلنا نعم الوالدين كالتسوية لنعم الله تعالى (المسئلة الثالثة) اتفق أكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين ويدل عليه وجوه (أحدها) ان قوله في هذه الآية وبالوالدين احسانا غير قيد بكونهم مؤمنين أم لا ولانه ثبت في أصول الفقه ان الحكم المترتب على الوصف مشعر بعليه الوصف فدل هذه الآية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهم ما والدين وذلك يقتضي العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك أن لاتعبدوا الاياه وبالوالدين احسانا (وثانيها) قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما الآية وهذا نهاية المبالغة في المنع من ايذاءهما ثم انه تعالى قال في آخر الآية وقل رب ارحمهما كما ارحمتني صغيرا فكيف تطف في دعوة أبيه من الكفر الى الايمان في قوله يا أباي تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه كيف تطف في دعوة أبيه من الكفر الى الايمان في قوله يا أباي لم تنبذ ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا ثم ان أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام

كان يحمل ذلك واذا ثبت ذلك في حق ابراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الاشعة لقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا (المسئلة الرابعة) اعلم ان الاحسان اليه جاهوان لا يؤدحهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه فيدخل فيه دعوتهم ما الى الايمان ان كانوا كافرين وامرهم بما يحرمون على سبيل الرفق ان كانوا فاسقين (التكليف الثالث) قوله تعالى وذى القربى وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضى الله عنه لو اوصى لا قارب زيد دخل فيه الوارث المحرم وغير المحرم ولا يدخل الاب والابن لانهم لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد والاجداد وقبل لا يدخل الاصول والفروع وقبل يدخل الكل وههنا دقة وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيتسع نسلهم وكلهم اقارب فلو تركنا الى الحد العالي وحسبنا اولاده كثر وافل هذا قال الشافعي رضى الله عنه يرتقى الى اقرب جدي يتسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكرا لا صحاب في مثاله انه لو اوصى لا قارب الشافعي رضى الله عنه فانا نصره الى بنى شافع دون بنى المطلب وبني عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي يتسب في المشهور الى شافع دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي وهذا في زمان الشافعي أما في زماننا فلا ينصرف الا الى اولاد الشافعي رضى الله عنه ولا يرتقى الى بنى شافع لانه اقرب من يعرف به اقاربه في زماننا أما قرابة الام فانها تدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يبعدون ذلك قرابة أما لو قال لارحام فلان دخل فيه قرابة الاب والام (المسئلة الثانية) اعلم ان حق ذى القربى كالتسابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذى القربى فلماذا أخر الله ذكره عن الوالدين وعن أبي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال ان الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول اى رب اى ظلت اى ابنى الى اى قطعت قال فيحبها ربها ألا ترضين اى أنقطع من قطعك وأصل من وصلته ثم قرأ فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا أرحامكم والسبب العقلي في تأكيده رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة للاتحاد والالفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شئ من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ في الايلام والابحاش والضرر وكلما كان أقوى كان دفعه أوجب فلهذا وجبت رعاية حقوق الاقارب (التكليف الرابع) قوله تعالى واليتامى وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) اليتيم الذى مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه أيتام ويتامى كقوله لهم نديم وندامى ولا يقال لمن مات أمه انه يتيم قال الزجاج هذا فى الانسان أما فى غير الانسان فيتمه من قبل أمه (المسئلة الثانية) اليتيم كالتالى لرعاية حقوق الاقارب وذلك لانه اصغرهم لا ينفع به وليقه وخلوه عن يقوم به يحتاج الى من ينفعه والانسان كلما يرغب فى محبة مثل هذا واذا كان هذا التكليف شاقا على النفس لاجرم كانت درجته عظيمة فى الدين (التكليف الخامس) قوله تعالى والمساكين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) المساكين واحد هاء مسكين أخذ من السكون كان الفقير قد سكنه وهو أشد فقر من الفقير عند أكثر أهل اللغة وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه واحتجوا بقوله تعالى أو مسكينا ذات تربة وعند الشافعي رضى الله عنه الفقير أسوأ حالا لان الفقير أشد تقاقره من فقار الظهر كان فقاراه انهم كسر أشد حاجته وهو قول ابن التيمار واحتجوا عليه بقوله تعالى أما السفينة فكانت لمساكين يدهم ألوف فى البحر جعلهم مساكين مع ان السفينة كانت ملكا لهم (المسئلة الثانية) انما تأخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث ينفع به فى الاستخدام فكان الميل الى مخالطة أهله أكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين أيضا يمكنه الاشتغال بتمهيد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين (المسئلة الثالثة) الاحسان الى ذى القربى واليتامى لا بد وأن يكون مغايرا للزكاة لان العطف يقتضى التغاير (التكليف السادس) قوله تعالى وقولوا للناس حسنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة والكسائي حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كانه قال قولوا للناس قولنا حسنا والباقيون بضم الحاء وسكون السين واحتشدوا بقوله تعالى ووعدنا الانسان بالدينه حسنا وبقوله ثم بدل حسنا بعد

سوء وفيه أوجه (الاول) قال الاخفش معناه قولاً ذا حسن (الثاني) يجوز أن يكون حسناً في موضع حسناً كما يقول رجل عدل (الثالث) أن يكون معنى قوله وقولوا للناس حسناً أي ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذي دل عليه الكلام الاول (الرابع) حسناً أي قول هو حسن في نفسه لا فراطاً حسنه (المسئلة الثانية) يقال لم خاطبوا بقولوا بعد الاخبار وال جواب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه على طريقة الالتفات كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم (وثانيها) فيه حذف أي قلنا لهم قولوا (وثالثها) الميثاق لا يكون الا كلاماً كأنه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا (المسئلة الثالثة) اختلغوا في ان الخطاب بقوله وقولوا للناس حسناً من هو فيحتمل أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله وعلى أن يقولوا للناس حسناً ويحتمل أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله ثم قال موسى وأتمته قولوا للناس حسناً والبكل يمكن بحسب اللفظ وان كان الاول أقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الاخلاق من كل الوجوه (المسئلة الرابعة) منهم من قال اغضب الفول الحسن مع المؤمنين أماع الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان (الاول) انه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم فكيف يمكن أن يكون القول معهم حسناً (الثاني) قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فأباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان هذا الامر صار منسوخاً بآية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحصل ههنا احتمالان (أحدهما) أن يكون التخصيص واقعاً بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد قولوا للناس حسناً وقولوا للمؤمنين حسناً (والثاني) أن يقع بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد قولوا للناس حسناً في الدعاة الى الله تعالى وفي الامر بالمعروف فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى الخطاب دون الخطاب وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون الخطاب وزعم أبو جعفر محمد بن علي الباقر ان هذا العموم باق على ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه ان موسى وهارون مع جلال مناصبهما أمر بالرفق واللين مع فرعون وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم لم تأمر بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال تعالى ولا تنسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله واذا مروا بالغوم مروا كراماً وقوله وأعرض عن الجاهلين أما الذي تنسبوا له أو لا من انه يجب لعنهم وذمهم فلا ينسبهم القول الحسن معهم قلنا أو لا لان لم انه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تنسبوا الذين يدعون من دون الله سلباً انه يجب لعنهم لكن لان لم ان اللعن ليس قولاً حسناً بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتمونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونفع اذا اعناهم وذمناهم ليرتد عوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نافعاً في حقهم فكان ذلك اللعن قولاً حسناً وناهما كما كان تغليظ الوالد في القول قد يكون حسناً وناهما من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلطنا ان لعنهم ليس قولاً حسناً ولا يمكن لان لم ان وجوبه يتنافى وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين كون الشخص مستحقاً للتعظيم بسبب احسانه اليه ومستحقاً للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم وأما الذي تنسبوا به ثانياً وهو قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فالجواب لم لا يجوز أن يكون المراد منه كشف حال الظالم ليجتزئ الناس عنه وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذر الناس (المسئلة الخامسة) قال أهل التحقيق كلام الناس مع الناس إما أن يكون في الامور الدينية أو في الامور الدنيوية فان كان في الامور الدينية فإما أن يكون في الدعوة الى الايمان وهو مع الكفار أو في الدعوة الى الطاعة وهو مع الفساق أما الدعوة الى الايمان فلا بد وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى وهارون فقولا له قولاً حسناً لا يذكر أو يحشى أمرهما الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتهما ونهاية كفر فرعون وعزده وعتموه على الله تعالى وقال محمد صلى الله عليه وسلم ولو كنت فطاً غليظاً لغلقت القاب لانفضوا من

حول الآيات وأما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وقال ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وأما في الأمور الدينية
فمن المعلوم بالضرورة أنه إذا أمكن التوصل إلى الغرض بالتلطيف من القول لم يحسن سواء ثبت أن جميع
آداب الدين والدين داخل تحت قوله وقولوا للناس حسنا (المسألة السادسة) ظاهر الآية يدل على أن
الإحسان إلى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان
واجبا عليهم لأن أخذ الميثاق يدل على الوجوب وذلك لأن ظاهر الأمر للوجوب ولأنه تعالى ذمهم على
التولي عنه وذلك بفيد الوجوب والأمر في شرعنا أيضا كذلك من بعض الوجوه وروى عن ابن عباس
أنه قال إن الزكاة نهضت كل حق وهذا ضعيف لأنه لا خلاف أن من اشتد به الحاجة وشاهدناه بهذه
الصفة فإنه يلزمنا التصديق عليه وإن لم يجب علينا الزكاة حتى أنه لم تندفع حاجتهم بالزكاة كان التصديق
واجبا ولا شك في وجوب مكالمة الناس بطريق لا يضررون به (التكليف السابع والثامن) قوله
تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقد تقدم تفسيرهما وأعلم أنه تعالى لما شرع أنه أخذ الميثاق عليهم
في هذه التكليف الثمانية بين أنه مع انعامه عليهم بأخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليصلوا فحصل لهم من المنزلة
العظمى عند ربهم تولوا وأساسوا إلى أنفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بما يقبل مع ترك الدلائل والمواثيق عليهم
وذلك يزيد في قبح ما هم عليه من الأعراض والتولي لأن الإقدام على مخالفة الله تعالى بعد أن بلغ الغاية
في البيان والتوثيق يكون أعظم من المخالفة مع الجهالة واختلاف في المراد بقوله ثم توليت على ثلاثة
أوجه (أحدها) أنه من تقدم من بني إسرائيل (وثانيها) أنه خطاب إن كان في عصر النبي صلى الله
عليه وسلم من اليهودية أعرضتم بعد ظهور المعجزات كأعراض أسلافكم (وثالثها) المراد بقوله
ثم توليت من تقدم بقوله وأنتم معرضون من تأخر أما وجه القول الأول أنه إذا كان الكلام الأول
في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضي أن آخره فيهم م أيضا لا بد ليل وجب الانصراف عن هذا الظاهر
بين ذلك أنه تعالى ساق الكلام الأول سياقة أظهر النعم بالجميع عليهم ثم بين من بعد أنهم تولوا الأقبالا
منهم فأنهم بقواعل ما دخلوا فيه أما وجه القول الثاني أن قوله ثم توليت خطاب مشافهة وهو بالحاضر
التي وما تقدم حكاية وهو بسلفهم الغائبين ألقى فكاهة تعالى بين أن تلك اليهود والمواثيق كالزعم القسك
بها فذلك هو لازم لكم لأنكم تعلمون ما في التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من الحجج
مثل الذي لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليت وأعرضتم عن ذلك الأقبالا منكم وهم الذين آمنوا وأسلموا فهذا
محتمل وأما وجه القول الثالث فهو أنه تعالى لما بين أنه أنعم عليهم بتلك النعم ثم أنهم تولوا عنها كان ذلك
دالا على نهاية قبح أفعالهم ويكون قوله وأنتم معرضون مختصا بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أي أنكم
بنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه
وسلم أعرضتم عنه وكفرت به فكنتم في هذا الأعراض بمثابة أولئك المتقدمين في ذلك التولي والله أعلم

قوله تعالى (وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم
تشهدون) أعلم أن هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو أنه تعالى كافهم هذا التكليف
وأنهم أقرروا وبصحتهم خالفوا العهد فيه وأما قوله تعالى وإذا أخذنا ميثاقكم ففيه وجوه (أحدها) أنه
خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) أنه خطاب مع أسلافهم وتقديره
وإذا أخذنا ميثاق آبائكم (وثالثها) أنه خطاب للأسلاف وتقديره للاخلاف ومعنى أخذنا ميثاقكم
أمرناكم وأكدينا الأمر وقبلتم وأقررتم بلزومه ووجوبه أما قوله تعالى لا تسفكون دماءكم ففيه اشكال
وهو أن الإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه وإذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من أوجه
(أحدها) أن هذا الجلاء قد تغير كآيات في أهل الهند أنهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد
والهوى بعالم النور والصلاح أو كشيء من صعب عليه الزمان وثقل عليه أمر من الأمور فيقتل نفسه فإذا

استنى كون الانسان ملجأ الى تزلزل قلبه نفسه مع كونه مكلفا به (وثانيها) المراد لا يقتل بعضهم بعضا وجعل
 خبر الرجل نفسه اذا اتصل به من سبا ودينار وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم (وثالثها) انه اذا قتل غيره
 فكأنما قتل نفسه لانه يقتص منه (ورابعها) لا تفرضوا المقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم
 (وخامسها) لانفسكم دماءكم من قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونون. هلكين لانفسكم أما قوله تعالى
 ولا تخرجون انفسكم فقيه وجهان (الاول) لا تفعلوا ما تستحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم
 (الثاني) المراد النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما يعظم فيه الهنة والشدة حتى يقرب
 من الهلاك أما قوله تعالى ثم اقرئهم وأنتم تشهدون فقيه وجوه (أحدها) وهو الاقوى أى ثم اقرئهم
 بالميثاق واعترفتم على انفسكم بوزمه وأنتم تشهدون عليها كقولك فلان مقرر على نفسه بكذا أى شاهد عليها
 (وثانيها) اعترفتم بقوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لانه كان شائعا فيما بينهم مشهورا (وثالثها)
 وأنتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار اسلافكم بهذا الميثاق (ورابعها) الاقرار الذى هو
 الرضا بالامر والسبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى انه تعالى يأمركم بذلك ورضيتم به
 فأقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فان قيل لم قال اقرئهم وأنتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة أقوال
 (الاول) اقرئتم بمعنى اسلافكم وأنتم تشهدون الآن بمعنى على اقرارهم (الثاني) اقرئتم في وقت الميثاق
 الذى مضى وأنتم بعد ذلك تشهدون (الثالث) انه لانا كيد قوله تعالى (ثم أنتم هؤلاء تعلمون انفسكم
 وتخرجون فريقتانكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان يأوكم اسارى تفادوهم وهو محرم
 عليكم اخراجهم أقومون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جراء من يفعل ذلك منكم الا خزي

في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون) أما قوله تعالى ثم أنتم
 هؤلاء فقيه اشكال لان قوله أنتم للحاضرين وهؤلاء للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب وجوابه
 من وجوه (أحدها) تقديره ثم أنتم يا هؤلاء (وثانيها) تقديره ثم أنتم اعني هؤلاء الحاضرين (وثالثها)
 انه بمعنى الذين وصلته يقتلون وموضع يقتلون رفع اذا كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج
 ومثله في الصلة قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى يعنى وما تلك التى بيمينك (ورابعها) هؤلاء تأكيدا لأنتم
 والغير يقتلون وأما قوله تعالى تقتلون انفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه وأصحها أن المراد يقتل بعضهم
 بعضا وقتل البعض لبعض قديقال فيه أنه قتل للنفس اذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وينسب المراد
 بالخراج من الديار ما هو أما قوله تعالى تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
 قرأعاصم وحزرة والكسائي تظاهرون بتخفيف الظاء والباقون بالثاء ديد فوجه التخفيف الحذف
 لحدى التائين كقوله ولا تماوتوا ووجه التشديد ادغام التاء في الظاء كقوله تعالى انا قلتم والحذف
 أخف والادغام أدل على الاصل (المسئلة الثانية) اعلم أن التظاهر والتعاون ولما كان
 الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما تعظم به الفسنة واحتيج فيه الى اقتدار وغلبة بين تعالى انهم
 فعلوه على وجه الاستعانة بمن تظاهروا بهم على الظلم والعدوان (المسئلة الثالثة) الآية تدل على ان
 الظلم كاهو محرم فكذلك اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل أليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على الظلم
 وازال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد أعانته على الظلم فلو كانت اعانة الظالم
 على ظلمه فيصحة لوجب أن لا يوجد ذلك من الله تعالى (الجواب) انه تعالى وان مكن الظالم من ذلك فقد
 زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغب فيه ويحسنه في عينه ويدعوه اليه
 فظهر الفرق (المسئلة الرابعة) الآية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المياثر بل الدليل دل على
 انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون المياثر لما اثر في حصول الظلم ولو حصلت المياثر بدون الاعانة لحصل
 الضرر والظلم فعلنا أن المياثر ادخل في الحرمة من الاعانة أما قوله تعالى وان يأوكم اسارى تفادوهم
 فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأعاصم والكسائي اسارى تفادوهم بالالف فيها وقرأحزرة وحده

بغير ألف فيه ما والباقيون أسارى بالالف تغدوهم بغير ألف والاسرى جمع اسير بكسر الهمزة وفتح السين وفتح الياء
 قولان (أحدهما) انه جمع اسرى كسكرى وسكاري (والثاني) جمع اسير وفتح السين وفتح الياء وفتح الواو
 والاسارى وقال الاسارى الذين في وثاق والاسرى الذين في اليد كانه يذهب الى ان أسارى أشد مبالغة
 وانكر نعلب ذلك وقال علي بن عيسى الاختيار اسارى بالالف لان عليه أكثر الائمة ولانه أدل على معنى
 الجمع اذ كان يقال بكثرة فيه وهو قليل في الواحد فهو شكاعى ولان الالف أهل الحجاز (المسئلة الثانية) تغدوهم
 وتغادوهم لغتان مشهورتان تغدوهم من القداء وهو العوض من النقي صيانة له يقال قداء فدية فتغادوهم
 من المغاداة (المسئلة الثالثة) جهور المفسرين قالوا المراد من قوله تغادوهم وصف لهم بما هو طاعة وهو
 التخليص من الاسرى يذل مال أو غيره ليعودوا الى كفرهم وذكروا بوجهين انه ضد ذلك والمراد انكم مع
 القتل والاخراج اذا وقع اسير في أيديكم لم ترضوا منه الا باخذ مال وان كان ذلك محرما عليكم ثم عنده
 تخدوونه من الاسرى قال أبو مسلم والمفسرون انما أفوا من جهة قوله تعالى أقتومنون ببعض الكتاب
 وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما انزل
 عليهم والمراد انه اذا كان في الكتاب الذي معكم نبأ محمد فجهدتوه فقد آتتم ببعض الكتاب وكفرت ببعض
 وكلا القولين يحتمل لفظ المغاداة لان البازل عن الاسير يوصف بانه قಾದاء والاخذ منه للتخلص بوصف
 أيضا بذلك الا ان الذي أجمع المفسرون عليه أقرب لان عود قوله أقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض
 الى ما تقدم ذكره في هذه الآية أولى من عوده الى أمور تقدم ذكرها بعد آيات (المسئلة الرابعة) قال بعضهم
 الذين اخرجوا والذين فودوا فريقتين واحدة وذلك أن قرينة النصير كانا أخوين كالاوس والخزرج فاقتروا
 فكانت النصير مع الخزرج وقرينة مع الاوس فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا اخرجوا بآرامهم
 واخرجوهم واذا أسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يغدوه فغيرتهم العرب وقالوا كيف نصتوا لهم
 ثم تغدوهم فيقولون أمرنا أن تغديهم وحررهم علينا فقاتلهم ولكن استحي ان تذل حلفاؤنا وقال آخرون ليس
 الذين اخرجوهم فودوا ولكنهم قوم آخرون فهاهم الله عليه أما قوله تعالى وهو محرم عليكم اخرجهم ففي
 قوله وهو وجهان (الاول) انه ضمير القصة والثاني كانه قبل والقصة محرم عليكم اخرجهم الثاني
 انه كناية عن الاخراج اعيد ذكره في تأكيد الالف فصل بينهم ما بكلام فوضعه على هذا رفع كانه قيل
 واخرجهم محرم عليكم ثم اعيد ذكر اخرجهم مينا للادول أما قوله أقتومنون ببعض الكتاب وتكفرون
 ببعض فقد اختلف العلماء فيه على وجهين (أحدهما) اخرجهم كفروا فودوهم ايمان وهو قول ابن
 عباس رضى الله عنهما وقسادة وابن جرير ولم يذمهم على القداء وانما ذمهم على المناقضة اذا أتوا بعض
 الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة ادخل في الذم لا يقال هب ان ذلك الاخراج معصية فلم سماها
 كفرا مع انه ثبت أن العاصي لا يكفر لا تقول لهم صرحوا أن ذلك الاخراج غير واجب مع أن صريح
 التوراة كان دالا على وجوبه (وثانيهما) المراد منه التنبيه على انهم في قسكهم بقبوة موسى عليه السلام
 مع التكذيب به مدعى الله عليه وسلم مع ان الحجة في أمرهما على هواي يجرى مجرى طريقة السلف
 منهم في أن يؤمنوا ببعض يكفروا ببعض والكل في المشاق سواء أما قوله تعالى الاخرى في الحياة الدنيا
 فاصل الخزي الذل والمقت يقال اخرأه الله اذا ماقته وأبعده وقيل أصله الاستخياء فاذا قبل اخرأه الله كانه
 قيل اوقعه موقعا يستحي منه وبالبطل فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخزي على وجوه (أحدها)
 قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية كانت ثابتة في شريعتهم بل ان
 جلنا الآية على الذين ككنا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم صرح هذا الوجه لان من جله الخزي الواقع
 بأهل الذمة أخذ الجزية منهم (وثانيها) اخراج بني النصير من ديارهم وقتل بني قريظة وسبي ذراريجهم وهذا
 انما يصح لو جلنا الآية على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وثالثها) وهو الاول أن المراد منه الذم
 العظيم والتحقيق البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتكثير في قوله خزي يدل على ان الذم

واقع في النهاية العظمى أما قوله ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب فعبه سؤال وهو ان عذاب الدهرية الذين يشكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود فكيف قال في حق اليهود يردون الى أشد العذاب (والجواب) المراد منه أنه أشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الأشد وان كان مطلقا الا ان المراد أشد من هذه الجهة أما قوله وما الله بغافل عما تعملون فعبه مستلثان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بن شاه الخطاب والباقر بن ياء الغيبة وجه الاول البناء على أول الكلام أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض. وجه الثاني البناء على آخر الكلام والاختيار الخطاب لان عليه الاكفر ولانه أدل على المعنى اتغليب الخطاب على الغيبة اذا اجتمعا (المسئلة الثانية) قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون تهديد شديد وزجر عظيم عن العصية وبشارة عظيمة على الطاعة لان الغفلة اذا كانت بمنزلة عليه سبحانه مع انه أقدر القادرين وصلت الحقوق لا محالة الى مستحقها. قوله تعالى (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون) اعلم أن الجمع بين تخصيص لذات الدنيا ولذات الآخرة بمنع غير ممكن والله سبحانه ممكن المكلف من تخصيص أي ما شاء وأراد فاذا اشتغل بتخصيص أحدهما فقد فوت الآخر على نفسه فجعل الله ما عرض اليهود عنه من الايمان بما في كتابهم وما حصل في أيديهم من الكفر ولذات الدنيا ~~بما~~ البيوع والشراء وذلك من الله تعالى في نهاية المذم لهم لان المغبون في البيوع والشراء في الدنيا مذكوم حتى يوصف بأنه تغير في عقله فبان يذم مشتري متاع الدنيا بالآخرة أولى أما قوله تعالى فلا يخفف عنهم العذاب فعبه مستلثان (المسئلة الاولى) في دخول الفاء في قوله فلا يخفف قولان (أحدهما) المعطف على اشترى والاقول الآخر بمعنى جواب الامر ~~كقولك~~ أولئك الضلال اتعبه فلا خير فيهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى الاضمار (المسئلة الثانية) بعضهم حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خفف وحله آخرون على شدته لانه لا يدوم والاولى أن يقال ان العذاب قد يخفف بالانقطاع وقد يخفف بالقله في كل وقت أو في بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بأنه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرنا أما قوله تعالى ولا هم ينصرون فعبه وجهان الاكثرون حالوه على نفي النصرة في الآخرة يعني أن أحد الايدفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينصرون على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفي النصرة في الدنيا والاول أولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالآخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فيصير كالحدود التي تقام على المقتصر ولان الكفار قد يصيرون غائبين للمؤمنين في بعض الاوقات. قوله تعالى (وقد أنبأ موسى الكتاب وقفيننا من بعده بالرسول وآتينا عيسى بن مريم الكتاب وأيدناه بروح القدس افلكم جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففرقا ~~بما~~ ففرقا تقتلون) اعلم أن هذا نوع آخر من النعم التي افاضها الله عليهم ثم انهم قابلوه بالكفر والافعال القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخافون أمر الله تعالى في قتل أنفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنيع اشترى الدنيا بالآخرة زاد في تبكيتهم بما ذكره في هذه الآية أما الكتاب فهو التوراة آناه الله اياها جلة واحدة روى عن ابن عباس أن التوراة لما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل آية منها ملكا فلم يطقوا حملها فبعث الله لكل حرف منها ملكا فلم يطقوا حملها فنفخها الله على موسى فحملها وأما قوله تعالى وقفيننا من بعده بالرسول فعبه مستلثان (المسئلة الاولى) قفيننا أنعمنا مأخوذ من الشيء يأتي في قضاء الشيء أي بعده فهو ذنبه من الذنب ونظيره قوله ثم أرسلنا رسلا نترى (المسئلة الثانية) روى أن بعد موسى عليه السلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتوارى ويظهر بعضهم في أثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه السلام فانه صلوات الله عليه جاء بنبرية مجددة واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى وقفيننا من بعده بالرسول فانه يقتضى انهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فاما قال القاضي ان الرسول الثاني لا يجوز أن يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدي الا تلك الشريعة بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع ان تلك الشريعة

مخضوطة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأولى لأن الرسول إذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهته إلا ما كان قد علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل فكيف لا يجوز أن يبعث تعالى رسولا لا شرعية معه أصلا تبين العقليات لهذه العلة فكذا القول في مسألتنا ثبت أنه لا بد في الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام أن يكونوا قد أتوا بشرعية جديدة إن كانت الأولى مخضوطة أو محمية لبعض ما اندرس من الشريعة الأولى (والجواب) لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعثه هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السالفة على الأمة أو نوع آخر من الاطاف لا يعلمها إلا الله وبالجملة فالقاضي ما أتى في هذه الدلالة الإباحة الدعوى فلم قال أنه لا يجوز بعث هؤلاء الرسل إلا بشرعية جديدة أو لأحياء شريعة اندرست وهل النزاع وقع إلا في هذا (المسئلة الثالثة) هؤلاء الرسل هم يوشع وإسموئيل وشعرون وداود وسليمان وشعيا وارياء وعزير وحزقيال والياس واليسع ويونس وزكرياء ويحيى وغيرهم أما قوله تعالى وآتينا عيسى بن مريم البينات ففيه مسائل (المسئلة الأولى) السبب في أن الله تعالى أجل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لأن من قبله من الرسل جاؤا بشرعية موسى فكأنوا متبعية له وليس كذلك عيسى لأن شرعه نسخ أكثر شرع موسى عليه السلام (المسئلة الثانية) قبل عيسى بالسريرية إشوع ومريم بمعنى الخادم وقبل مريم بالعبرانية من النساء كزبر من الرجال وبه فسر قول رؤبة قلت لزبر لم تصل مريم (المسئلة الثالثة) في البينات وجوه (أحدها) المعجزات من أحياء الموتى ونحوها عن ابن عباس (وثانيها) أنها الأنجيل (وثالثها) وهو الأقوى أن الكل يدخل فيه لأن المجتزين صحة نبوته كما أن الأنجيل بين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى أما قوله تعالى وأيدناه بروح القدس ففيه مسائل (المسئلة الأولى) قرئ وأيدناه قرأ ابن كثير القدس بالتخفيف والباقيون بالتثقل وهما لغتان مثل رعب ورعب (المسئلة الثانية) اختلفوا في الروح على وجوه (أحدها) أنه جبريل عليه السلام وأنما سمي بذلك لوجوه (الأقل) أن المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل بذلك تشريفا له ويأينا للعلوم تبتنه عند الله تعالى (الثاني) سمي جبريل عليه السلام بذلك لأنه يحيي به الدين كما يحيي البدن بالروح فإنه هو المتولى لانزال الوحي إلى الأنبياء والمكلفون بذلك يحيون في دينهم (الثالث) أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل (الرابع) سمي جبريل عليه السلام روحا لأنه ما صنعت أصلا بالفقول وأرحام الأتومات (وثانيها) المراد بروح القدس الأنجيل كما قال في القرآن روحا من أمرنا وسمى به لأن الدين يحيي به ومصالح الدنيا تنتظم لأجله (وثالثها) أنه الاسم الذي كان يحيي به عيسى عليه السلام الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبيل (ورابعها) أنه الروح الذي فتح فيه والقدس هو الله تعالى قدس روح عيسى عليه السلام إلى نفسه تعظيما له وتشريفا كما يقال يفت الله وناقة الله عن الربيع وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيي به الإنسان واعلم أن إطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الأنجيل وعلى الاسم الأعظم مجاز لأن الروح هو الريح المتردد في مخارج الإنسان ومنافذه ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك إلا أنه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث أن الروح كما أنه سبب حياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب حياة القلوب بالعلوم والأنجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الأعظم سبب لأن يتوصل به إلى تحصیل الأغراض إلا أن المشابهة بين معنى الروح وبين جبريل أتم لوجوه (أحدها) لأن جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة أتم فكان إطلاق اسم الروح على جبريل أولى (وثانيها) أن هذه التسمية فيه أظهر منها فيما عداه (وثالثها) أن قوله تعالى وأيدناه بروح القدس يعني قويناه والمراد من هذه التقوية الأمانة وأسناد الأمانة إلى جبريل عليه السلام حقيقة وأسنادها إلى الأنجيل والاسم الأعظم مجاز فكان ذلك أولى (ورابعها) وهو أن اختصاص عيسى بجبريل عليه السلام من أكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك لأنه هو الذي بشر مريم بولادتها وأما ولد عيسى عليه السلام من نعمة جبريل عليه السلام وهو الذي رباه في جميع الأحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد

الى السماء أما قوله تعالى **فكذبوا** كما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم فنهية الدم لهم لان اليه ودمن
بني اسرائيل كانوا اذا أتاهم رسول بخلاف ما يهوىون كذبوه وان تبا لهم قتله وتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم
الرفعة في الدنيا وطلبهم لذاتهم والترفوس على عانتهم وأخذوا والهم بغير حق وكانت الرسل تمل عليهم ذلك
فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوامهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالحرىف وسوء التأويل ومنهم
كان من يستكبر على الانبياء استكبارا بليس على آدم أما قوله تعالى **فكذبتم** وفر يقانقتا لكون فلما قيل
أن يقول هلا قيل وفر يقانقتا وجوابه من وجهين (أحدهما) أن يراد الخال الماضية لان الامر فطبيع
فاريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب (الثاني) أن يراد فر يقانقتا قتلونهم بعد لانكم حاولتم قتل
محمد صلى الله عليه وسلم لولا اني احصيه منكم ولذلك صغر غره وسميته له الشاة وقال عليه السلام عند موته
ماراث أكلة خمه تعادني فهذا وان انقطاع البهري والله أعلم • قوله تعالى **(وهذا قلبنا غلب)**
اعلم الله بدمهم فبذلك ما يؤمنون) أما الغلف فقبه ثلاثة أوجه (أحدها) انه جمع اغلف ولا غلف
هو ما في غلاف أى قلبنا غشاة باغطية مانعة من وصول أثر دعوتك اليها (وثانيها) روى الاصم
عن بعضهم ان قلوبهم غلف بالعلم وعلوه بالحكمة فلا حاجة معهم الى شرع محمد عليه السلام
(وثالثها) غلف أى كالأغلاف الخالي لاشئ فيه مما يدل على صحة قولك أما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه
الاول ثم قالوا هذه الآية تدل على انه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا **ك**
ولاسد على ما يقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول فيمكن
لا يكذبهم الله بقوله بل انهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق الحق المعذور قالوا
وهذا يدل على ان معنى قوله انما جعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه وفي اذانهم وقرا وقوله انما جعلنا في
اعناقهم اغلالا وقوله وجعلنا من بين أيديهم سدا ليس المراد كونهم مغضوبين من الايمان بل المراد ما منع
الاطراف وتشييع حالهم في اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر قالوا وتغير ذم الله تعالى اليهود على
هذه المقالة ذمته تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى وقالوا قلبنا في اكنة مما تدعونا اليه
وفي اذاننا وقروا من بيننا وبينك حجاب ولو كان الامر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك
ولو كانوا صادقين لما ذمهم بل **ك** كان الذي يكلمهم عنهم اظهرا لدمهم ومسقطا لومهم واعلم اما ينيان
في تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلمان المراد منه ذلك الوجه **ك**
لمقت ان الآية تدل على ان ذلك القول مذموم أما قوله تعالى بل انهم الله بكفرهم فقبه أجوبة (أحدها)
هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم أما لم قلتم بأنه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فله تعالى حكى عنهم
قولا ثم بين ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم (وثانيها) المراد من قوله وقالوا قلبنا غلف انهم ذكروا
ذلك على سبيل الاستهزاء بمعنى الانكار يعني ايست قلبنا في أغلاف ولا في أعطية بل قوية وخواطرنا نبيرة
ثم انابهم الخواطر والافهام تأملنا في ذلك يا محمد فلم نجد منها شيئا قويا فلما ذكروا هذا التلص الكاذب
لاجرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول (وثالثها) لعل قلوبهم ما كانت في الاغطية بل كانوا
عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما قال تعالى يدرفونه كما يعرفون أبناءهم الا أنهم أنكروا
ذلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم غلف وغير واقعة على ذلك فيمكن كفرهم كفرا العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك
الكفر أما قوله تعالى فقل لا ما يؤمنون فقبه مسثلان (المسئلة الاولى) في تفسيره ثلاثة أوجه (أحدها) ان
القليل صفة المؤمن أى لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وأبي مسلم (وثانيها) انه صفة الايمان أى
لا يؤمنون الا بقليل مما كفوا به لانهم كانوا يؤمنون بالله الا انهم كانوا يكفرون بالرسول (وثالثها) معناه
لا يؤمنون أصلا قليلا ولا كثيرا كما يقال قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة قال الكسائي تقول العرب مرونا
بارض قليلا ما تنبت يريدون لا تنبت شيئا والوجه الاول أولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا
يؤمنون الا قليلا ولان الجملة الاولى اذا كان المصرح فيها ذكر القوم فيجب أن يتناول الاستثناء بعض هؤلاء

القوم (المسئلة الثانية) في اتصاف قلة لا وجوه (أحدها) فايما فاقبلا ما يؤمنون وما من يده وهو
 ايمانهم ببعض الكتاب (وثانيها) اتصوب ينزع المناقض أى بقليل يؤمنون (وثالثها) فصاروا قلة لا
 ما يؤمنون • قوله تعالى (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتخون
 على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفتوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين) اعلم ان هذا نوع
 من قبائح أعمال اليهود أما قوله تعالى كذب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القرآن لان قوله
 تعالى مصدق لما معهم يدل على ان هذا الكتاب غير ما معهم وما ذاك الا القرآن أما قوله تعالى مصدق
 لما معهم ففيه مشلتان (المسئلة الاولى) لا شبهة في ان القرآن مصدق لما معهم في أمر يتعلق بتكليفهم
 بتدقيق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة والملائق بذلك هو كونه موافقا لما معهم في دلالة نبوته اذ قد
 عرفوا انه ليس بموافق لما معهم في سائر الشرائع وعرفنا انه لم يرد ما وافقه في باب أدلة القرآن لان جميع
 كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت ان المراد موافقة كتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من
 العلامات والتعوت والصفات (المسئلة الثانية) قرئ مصدق على الحال فان قيل كيف جاز نصبها عن
 النكرة قلنا اذا وصفت النكرة تخصصت فصح اتصاف الحال عنها وقد وصف كتاب بقوله من عند الله
 (المسئلة الثالثة) في جواب ما ثلاثة أوجه (أحدها) انه محذوف كقوله تعالى ولو ان قرأتنا سيرت به
 الجبال فان جوابه محذوف وهو لكان هذا القرآن عن الاخفس والزجاج (وثانيها) انه على التكرير
 اطول الكلام والجواب كفروا به كقوله تعالى أبعدمكم انكم الى قوله تعالى انكم مخرجون عن المبرد
 (وثانيها) أن تكون الفاء جوابا للما الاولى وكفروا به جوابا لما الثانية وهو كقوله فاما يا بنيكم في هدى
 فن تبع هداى فلا خوف عليهم الآية عن الفراء أما قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتخون على الذين
 كفروا ففي سبب النزول وجوه (أحدها) ان اليهود من قبل مبعث محمد ونزول القرآن كانوا يستفتخون أى
 يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبى الامى (وثانيها) كانوا يقولون لمناصفهم
 عند القتال هذا حتى قد ظلم زمانه بنصرنا عليكم عن ابن عباس (وثالثها) كانوا يسألون العرب عن مولده
 ويصفونه بأنه نبي من صفته كذا وكذا وينقصون عنه على الذين كفروا أى على مشركى العرب عن أبى مسلم
 (ورابعها) نزلت في بنى قريظة والنضير كانوا يستفتخون على الاوس والخزرج برسول الله قبل المبعث
 عن ابن عباس وقتادة والسدى (وخامسها) نزلت في أحبار اليهود كانوا اذا قرؤوا وكروا محمد فى التوراة
 وانه مبعوث وانه من العرب سألوا مشركى العرب عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيه من يوافق حاله
 حال هذا المبعوث أما قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفتوا كفروا به فقيه مسائل (المسئلة الاولى) تدل الآية على
 انهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال وهو ان التوراة قتلت فلا متواترا فاما ان يقال انه حصل فيه ما نعت محمد
 صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل أعني بيان ان الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية
 سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلانى أو لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان
 القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على أهل التواتر
 اطباقةهم على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة في التوراة
 كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا فكيف قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفتوا كفروا به والجواب ان
 الوصف المذكور في التوراة كان وصفا اجاليا وان محمد صلى الله عليه وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك
 الاوصاف بل بظهور المعجزات صارت تلك الاوصاف كما ذكره فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار (المسئلة
 الثانية) يحتمل أن يقال كفروا به لوجوه (أحدها) انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بنى اسرائيل
 لكثرة من جاء من الانبياء من بنى اسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى
 محمدا من العرب من نسل اسمعيل صلوات الله عليه عظم ذلك عليهم فأظهروا له الكذب وخالفوا طريقتهم
 الاول (وثانيها) اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال رياستهم وأموالهم فأبوا وأصرروا على الانكار

(وثالثها) اهلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به (المسئلة الثالثة) انه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على أن الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط أما قوله تعالى فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد من خيرات الآخرة لان المبعدين من خيرات الدنيا لا يكون ملعونا فان قيل أليس انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة وقولوا للناس حسنا وقال ولا نسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا العام قدي تطرق اليه التخصيص على اننا فيما قبل ان لعن من يستحق لعن من القول الحسن والله أعلم * قوله تعالى (تسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا

أن ينزل الله من فضله على من يشاء عبادا فباؤ بغصب على عصب ولكافرين عذاب مهين) اعلم ان البحث عن حقيقة تسما لا يحصل الا في مسائل (المسئلة الاولى) أصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاوّل وكسر الثاني كقولنا علم الآن ما كان ثابته حرف حلق وهو كسور ويجوز فيه أربع لغات (الاول) على الاصل أعني بفتح الاوّل وكسر الثاني (والثاني) اتباع الاوّل للثاني وهو أن يكون بكسر النون والعين وكذا يقال نخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم جوزوه ههنا لكون الحرف الحلقى مستتبعاً لما يجاوره (الثالث) اسكان الحرف الحلقى المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم وبئس بفتح الاوّل واسكان الثاني كما يقال نخذ بفتح الفاء واسكان الخاء (الرابع) أن يسكن الحرف الحلقى وتنقل كسره الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال نخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغيير لا خير وان كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين الكاهنتين الا انهم جعلوه لازماً لهما لخروجهما عما وضعت له الأفعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي وصيرورتهما كلتي مدح وذم ويراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم في اللفظ على التغيير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يدكرونه على الاصل الا في ضرورة الشعر كما أنشد المبرد

فقداء لبي في قيس على * ما أصاب الناس من شر وضر

ما أقلت قدماي انهم * نعم الساعون في الامر المبر

(المسئلة الثانية) انهم افعالان من نعم بنعم وبئس وبئس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيهما فيقال نعمت وبئت والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحجج بقول حسان بن ثابت

السنان بنعم الجار بؤافيته * من الناس ذمال كثير ومعدما

وبما روى ان اعرابيا بشر بولودة فقيل له نعم المولود مولودتك فقال والله ما هي بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بأن ذلك بطريق الحكاية (المسئلة الثالثة) اعلم ان نعم وبئس أصلان للصلاح والرداءة ويكون فاعلهما اسماء يستغرق الجنس اتماما مظهرا واما ضميرا والمظهر على وجهين (الاول) نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون الرجل وانما تنقص الرجل على الاطلاق (والثاني) نحو قولك نعم غلام الرجل زيد أما قوله

فتم صاحب قوم لاسلاح لهم * وصاحب الركب عثمان بن عفانا

فنادر وقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد يدل على المقصود اذا المراد واحد فاذا أتى في الركب بالالف واللام فكانه قد أتى به في القوم وأما المضر فكذا قولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاوّل لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلان نصب على التمييز مثله في قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون الانكرة الا ترى ان أحدا لا يقول عشرون درهم ولو أدخلوا الف واللام على هذا فلو انعم الرجل بالنصب لكان نقضا للفرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا وقالوا انعم الرجل وكفوا أنفسهم مؤنة الاضمار وانما أضمروا الفاعل قصد الاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه (المسئلة الرابعة) اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين (أحدهما) أن يكون مبتدأ مؤخرًا كانه قيل زيد نعم الرجل أخرت زيدا والنية به التقديم كما نقول صرت به المسكين تريد المسكين صرت به فانما الرابع الى

الميتة اثار الرجل لما كان شاماً بما تنظم فيه الجففس كان زيد داخل تحتها فصارت بمنزلة الذكر الذي يعود اليه (والوجه
 الآخر) أن يكون زيد في قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي
 أتى عليه فقيل زيداي هوزيد (المسئلة الخامسة) المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور
 بعد نعم وبئس كزيد من الرجال واذا كان كذلك كان المضاف الى القوم في قوله تعالى ساء مثلاً القوم الذين
 كذبوا بآياتنا مجذوقاً وقد يره ساء مثلاً مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا واذا قد تلخصنا هذه المسائل فانرجع الى
 التفسير أما قوله تعالى بشيء ما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا فيه مسائلان (المسئلة الاولى) ما ذكره
 منصوبة مقسمة لفاعل بئس يعني بشيء شيئاً اشتروا به أنفسهم والمخصوص بالذم أن يكفروا (المسئلة
 الثانية) في الشراء ههنا قولان (أحدهما) انه يعني البيعة وبأنه تعالى لما مكى المكلف من الايمان
 الذي يفرض به الى الجنة والكفر الذي يؤدي به الى النار صار اختياره لاهد هما الى الآخر بمنزلة اختيار
 تلك الساعة على سلطة فاذا اختار الايمان الذي فيه فوزه ونجاة قيل نعم ما اشترى وما كان الغرض بالبيع
 والشراء هو ابدال ملك بملك صلح أن يوصف كل واحد منهما بأنه بائع ومشتري لوقوع هذا المعنى من كل
 واحد منهما فصح تأويل قوله تعالى بشيء ما اشتروا به أنفسهم بأن المراد باعوا أنفسهم بكفرهم لان الذي
 حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر صاروا بآياتهم أنفسهم بذلك (الوجه الثاني) وهو ما سمع
 عندي ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتي بأعمال يظن انه يتخلص من العقاب فانه
 قد اشترى نفسه بثلث الاعمال فهو لا الهود لما اعتقد واقياً أنوابه انها تحمله من العقاب ونوصلهم الى
 الثواب فقد ظنوا انهم قد اشتروا أنفسهم بها فذمهم الله تعالى وقال بشيء ما اشتروا به أنفسهم وهذا
 الوجه أقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به أنفسهم بقوله تعالى أن يكفروا
 بما أنزل الله ولا شبهة ان المراد بذلك كفرهم. بالقرآن لان الخطاب في اليهود وكاوا وخمين بفكره
 ثم بين الوجه الذي لاجله اختاروا هذا الكفر بما أنزل الله فقال بغياً وأشار بذلك الى غرضهم بالكفر
 كما يقال يعادى فلان فلا ناسد اتينهم بذلك على غرضه ولولا هذا القول لبحرنا أن يكفروا وجهلاً لا بغياً
 واعلم ان هذه الآية تدل على ان الحسد حرام ولما كان البغى قد يكون لوجوه شتى ير تعالى غرضهم
 من هذا البغى بقوله أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والتمسك لالتحاق الاجام حكيماً من انهم ظنوا
 ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتفزة يحصل في قومهم فلما وجدوه في العرب حادهم ذلك على البغى
 والحسد أما قوله تعالى فبواغضب على غضب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في تفسير الغضب
 وجوه (أحدها) انه لا بد من اثبات بين الغضبين أحدهما ما تقدم وهو كذبه عيسى عليه
 السلام وما أنزل عليه والآخر كذبه محمد عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه فصارت ذلك دخولا
 في غضب بعد غضب ومضط بعد مضط من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا في سبب بعد سبب وهو قول الحسن
 والشعبي وعكرمة وأبي العالية وقتادة (الثاني) ليس المراد اثبات غضبين فقط بل المراد اثبات أنواع
 من الغضب مترادفة لاجل أنه مترادفة صدرت عنهم فحقوقهم عزيزا ان الله يد الله مغلولاً ان الله فقير وضع
 أغنيا وغير ذلك من أنواع كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير (الثالث) ان المراد به تأكيد الغضب
 وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان كان واحداً الا انه عظيم وهو قول أبي مسلم (الرابع) الاول بعبادتهم
 الجهل والناسي بكنائهم صفة محمد وبعدهم نيوتنه عن السدى (المسئلة الثانية) الغضب عبارة عن التعجب
 الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غلبان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه وفلك محال في حق الله فهو
 محمول على ارادته ان عساه الاضرار به من جهة الاذن والامر بذلك (المسئلة الثانية) انه يصح
 وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كخصته في العذاب فلا يكون غضبه على
 من كفر بمضلة واحدة كغضبه على من كفر بمضال كثيرة أما قوله تعالى ولا تكافرين عذاب مهين ففيه
 مسائل (المسئلة الاولى) قوله ولا تكافرين عذاب مهين له مزية على قوله ولهم عذاب مهين لان العبارة

الاولى يدخل فيها أولئك الكفار وغيرهم والعسيرة الشانية لا يدخل فيها الا هم (المسئلة الثانية)
العذاب في الحقيقة لا يكون مهيئاً لان معنى ذلك انه أهان غيره وذلك مما لا يتأتى الا فيما يعقل فاقلة تعالى
هو المهيئ للعذاب بالعباد لا بالالهة لان الهاته لما حصلت مع العذاب جاز أن يجعل ذلك من وصفه
فان قيل العذاب لا يكون الا مع الهاته فما الفائدة في هذا الوصف قلنا كون العذاب مقروناً بالالهاته
أمر لا بد فيه من الدليل فاقلة تعالى ذكر ذلك ان يكون دليلاً عليه (المسئلة الثالثة) قال قوم قوله
تعالى وللشكافرين عذاب مهين يدل على انه لا عذاب الا للشكافرين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية
فريقان (أحدهما) انهم اخرج قالوا ثبت بسائر الآيات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية انه لا يعذب
الا الكافر فيلزم أن يقال الفاسق ككافر وثانهم ما المرجحة قالوا ثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر
وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بأنه لا يعذب وفساد هذين القولين لا يخفى * قوله تعالى

(واذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا أنؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقاً
لما معهم قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) اعلم ان هذا النوع أيضاً من قبائح أفعالهم واذا
قيل لهم يعني به اليهود آمنوا بما أنزل الله أى بكل ما أنزل الله والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على ان
القطعة ما بعنى الذى تنهيد العموم قالوا لان الله تعالى أمرهم بأن يؤمنوا بما أنزل الله فلما آمنوا ببعض دون
البعض ذمهم على ذلك ولولا ان القطعة ما تنهيد العموم والا ما حسن هذا الذم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما
أمروا بذلك قالوا أنؤمن بما أنزل علينا يعنى بالتوراة وكتب سائر الانبياء الذين أنوا بتقرير شرع موسى عليه
السلام ثم أخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقرآن وأورد هذه الحكاية عنهم على
سبيل الذم لهم وذلك انه لا يجوز أن يقال لهم آمنوا بما أنزل الله الا وهم طريق الى أن يعرفوا كونه منزلاً
من عند الله والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه منزلاً من عند الله وجب الايمان به
فثبت ان الايمان ببعض ما أنزل الله دون البعض تناقض أما قوله تعالى وهو الحق مصدقاً لما معهم فهو
كالاشارة الى ما يدل على وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبيان من وجهين (الاول) ما دل
عليه قوله تعالى وهو الحق انه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التى ظهرت عليه ثم انه عليه
الصلاة والسلام أخبر ان هذا القرآن منزل من عند الله تعالى وانه أمر المكلفين بالايمان به كان الايمان به
واجباً لا محالة وعند هذا يظهر ان الايمان ببعض الانبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الانبياء وبعض
الكتب محال (الثاني) ما دل عليه قوله مصدقاً لما معهم وتقريره من وجهين (الاول) ان محمد أصوات
الله عليه لم يعلم علماً ولا استفاداً من استاذ فلما أتى بالحكايات والقصاص وافقة لما في التوراة من غير
تفاوت أصلاً علمنا انه عليه الصلاة والسلام انما استفادها من الوحي والتنزيل (الثاني) ان القرآن يدل
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما أخبر الله تعالى عنه انه مصدق للتوراة وجب استكمال التوراة على
الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقاً للتوراة بل مكذباً لها واذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد
عليه الصلاة والسلام وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان
بالقرآن ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام أما قوله تعالى فلم تقتلون أنبياء الله من قبل فقيه مسائل (المسئلة
الاولى) انه سبحانه وتعالى بين من جهة أخرى ان دعواهم بكفرهم ومثني بالتوراة متناقضة من وجوه
أخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق ودلت على ان من كان صادقاً في ادعاء النبوة فان
قتله كفر واذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام كفر فلم سعيهم في ذلك ان
صدقهم في ادعائهم كونهم مؤمنين بالتوراة (المسئلة الثانية) هذه الآية دالة على ان الجهاد في الدين من
حرف الانبياء عليهم الصلاة والسلام وان ايراد المناقضة على الخصم جائز (المسئلة الثالثة) قوله فلم تقتلون
وان كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه (أحدها) ان الانبياء في ذلك
الزمان ما كانوا موجودين (وثانيها) انهم ما أقدموا على ذلك (وثالثها) انه لا يتأتى فيه من قبل فاقلة

المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دلالة عليه فان قيل قوله آمنوا خطاب لهؤلاء الموجودين ولم يقتلوا
 حكاية فعل اسلافهم فكيف وجه الجمع بينهم قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم من الايمان بما آمنتم
 كما خرج اسلافكم يقتل بعض الانبياء عن الايمان بالسابقين (المسئلة الرابعة) يقال **كيف** جاز قوله
 لم يقتلوا من قبل ولا يجوز ان يقال انا اضربك امس والجواب فيه قولان (أحدهما) ان ذلك جاز
 فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله ويحك لم تكذب كالك قلت لم يكن هذا
 من شأنك قال الله تعالى واتبعوا ما تتلو الشياطين ولم يقل ما تلت لانه اراد من شأنها التلاوة (والثاني)
 كانه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتوراة والله أعلم • قوله تعالى (ولقد جاءكم
 موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون) اعلم ان تنزيل هذه الآية بغنى عن تفسيرها
 والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد
 والتكذيب ومناهم بسلفهم في قتلهم الانبياء الذي يناسب التكذيب اهتم بل يزيد عليه اعاد ذكر موسى عليه
 السلام وما جاء به من البينات وانهم مع وضوح ذلك اجازوا ان يتخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابرات
 على الدعاء الى ربه والتسليم بدينه وشريعته فكذلك القول في حالي معكم وان بالغتم في التكذيب والانكار •
 قوله تعالى (واذا اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا
 واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بسمايأمركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين) اعلم ان في الاعداد وجوها
 (أحدها) ان التكرار في هذا ومثاله للتاكيد واجاب المجلة على الخصم على عادة العرب (وثانيها) انه انما
 ذكر ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على نهاية لجاحهم أما قوله تعالى قالوا سمعنا وعصينا
 ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان اخلال الجبل لاشك انه من أعظم المخوفات ومع ذلك فقد أصروا
 على كفرهم وصروا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على أن التخويف وان عظم لا يوجب الاتقياد
 (المسئلة الثانية) الا كثرون من المفسرين اعترفوا بأنهم قالوا هذا القول قال أبو مسلم وجاز أن يكون
 المعنى سمعوا فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوا ما لي أن يقول له **مكن** فيكون
 وكقوله قالنا آتينا طائعين والاول أولى لان صرف الكلام عن ظاهره بسير الدليل لا يجوز أما قوله تعالى
 واشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) واشربوا في قلوبهم حب العجل وفي وجه هذه
 الاستعارة وجهان (الاول) معناه تداخلهم حبه والحرس على عبادته كما يداخل الصبيغ الثوب
 وقوله في قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما يأكلون في بطونهم نارا (الثاني) كان الشرب مادة لحياسة
 ما يخرج به الارض فكذلك تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال (المسئلة الثانية) قوله
 واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعهم انه لا يقدر عليه سوى الله اجابت المعتزلة عنه من
 وجهين (الاول) ما اراد الله ان غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم والفهم بعبادته اشربوا قلوبهم
 حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان محب بنفسه (الثاني) ان المراد من اشرب اي زينه عندهم
 ودعاهم اليه كالسامري وابليس وشياطين الانس والجن اجاب الاصحاب عن الوجهين بان كلا الوجهين
 صرف للفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الدليل منفصل ولما آتينا الدلائل العقلية القطعية على ان
 محدث كل الاشياء هو الله لم يكن بحاجة الى ترك هذا الظاهر أما قوله تعالى بكفرهم فالمراد باعته قادم
 التشبيه على الله وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه وتعالى أما قوله قل بسمايأمركم به ايمانكم ففيه مسئلتان
 (المسئلة الاولى) المراد بسمايأمركم به ايمانكم بالتوراة لانه ليس في التوراة عبادة العجل واطافة الامر
 الى ايمانهم تمكم كما قال في قصة شعيب اصلواتك تأمرك وكذلك اضافة الايمان اليهم (المسئلة الثانية)
 الايمان عرض ولا يصح منه الامر والنهي لكن الداعي الى الفعل قد يشبه بالامر كقوله تعالى ان الصلاة
 تنهى عن الفحشاء والمنكر أما قوله تعالى ان كنتم مؤمنين فالمراد التشكيك في ايمانهم والقدر في صحة دعواهم
 • قوله تعالى (قل ان **دعواتكم** لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس ففتنوا الموت

ان كنتم صادقين ولئن يتنوه أبا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين اعلم ان هذا نوع آخر من قبائحهم
 وهو ادعائهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه (أحدها) انه لا يجوز ان
 يقال على طريق الاستدلال على انحصار ان كان كذا وكذا فافعل كذا الا والاول مذهب ليصح الزام
 الثاني عليه (وثانيها) ما حكى الله عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى وفي
 قوله نحن أبناء الله وأحباؤه وفي قوله وقالوا لن نخشع للنار الا أياما معدودة (وثالثها) اعتقادهم في أنفسهم
 انهم هم المحقون لان النسخ غير جائز في شرعهم وان سائر الفرق مبطلون (ورابعها) اعتقادهم ان انقسامهم
 الى أكابر الانبياء عليهم السلام أعنى يعقوب واصحاق وابراهيم يخصهم من عقاب الله تعالى وبوصلهم الى
 نوابه ثم انهم لهذه الاشياء عظموا شأن أنفسهم فكانوا يفتخرون على العرب ورماعه لوله كالحجة في أن النبي
 المنتظر المبشر به في التوراة منهم لامن العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلى
 الله عليه وسلم ثم ان الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة
 من دون الناس فتمنوا الموت ويان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى نعم الآخرة ثم ان
 نعم الدنيا على قلتها كانت منقصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعة معهم بالجدال والقتال
 ومن كان في النعم القليلة المنقصة ثم ان يتقن انه بعد الموت لا بد وأن ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه لا بد
 وأن يكون راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب
 وجب أن يكون مطلوباً فوجب أن يكون هذا الانسان راضياً بالموت متمنيا له فثبت ان الدار الآخرة لو كانت
 لهم خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ثم ان الله تعالى أخبر انهم ما تمنوا الموت بل ان يتنوه أبداً وحشيد يلزم قطعاً
 بطلان ادعائهم في قولهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس فان قيل لانهم لو كانت لهم الدار
 الآخرة خالصة لوجب أن يتمنوا الموت قوله لان نعيم الآخرة مطلوب ولا سبيل اليه الا بالموت والذي يتوقف
 عليه المطلوب لا بد وأن يكون مطلوباً قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز أن يكون مطلوباً نظراً الى كونه
 وسيلة الى ذلك المطلوب الا انه يكون مكروهاً نظراً الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالآلام العظيمة وما كانوا
 يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت (السؤال الثاني) انه كان لهم أن يقبلوا هذا السؤال على محمد صلى الله
 عليه وسلم فيقولوا انك تدعي ان الدار الآخرة خالصة لك ولا تمك دون من ينازحك في الامر فان كان الامر
 كذلك فارض بأن تقتل وتقتل أمتك فانما ترى أمتك في الضرر الشديد والبلاء العظيم بسبب
 الجدال والقتال وبعد الموت فانكم تتخلصون الى نعيم الجنة فوجب أن ترضوا بقتلكم (السؤال الثالث)
 لعلمهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبر فاما صاحب
 الكبرية فانه يقي محمد في النار أبداً لانهم كانوا وعيديه أولانهم جوزوا في صاحب الكبرية أن يصير معذبا
 فلاجل هذا ما تمنوا الموت وليس لاحد أن يدفع هذا السؤال بأن مذهبهم انه لا نعيم في النار الا أياما
 معدودة لان كل يوم من أيام القيامة كالف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب
 العدد لكن طويلاً بحسب المدة فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب هذا الخوف (السؤال الرابع) انه عليه
 الصلاة والسلام نهى عن تمنى الموت فقال لا يتم أحدكم الموت لضر تنزل به ولكن ليقل اللهم احيني ان كانت
 الحياة خيراً لي ووفقي ان كانت الوفاة خيراً لي وأيضاً قال الله تعالى في كتابه يستجلب بها الذين لا يؤمنون
 بها والذين آمنوا مشفقون منها فكيف يجوز أن يتمي عن الاستجبال ثم انه يفتدى القوم بذلك (السؤال
 الخامس) ان لفظ التمني مشترك بين التمني الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى
 وهو قول القائل ليتني مت فلان يهود أن يقولوا انك طلبت منا التقى والتقى لفظ مشترك فان ذكرناه باللسان فله
 أن يقول ما أردت به هذا اللفظ وانما أردت به المعنى الذي في القلب وان فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله
 أن يقول كذبتم ما أتيتكم بذلك في قلوبكم ولما علم اليهود انه أتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لاجرم
 لم يلتفتوا اليه (السؤال السادس) هب ان الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت فلم قلتم

انهم ماتوا الموت والاستدلال بقوله تعالى وان يتنوه ابدأ ضعيف لان الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت
كون القرآن حقا والتزاع ليس الا فيه (الجواب) قوله كون الموت متضمنا للام لا يكون كالصارف عن تنبيه
قلنا كما أن الالم الحاصل عند الحماة لا يصرف عن الحماة لالهم الحاصل بأن المنفعة الحاصلة بسبب الحماة
عظيمة وجب أن يكون الامر ههنا كذلك قوله ثانيا انهم لو قبلوا هذا الكلام على محمد لزمه أن يرضى بالقتل
قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم أن محمد ~~كان~~ يقول اني بعثت لتبليغ الشرائع الى أهل التواتر
وهذا المقصود لم يحصل بعد فلاجل هذا لا أرضى بالقتل وأما انتم فليسستم كذلك فظاهر الفرق قوله ثالثا
كانوا خائفين من عقاب الكفار قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج نواها
بالعقاب قوله رابعا نهي عن تمس الموت قلنا هذا النهي طريقة الشرع فيجوز أن يختلف الحال فيه بحسب
اختلاف الاوقات روى ان عليا رضى الله عنه كان يطوف بين الصفيين في غلالة فقال له ابنه الحسن رضى
الله عنه ما هذا يرى المحاربين فقال يا بني لا يبالي أبوك أعل الموت سقط أم عليه يسقط الموت وقال عمار
رضي الله عنه بصقين الآن الا في الاحبة * محمد وحزبه * وقد ظهر عن الانبياء في كثير من الاوقات تمس
الموت على ان هذا النهي محتسب بسبب مخصوص فانه عليه الصلاة والسلام حرم أن يتمنى الانسان
الموت عند الشدائد لان ذلك كالجزع والخروج عن الرضا بما قسم الله فأين هذا من التمس الذي يدل على
صحة النبوة قوله خامسا انهم ما عرفوا ان المراد هو التمس باللسان أو بالقلب قلنا التمس في لغة العرب لا يعرف
الا ما يظهر بالقول ~~كما~~ ان الخبير لا يعرف الا ما يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم
وأضاف المحال أن يقول النبي عليه الصلاة والسلام لهم غنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف
عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادسا ما الدليل على انه ما وجد التمس قلنا من وجوه
(أحدها) انه لو حصل ذلك لقتل نقلا متواترا لانه أمر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير حصول هذا التمس يطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع
العظيمة فوجب أن ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علمنا انه لم يوجد (وثانيها) انه عليه الصلاة والسلام
مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول الى المنصب الذي وصل اليه في الدنيا
والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التي انقاد لها المخالف قهرا والموافق طوعا لا يجوز وهو غير واثق من
جهة ربه بالوحي النازل عليه أن يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحاصل فيه ولا يأمن من خصمه أن
يقهره بالدليل والحجة لان العاقل الذي لم يجرّب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في أمثال العقلاء
فثبت انه عليه الصلاة والسلام ما أقدم على تحرير هذه الأدلة الا وقد أوحى الله تعالى اليه بأنهم لا يتنونه
(وثالثها) ما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لو ان اليهود غنوا الموت لما تواتروا أو ما مساعدتهم من
النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجحدون أهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو غنوا الموت لشرقوا به
ولما تواتروا بالجملة فالأخبار الواردة في انهم ماتوا بلغت مبلغ التواتر فخلصت الحجة فهذا آخر الكلام في تقرير هذا
الاستدلال وارجع الى التفسير أما قوله تعالى قل ان كانت لكم الآخرة فالمراد الجنة لانها هي المطلوبة
من دار الآخرة دون النار لانهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة وأما قوله تعالى عند الله فليس المراد المكان بل
التمتع ولا بعد أيضا في حله على المكان فلعلى اليهود كانوا مشبهة قاعة نقد والعقدية المكانية فأبطل الله كل ذلك
بالدلالة التي ذكرها وأما قوله تعالى خالصة فذهب على الحال من الدار الآخرة أي سلمة لكم خاصة بكم ليس
لأحد سواكم فيها حق يعني ان صح قولكم ان يدخل الجنة الامن كان هوذا أو نصاري والناس للجنس وقيل
للعهد وهم المسلمون والجنس أولى بقوله الامن كان هوذا أو نصاري ولانه لم يوجد ههنا معهود وأما قوله من
دون الناس فالمراد به سوى لامعنى المكان كما يقول القائل لمن وهب منه ملكا هذا لك من دون الناس
وأما قوله تعالى فغنوا الموت ان كنتم صادقين ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا أمر معلق على شرط
مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والفرض منه التحدى وظهر ان كنتم صادقين في دعواهم

(المسئلة الثانية) في هذا التقى قولان (أحدهما) قول ابن عباس انهم يتحدوا بأن يدعوا الفرقان بالموت على أي فريق كان ~~كذب~~ (والثاني) أن يقولوا ليتنا نحوت وهذا الثاني أولى لأنه أقرب الى موافقة اللفظ أما قوله تعالى ولن يتنوه فغير قاطع عن أن ذلك لا يقع في المستقبل وهذا الخبر عن الغيب لان مع توفر الدواعي على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ومهولة الاتيان بهم هذه الكلمة أخبر بأنهم لا يأتون بذلك فهذا اخبار جازم عن أمر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحى وأما قوله تعالى أبدا فهو غيب آخر لانه أخبر أن ذلك لا يوجد ولا في شيء من الازمنة الآتية في المستقبل ولا شأن ان الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهو ما غيبان وأما قوله تعالى بما قدمت أيديهم فيبيان لعله التي لها لا يتنوه لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى أن لا يتنوه الموت وأما قوله تعالى والله عليم بالظالمين فهو كالجزر والتهديد لانه اذا كان عالما بالاسرار والتجوى ولم يكن اخفاء شيء عنه صار نصورا المكلف لذلك من أعظم الموارد عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك أعم كان أولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا ولن يتنوه أبدا وقال في سورة الجمعة ولا يتنونه أبدا فلم ذكر ههنا لان في سورة الجمعة لا قلنا انهم سم في هذه السورة ادعوا ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم أولياء الله من دون الناس والله تعالى ابطال هذين الامرين بأنه لو كان كذلك لوجب أن يتنوه الموت والدعوى الاولى أعظم من الثانية اذ السعادة القصوى هي الحصول في دار الثواب وأما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما تترادى ليرسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى أعظم لا جرم بين تعالى فساد قولهم بالفاظ ان لأنه أقوى اللفاظ المتأففة ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكنفي في ابطالها بالفظ لا لانه ليس في نهاية القوة في افادة معنى التقى والله أعلم • قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا

يؤذ أحدهم ليعمر وألف سنة وما هو عز حزنه من العذاب أن يدعو الله بصير بما يعاملون) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم في الآية المتقدمة انهم لا يتنوه الموت أخبر في هذه الآية انهم في غاية الحرص على الحياة لانهم انقسموا بالشا وهو أن يكون الانسان بحيث لا يتنوى الموت ولا يتنوى الحياة فقال ولتجدنهم أحرص الناس على حياة أما قوله تعالى ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم المتعدى الى المعزولين في قوله وجدت زيدا حفاظا ومفعولا هم وأحرص وانما قال على حياة بالفتح كبر لانه حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاوله ولذلك كانت القراءات بها أو وقع من قراءة أبي على الحياة أما الواو في قوله ومن الذين أشركوا ففيه وجوه (أحدها) انها واو عطف والمعنى ان اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا كقولك هو أحرص الناس ومن حاتم هذا قول القراء والاصم فان قيل ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس قلنا بلى ولكنهم أفردوا بالبلا ذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين أشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها اجنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقتر بالجزاء كان حقيقا بأعظم التوبيخ فان قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا أنهم صائرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك (القول الثاني) ان هذه الواو واواسم تناف وقد تم الكلام عند قوله على حياة تقديره ومن الذين أشركوا واسم يؤذ أحدهم على حذف الموصوف كقوله وما سنا الا له مقام معلوم (القول الثالث) ان فيه تقديرا وتأخيرا وتقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة ثم فسر هذه المحبة بقوله يؤذ أحدهم ليعمر ألف سنة وهو قول أبي مسلم والقول الاول أولى لانه اذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة فالإتيان بالظاهر أن يكون المراد ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الآخرة لنا لا لغيرنا والله أعلم (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين أشركوا على ثلاثة أقوال قيل الجحوش لانهم كانوا يوقلون للمكعبات عش ألف نير وزو ألف

جبريل عن عيسى وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عرائش كنا كما تقولون فهاهما بعد توين
 ولانتم أكفر من الجبر ومن كان عدوا للاحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لهما ما كان عدوا لهما فجمع
 عرفو جبريل عليه السلام قدس ببقه بالوحى فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد وافقتك ربك يا عمر
 قال عمر اقدرا بيني في دين الله بعد ذلك أصلب من الحجر (وثانيها) قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل
 عليه السلام عدو لهما أمر أن يجعل النبوة فينا بغيرها في غيرنا فنزل الله هذه الآيات واعلم ان الاقرب أن
 يكون سبب عدائهم له أنه كان ينزل القرآن على محمد عليه السلام لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه
 نزل على قلبك باذن الله مشعرا بأن هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة لانه انما فعل ذلك بأمر الله فلا
 ينبغي أن يكون سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه (أولها) ان الذي نزل به جبريل من القرآن بشارة
 المطيعين بالثواب والندار العاصاة بالعقاب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بأمر الله
 الذي يعرفون انه لا يحصى عن أمره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله فوجب عداوة الله وعداوة
 الله كفر فيلزم ان عداوة من هذا سبيله كفر (وثانيها) ان الله تعالى لو أمر ميكائيل بالنزال مثل هذا الكتاب
 فاما ان يقال انه كان يقرء اويأبى عن قبول أمر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين أو كان يقبله ويأبى
 به على وفق أمر الله فحينئذ توجه على ميكائيل ما ذكره على جبريل عليه السلام فاما الوجه في تخصيص
 جبريل بالعداوة (وثانيها) ان انزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فانزال التوراة على موسى شق على
 قوم آخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القرآن قصه فلتقتض نفرة أولئك المتقدمين انزال
 التوراة على موسى عليه السلام قصه ومعلوم ان كل ذلك باطل فنبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه (المسئلة
 الثانية) من الناس من استبعد أن يقول قوم من اليهود ان جبريل عدوهم قالوا لاننا نرى اليهود في زماننا
 هذا مطبقين على انكار ذلك مصرين على ان أحدا من سلفهم لم يقل بذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله
 أصدق ولان جهلهم كان شديد اوههم الذين قالوا اجعل لنا الهام كما لهم آلهة (المسئلة الثالثة) قرأ ابن كثير
 جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غيرهم زور قرأ حجة والكسائي وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا
 والباقون بكسر الجيم والراء غيرهم هموزون قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها وجبرائيل على وزن
 جبراعل وجبرائيل على وزن جبراعيل وجبرائيل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف
 والجمعة (المسئلة الرابعة) قال بعضهم جبريل معناه عبد الله فجبر عبد وايل الله وميكائيل عبد الله وهو قول
 ابن عباس وجماعة من أهل العلم قال أبو على السوسي هذا لا يصح لوجهين (أحدهما) انه لا يعرف من أسماء
 الله ايل (الثاني) انه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا أما قوله تعالى فانه نزل على قلبك ففيه
 سؤالات (السؤال الاول) الهاء في قوله تعالى فانه وفي قوله نزل الى ما ذيعود الجواب فيه قولان
 (أحدهما) ان الهاء الاولى تعود على جبريل والثانية على القرآن وان لم يجز ذلك لانه كالمعلوم
 قوله ما ترك على ظهرها من دابة يعنى على الارض وهذا قول ابن عباس وأكثراهل العلم أى ان كانت
 عداوتهم لان جبريل ينزل القرآن فانما ينزل باذن الله قال صاحب الكشاف اضمارا لم يسبق ذكره فيه
 تخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لقرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شئ من
 صفاته (وثانيهما) المعنى فان الله نزل جبريل عليه السلام لانه نزل نفسه (السؤال الثاني) القرآن انما
 نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب في قوله نزل على قلبك الجواب هذه المسئلة ذكرناها في سورة الشعراء
 في قوله نزل به الروح الامين على قلبك وأكثرا لامة على انه انزل القرآن عليه لا على قلبه الا انه خص القلب
 بالذكور لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى أذاه الى أمته فلما كان سبب تمكنه من الاداء ثباته
 في قلبه حفظا لاجل ان يقال نزل على قلبك وان كان في الحقيقة نزل عليه لا على قلبه (السؤال الثالث) كان
 حق الكلام أن يقال على قلبي والجواب جاءت على حكاية كلام الله كلكم به كأنه قبل قل ما نكلمت به من
 قولى من كان عدوا لجبريل فانه نزل على قلبك (السؤال الرابع) كيف استقام قوله فانه نزل به جزاء للشرط

الجواب فيه وجهان (الاول) أنه سبحانه وتعالى بين ان هذه العداوة قاسدة لانه ما في الاية امر بانزال كتاب فيه الهداية والبشارة فانزله فهو من حيث انه مأثور وجب أن يكون معذوراً ومن حيث انه أتى بالهداية والبشارة يجب أن يكون متذكراً فكيف تليق به العداوة (والثاني) أنه تعالى بين أن اليهود ان كانوا يعادونه فيقول لهم ذلك لانه نزل عليك الكتاب برهاناً على نبوتك ومصدقاً لصدقتهم ويكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من أكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه أما قوله تعالى يا ذن الله فالظاهر بأمر الله وهو اولي من نفسه بالعلم لوجوه (أولها) ان الاذن حقيقة في الامر بمجازي العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقة ما أمكن (وثانيها) ان انزاله كان من الواجبات والوجوب مستفاد من الامر لا من العلم (وثالثها) ان ذلك الانزال اذا كان عن امر لازم كان أكد في الجملة أما قوله تعالى مصدقاً لما بين يديه فمحمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من ان المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى تخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار الى أن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون مصدقاً لها الكون متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد أولى بأن يكون غير مصدق لها قلنا الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة تلك الاوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على ان التصحيحات اتها مدة العبادة وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع أما قوله تعالى وهدي فالمراد به ان القرآن مشتمل على أمرين (أحدهما) بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب وأعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى (وثانيهما) بيان ان الاتي تلك الاعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ولما كان الاول مقدماً على الثاني في الوجود لا جرم قدم افعاله لفظ الهدى على لفظ البشرى فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع انه كذلك بالثبوت الى الكل الجواب من وجهين (الاول) أنه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهدوا وبالكتاب فهو كقوله تعالى هدى للمتقين (والثاني) انه لا يكون بشرى للؤمنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخير الدال على حصول الخير العظيم وهذا يحصل الا في حق المؤمنين فلهذا خصهم الله به أما الآية الثانية وهي قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته فاعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى من كان عدواً والجبريل لاجل انه نزل القرآن على قلب محمد وجب أن يكون عدواً لله تعالى يميز في هذه الآية ان من كان عدواً لله كان عدواً له فين ان في مقابلة عدوتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لان عدوتهم لا تؤثرون ولا تنفع ولا تضر وعداوتهم تعالى تؤذي الى العذاب الدائم الاليم الذي لا ضرراً عظم منه وهما سوالات (السؤال الاول) كيف يجوز أن يكونوا أعداء الله ومن حق العداوة الاضرار بالعدو وذلك محال على الله تعالى والجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا في سالان العدو والغدير هو الذي يريد انزال المضاربة وذلك محال على الله تعالى بل المراد منه أحد وجهين اما أن يعادوا أولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وكقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله لان المراد بالآيتين أولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والاذية عليه واما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن القسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه أو يتقاده شبهة طريقهم في هذا الوجه بالعداوة فاما عداوتهم لجبريل والرسول فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم الجحيم عن الامور المؤثرة فيهم وعداوتهم مؤثرة في اليهود لانها في العاجل تقتضي الذلة والمسكنة وفي الآجل تقتضي العذاب الدائم (السؤال الثاني) لما ذكر الملائكة فلم أعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهم في الملائكة الجواب لوجهين (الاول) أفردهما بالذكر لفضلهما كأنهما السكالك فلهما صارا جنساً آخر سوى جنس الملائكة (الثاني) ان الذي جرى بين الرسول واليهود هو ذكرهما والآية انما نزلت بسبب ما فلا جرم نص على اسميهما واعلم ان هذا يقتضي كونهما أشرف من جميع الملائكة والالم يصح هذا التاويل واذا ثبت هذا فقول يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من

ميكائيل لجوهر (أحدها) أنه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذكرو تقديم المفضل على الفاضل في
الذكر مستقيم عرفا فوجب أن يكون مستقيما شرعا لقوله عليه السلام مارأى المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن (وثانيها) أن جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الأرواح وميكائيل ينزل
بالنفس والامطار وهي مادة بقاء الأبدان ولما كان العلم أشرف من الأغذية وجب أن يكون جبريل أفضل
من ميكائيل (وثالثها) قوله تعالى في صفة جبريل مطاع ثم أمين ذكره بوصف المطاع على الإطلاق وظاهره
يقضي كونه مطاعا بالنسبة إلى ميكائيل فوجب أن يكون أفضل منه (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمرو
وحفص عن عاصم ~~ميكال~~ بوزن قطار ونافع ميكائيل مختلف ليس بعد الهز تيا على وزن ميكال وقرأ
الباقيون ميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه لغة أخرى ميكئيل على وزن ميكعيل وميكئيل بميكعيل قال ابن
جنى العرب إذا نطقت بالأعجمي خلطت فيه (المسئلة الثالثة) الواو في جبريل وميكال قبل واو العطف
وقيل بمعنى أو يعنى من كان عدوا لأحدهم هو لأخرى فان الله عدو لجميع الكافرين (المسئلة الرابعة) عدو
للكافرين أراد عدو لهم لأنه جاء بالظاهر ليدل على أن الله تعالى إنما عاداهم لكفرهم وإن عداوة الملائكة
كفره قوله تعالى (ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون) أعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم
وفضائحهم قال ابن عباس أن اليهود كانوا يستفتحون على الأوثس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم
قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وسجدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود
ادعوا الله وأسلوا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن أهل الشرك ونخبر ونسأ أنه مبعوث وتصفون
لنا صفة فقال بعضهم ما جاءنا بشئ من البينات وما هو بالذي كأنه كرلهم فأنزل الله تعالى هذه الآية وههنا
مسائل (المسئلة الأولى) الاظهر أن الموارد من الآيات البينات آيات القرآن الذي لا يأتي بمثله الجن والأنس
ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمنع أن يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل
نحو امتناعهم من المبالغة ومن غنى الموت وسائر المجيزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
ونوع الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر قال القاضي الأولى تخصيص ذلك بالقرآن لأن الآيات إذا
قرئت إلى التنزيل كانت أخص بالقرآن والله أعلم (المسئلة الثانية) الوجه في تسمية القرآن بالآيات
وجوه (أحدها) أن الآية هي الدالة وإذا كانت أبعاض القرآن دالة بخصايتها على صدق المدعى
كانت آيات (وثانيها) أن منها ما يدل على الأخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب (وثالثها)
أنها دالة على دلائل التوحيد والتبوة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة فان قيل الدليل لا يكون إلا في
فناء معنى وصف الآيات بكونها آية وليس لأحد أن يقول المراد ~~كون~~ بعضها آية من بعض لأن هذا
إنما يصح لو أمكن في العلوم أن يكون بعضها أقوى من بعض وذلك محال وذلك لأن العالم بالشيء إنما يحصل
معه تجويز تقيض ما اعتقده أو لا يحصل فان حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل
استحصال أن يكون شئ آخر أكد منه قلنا التنازع لا يقع في نفس العلم بل في طريقه فان العلوم تنقسم إلى
ما يكون طريقه قصصه والدليل الدال عليه أكثر مقدمات فيكون الوصول إليه أصعب وإلى ما يكون أقل
مقدمات فيكون الوصول إليه أقرب وهذا هو الآية البينة (المسئلة الثالثة) النزول عبارة عن تحريك
الشئ من الأعلى إلى الأسفل وذلك لا يتحقق إلا في الجسمي فهو على هذا الكلام محال لكن جبريل لما نزل من
الأعلى إلى الأسفل وأخبر به سمى ذلك نزلا أما قوله وما يكفر به إلا الفاسقون ففيه مسائل (المسئلة الأولى)
الكفر بها من وجهين (أحدهما) بجوردها مع العلم بصحتها (والثاني) بجوردها مع الجهل وترك النظر
فيها والاعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص قيد دخل الكل فيه (المسئلة الثانية) فسق في اللغة
خروج الإنسان عما أحسنه قال الله تعالى إلا ابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه وتقول العرب للنواة
إذا خرجت من الرطوبة عند سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه التجور لأنه مأخوذ من تجور السد
الذي يمنع الماء من أن يصير إلى الموضع الذي يفسد فشبه نهدي الإنسان ما أحسنه إلى الفساد بالذي فجر السد

حق صار الى حيث يفسد فان قيل أليس ان صاحب الصفة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفسق والتعور قلنا
انه انما يسمى بها كل أسرى عظم من الباب الذي ذكرنا لان من فتح من النهر نقبا يسيرا لا يوصف بأنه فجر ذلك
النهر وكذلك الفسق انما يقال اذا عظم التعدي اذا ثبت هذا فنقول في قوله الا الفاسقون وجهان (أحدهما)
ان كل كافر فاسق ولا ينعكس فكان ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره فكان أولى (الثاني) أن يكون المراد
ما يكفر بها الا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى ان هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر بها الا
الكافر الذي بلغ في الكفر الى النهاية القصوى وتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع * قوله تعالى
(أو كلما عهدوا عهدا نبذوا فرقا منهم بل أكثرهم لا يؤمنون) اعلم ان هذا نوع آخر من قبائحهم وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) قوله أو كلما عهدوا عهدا واعطوا عطف دخلت عليه حمزة الاستفهام وقيل الواو اذ قد وليس
بصحيح لانه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف الواو للعطف على
مخذوف معناه اكفروا بالآيات والبيئات وكلما عهدوا وقرأ أبو السعالب بسكون الواو على ان الفاعلون بمعنى
الذين فسدوا فكانه قيل وما يكفر بها الا الذين فسدوا ونقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرئ عودوا وعهدوا
(المسئلة الثالثة) القصة ومن هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قبل بهذا
اللفظ كان ألمع في التكبر والتبكي ودل بقوله أو كلما عهدوا وعلى عهد بعد عهد فتضوء ونبذوه بل يدل على ان
ذلك كاهادة فيهم فكانه تعالى أراد تسلية الرسول عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بان ذلك ليس بيد
منهم بل هو بهيمتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينه في الآيات المتقدمة من نقضهم العهد والمواثيق حالا
بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفتها كصعوبة من لم يجرب عاداته بذلك
(المسئلة الرابعة) في العهد وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلائل كما عاهدوا منهم لله
سبحانه وتعالى (وثانيها) ان العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعضه لئن خرج النبي لنؤمن به ولنخرجن
المشركين من ديارهم (وثالثها) انهم كانوا يعاهدون الله كثيرا وينقضونه (ورابعها) ان اليهود كانوا
قد عاهدوه على أن لا يعينوا عليه أحدا من الكافرين فتقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال
القاضي ان صحة هذه الرواية لم يمنع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الاقرب أن يكون
المراد ماله تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بالآيات والله واذا كان كذلك فعمله على نقض العهد فيما تضمنته
الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القول ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى (المسئلة الخامسة)
انما قال نبذوا فرقا لان في جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص
الفرق بالذكر ثم لما كان يجوز أن يظن ان ذلك الفريق هم الاقلون بين انهم الاكثر فقول بل أكثرهم
لا يؤمنون وفيه قولان (الأول) أكثر أو تلك الفساق لا يصدقون بك أبا الحسد هم وبغيرهم (والثاني)
لا يؤمنون أي لا يصدقون بكتابهم لانهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهرن لهم الايمان بكتابهم
ورسولهم ثم لا يعملون بوجبه ومقتضاه * قوله تعالى (ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم
نبذ فريق من الذين آمنوا والكتاب ككذب الله وراوا ظهورهم كأنهم لا يعلمون) اعلم ان معنى كون الرسول مصدقا
لما معهم هو انه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة أو مصدقا لما معهم من حيث ان
التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا أتى محمد كان مجرد بحجته مصدقا للتوراة أما قوله تعالى نبذ
فريق فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه بمثل ما يرى به وراوا الظهر استغناء عنه وقلة التفات اليه أما قوله
تعالى من الذين آمنوا الكتاب ففيه قولان (أحدهما) ان المراد من أوتى علم الكتاب من يدرسه
ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه انه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله تعالى كأنهم لا يعلمون
(الثاني) المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء علمه أو لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بانهم من أهل
القرآن لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويمسك بوجبه أما قوله تعالى كتاب الله

وراء ظهورهم فقبل انه القرآن وقيل انه التوراة وهذا هو الاقرب لوجهين (الاول) ان النبذ لا يصح قبل
 الا فيما تمسكوا به أولا وما اذالم يفتتوا اليه لا يقال انهم نبذوه (الثاني) انه قال نبذ فريق من الذين
 أوثوا الكتاب ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصتقون بالقرآن فان
 قيل كيف يصح نبذهم للتوراة وهم يتسككون به فلما اذا كان يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لمناقبه
 من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان ثم عدلوا عنه كانوا باذنين للتوراة أما قوله تعالى كأنهم لا يعلمون
 فدلالة على انهم نبذوه عن علم ومعرفة لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم قد اتت الآيت من هذه الجهة على ان هذا
 الفريق كانوا عاين بصحة نبوته الا انهم مجمدوا ما يعلمون وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح المجده عليهم فوجب
 القطع بأن أوائل الجاحدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم • قوله تعالى (واتبعوا ما تتلوا
 الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفرُوا يعلمون الناس السحر وما أنزل على
 الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولان نحن فتنة فلا تفرس فربما علمون منها
 ما يفتقرون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم واقد
 علموا ان اشتراء ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شرروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) اعلم ان هذا هو
 نوع آخر من قبائح أفعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واتباعهم عليه ودعاؤهم الناس اليه أما قوله تعالى
 واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى واتبعوا احكامه
 عن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه أقوال (أحدها) انهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه الصلاة
 والسلام (وثانيها) انهم الذين تقدموا من اليهود (وثالثها) انهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه
 السلام من السحرة لان أكثر اليهود يذكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعتقدونه من جله الملوك في الدنيا
 فالذين منهم كانوا في زمانه لا يمنع أن يعتقدوا فيه أنه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر (ورابعها)
 انه يتناول الكل وهذا أولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض أولى من صرفه الى غيره اذ لا دليل على
 التخصيص قال السدي لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصمهم بها فانفتحت التوراة
 والقرآن فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا هو قوله تعالى
 ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوثوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم
 ثم أخبر عنهم بانهم اتبعوا كتب السحر (المسئلة الثانية) ذكرنا في تفسيرنا تلوا وجوها (أحدها) ان
 المراد منه التلاوة والاخبار (وثانيها) قال أبو مسلم تلوا أي تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه اذا
 كذب وتلا عنه اذا صدق واذا ايهـم جاز الامران والاقرب هو الاول لان التلاوة حقيقة في الخبر الا ان
 الخبر يقال في خبره اذا كان كذبا انه تلا فلان وانه قد تلاه في فلان ليعبر عنه وبين الصدق الذي لا يقال
 فيه روى على فلان بل يقال روى عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق الا بالخبر والتلاوة
 ولا يمنع أن يكون الذي كانوا يخبرون به عن سليمان عيايلى وبقرأ فيجتمع فيه كل الاوصاف (المسئلة
 الثالثة) اختلفوا في الشياطين فقبل المراد شياطين الجن وهو قول الاكثرين وقيل شياطين الانس وهو
 قول المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا أما الذين جلاوه على شياطين الجن قالوا ان
 الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يرضون الى ما سمعوا أو كاذب يلقونها ويلقونها الى الكهنة وقد دونوها
 في كتب يقرؤها ويعلمونها الناس وفشا ذلك في زمن سليمان حتى قالوا ان الجن تعلم الغيب وكانوا يقولون هذا
 علم سليمان ومات له ملكه الا بهذا العلم وبه يضر الجن والانس والريح التي تجري بامره وأما الذين جلاوه على
 شياطين الانس قالوا روى في الخبر ان سليمان عليه السلام كان قد دفن كثير من العلوم التي خصه الله تعالى
 بها تحت سرير ملكه حرصا على انه ان هلك الظاهر منها بقي ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم
 من المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه ثم بعد صوته
 واطلاع الناس على تلك الكتب أو هموا الناس انه من عمل سليمان وانه ما وصل الى ما وصل اليه الا بسبب

هذه الاشياء فهذا معنى ما تناولوا الشياطين واحج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الاول بأن
 شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشرا نعيمهم بحيث يتي ذلك التكريف محققا فيما بين الناس
 لا يرتفع الوفاق عن جميع الشرائع وذلك يفضى الى الطعن في ككل الاديان فان قيل اذا جوزتم ذلك على
 شياطين الانس فلم يجوزتم له على شياطين الجن قلنا الفرق ان الذى يفعل الانسان لا بد وان يظهر من بعض
 الوجوه اما لجوزنا هذا الاقتعال من الجن وهو ان تزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه
 لا يظهر ذلك ويقتضي ان يفضى الى الطعن في جميع الاديان (المسئلة الرابعة) اما قوله على ملك سليمان
 فقيل في ملك سليمان من ابن جريج وقيل على عهد ملك سليمان والا قرب أن يكون المراد واتبعوا ما تناولوا
 الشياطين اقتراء على ملك سليمان لانهم كانوا يقرؤن من كتب السحر ويقولون ان سليمان اغما وجد ذلك
 الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم تلك الكتب كالاقراء على ملك سليمان (المسئلة الخامسة)
 اختلفوا في المراد بملك سليمان فقال القاضي ان ملك سليمان هو النبوة أو يدخل فيه النبوة ونحت النبوة
الكتاب المنزل عليه والسريرة واذا صح ذلك ثم اخرج القوم حقيقة فيما ضرب السحر وقد دفنوها
 تحت سمر ملكهم ثم اخرجوها بعد موته وأوهوا انها من جهته صار ذلك منهم تقولوا على ملكه في الحقيقة
 والاصح عندي أن يقال ان القوم لما ادعوا ان سليمان اغما وجد ذلك الملك بسبب ذلك العلم كان ذلك
 الادعاء كالاقتراء على ملك سليمان (المسئلة السادسة) السبب في انهم اضافوا السحر الى سليمان عليه
 السلام وجوه (أحدها) انهم اضافوا السحر الى سليمان تفخيمه ما شأنه وتعليما لامره وترغيبا للقوم
 في قبول ذلك منهم (وثانيها) ان اليهود ما كانوا يقرؤن بنبوة سليمان بل كانوا يقولون اغما وجد ذلك الملك
 بسبب السحر (وثالثها) ان الله تعالى لما ضرب الجن لسليمان فكان يحاط بهم ويستفيد منهم أسرارا مجيبة
 تغلب على الظنون انه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم اما قوله تعالى وما كفر سليمان فهذا تنزيه له
 عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر قيل فيه أشياء (أحدها) ما روى
 عن بعض أحبار اليهود انهم قالوا ألا نحببون من محمد يزعم ان سليمان كان نبيا وما كان الاساحر فانزل الله
 هذه الآية (وثانيها) أن السحرة من اليهود زعموا انهم أخذوا السحر عن سليمان فنزهه الله تعالى عنه
 (وثالثها) ان قومًا زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لان كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا
 ثم بين تعالى ان الذى يزعمه لاصق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا ويشير به الى ما تقدم ذكره من اتخاذ
 السحر كالحرفة لنفسه وينسبه الى سليمان ثم بين تعالى ما به كفره واقتد كان يجوز ان يتوهم انهم ما كفروا ولا
 بالسحر فقال تعالى يعلمون الناس السحر واعلم ان الكلام في السحر يقع من وجوه (المسئلة الاولى)
 في البحث عنه بحسب اللغة فتقول ذكر أهل اللغة انه في الاصل عبارة عما طاف وخنى سببه والسحر بالنسب
 هو الغذاء الخلفائه ولطف مجازية قال ابيد * ونسحر بالطعام وبالشراب * قبل فيه وجهان (أحدهما)
 انا فعلنا ونخضع كالصور والحدود والآخر نفذى وأى الوجهين كان فعناء الخلق وقال

فان تسألنا فيمن نحن فالتنا * مصافير من هذا الانام السحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل أيضا أن يريد بالسحر انه ذو سحر والسحر هو الرنة
 وما تعلق بالخلقوم وهذا أيضا يرجع الى معنى الخلق ومنه قول عائشة رضى الله عنها توفى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم بين سحري ونحري وقوله تعالى اغما أنت من السحريين يعنى من الخلقين الذى يطعم ويشرب
 يدل عليه قولهم ما أنت الا بشرة لنا ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكايه عن موسى عليه السلام
 انه قال للسحرة ما جئتم به السحر ان الله سيبدله وقال فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبهم فهذا
 هو معنى السحر في أصل اللغة (المسئلة الثانية) اعلم ان لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل أمر
 يخفى سببه ويخفى على غيره حقيقته ويجرى مجرى التوبة والنداء ومتى أطلق ولم يقيد أفاد ثم فاعله قال
 تعالى سحروا أعين الناس يعنى موهوا عاينهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيمهم نسي وقال تعالى يخيل اليه

من صهرهم انما سمى وقد يستعمل مقيدا فيما يدح ويحمد روى انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمر بن الاثم فقال لعمر وخبرني عن الزبرقان فقال طاع في نأديه شديدة العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم اني أفضل منه فقال عمرو انه ذم المروعة ضيق العطن أحق الاب لثيم الخلال يا رسول الله صدقت فيه ما أَرْضاني فقلت أحسن ما علمت وأخطى فقلت أسوأ ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح الشيء المشكك ويكشف عن حقيقة بحسن بيانه وبإيج عبارته فان قيل كيف يجوز أن يسمى ما يوضح الحق وبني عنه سحرا وهذا القائل انما قصد اظهار الخفي لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر انما يفيد اخفاء الظاهر قلنا انما سمى سحرا لوجهين (الاول) ان ذلك القدر لطفه وحسنه استقال القلوب فأشبهه السحر الذي يستعمل القلوب فمن هذا الوجه سمى سحرا لان الوجه الذي ظننت (الثاني) ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون قبيحا وتقبيح ما يكون حسنا فذلك يشبه السحر من هذا الوجه (المثله الثالثة) في أقسام السحر اعلم ان السحر على أقسام (الاول) سحرا الكلدانيين والكسديين الذين كانوا في قديم الدهور وهم قوم يمدون الكواكب ويرعون انما هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدرا لخيرات والنسور والسماعة والنورسة وهم الذين بعث الله تعالى ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقاتلتهم وراذا عليهم في مذاهبهم أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على ان غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ونخصها في نفسه وفي سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها (أولها) وهو النكتة العقلية التي عليها يقولون ان كل ما سوى الله اتمام محض واما قائم بالمحيز فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير محيزا وذلك المتحيز لا بد وأن يكون قادرا بالقدرة اذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على ان الاجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة وقيدل عليه وجهان (الاول) ان العلم الضروري حاصل بأن الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداء فقدرتنا مشتركة في امتناع ذلك عايناهم هذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك ههنا الا كونهما قادرين بالقدرة واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة أن يتعذر عليه فعل الجسم والحياة (الثاني) ان هذه القدرة التي لنا لا شأن أن بعضها يحاط بعضها فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدرة لبعض فلو كفي ذلك القدر من مخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم والحياة لوجب في هذه القدرة أن يحاط بعضها ببعض وأن تكون صالحة لخلق الجسم والحياة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة (وثانيها) اننا لو جونا ذلك لتعذرنا الاستدلال بالمجوزات على النوات لاننا لو جونا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكننا القطع بأن هذه الخوارق التي ظهرت على أيدي الانبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها انهم أو آباؤهم من طريق السحر وحينئذ يطل القول بالنبوات من كل الوجوه (وثالثها) اننا لو جونا أن يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والالوان لقدر ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعي السحر متوصلا الى اكتساب الحقيق من المال بجهده جهيد فعلنا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيماة لاننا نقول لو أمكنهم بعض الادوية أن يقلبوا غير الذهب ذهبا لكان آما أن يكتسبوا ذلك بالقليل من الاموال فكان ينبغي أن يغنوا أنفسهم بذلك عن المشقة والمذلة أولا يمكنهم الا بالآلات العظام والاموال الخطيرة فكان يجب أن يظهر واذا ذلك لاملول المتكئين من ذلك بل كان يجب أن يفتن الملوك لذلك لانه اضعاهم من فتح البلاد الذي لا يتم الا باخراج الاموال والكنوز وفي علمنا بانصراف النفوس والاهم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضي فثبت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح أن يكون فاعلا لشي من ذلك واعلم أن هذه الدلائل ضعيفة جدا أما الوجه الاول فنقول

ما الدليل على أن كل ما سوى الله إما أن يكون متحيزا وإما قائما بالتحيز ما علم أن الفلاسفة مصرّون على
 إثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا أنها في أنفسها ليست بمتحيزة ولا قائمة
 بالتحيز فما الدليل على فساد القول بهذا فإن قالوا الوجود موجود هكذا الزم أن يكون مثله الله تعالى قلنا
 لا نسلم ذلك لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية سلمنا ذلك ~~ممكن~~ لم لا يجوز أن
 يكون بعض الأجسام بقدر على ذلك لذاته قوله الأجسام متماثلة فلو كان جسم ~~ممكن~~ كذلك لكان كل
 جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الأجسام فإن قالوا أنه لا معنى للجسم إلا الممتد في الجهات الشاغلة
 للأجزاء ولا تفاوت بينها في هذا المعنى قلنا الامتداد في الجهات والشغل للأجزاء صفة من صفاتها ولازم من
 لوازمها ولا يعد أن تكون الأشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم سلمنا أنه يجب أن يكون
 قادرا بالقدرة فلم قلتم أن القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة قوله لأن القدرة التي لتساو مشتركة
 في هذا الامتناع وهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشتركة سوى كوننا قادرين
 بالقدرة قلنا هذه المقدمات بأسرها متنوعة فلا نسلم أن الامتناع ~~ممكن~~ محل وذلك لأن الامتناع عدى
 والعدم لا يعقل سلمنا أنه أمر وجودي ولكن من مذهبه أن كثير من الأحكام لا يعقل فلم لا يجوز أن يكون
 الأمر ههنا كذلك سلمنا أنه محل فلم قلتم أن الحكيم المشترك لا بد له من علة مشتركة ليس أن القبح حصل
 في الظلم معلا بكونه ظلما وفي الكذب بكونه كذبا وفي الجهل بكونه جهلا سلمنا أنه لا بد من علة مشتركة
 لكن لا نسلم أنه لا مشترك إلا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز أن تكون هذه القدرة التي لتساو مشتركة في وصف
 معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على أن الأمر ليس كذلك
 (أما الوجه الأول) وهو أنه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدر أشد من مخالفة بعض هذه القدر
 لبعض فنقول هذا ضعيف لأننا لنعل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل لخصوصيتها
 المعينة التي لأجلها خالف سائر القدر وذلك لخصوصية معلوم أنها غير حاصلة في سائر القدر ونظير
 ما ذكره أن يقال ليست مخالفة الصوت للبياض بأشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة
 مانعة للصوت من صحة أن يرى لوجب لكون السواد مخالفا للبياض أن يتمتع برؤيته ولما كان هذا الكلام
 فاسدا فكذلك ما قالوه والمجيب من القاضى أنه لما حكى هذه الوجوه عن الأشعرية في مسئلة الرؤية وزيدها بهذه
 الاسئلة ثم أنه نفسه تمسك بها في هذه المسئلة التي هي الأصل في إثبات النبوة والرد على من أثبت متوسطا
 بين الله وبيننا (أما الوجه الثاني) وهو أن القول بصحة النبوات لا يقي مع تجوز هذا الأصل فنقول أمان
 يكون القول بصحة النبوات متفردا على فساد هذه القاعدة أولا يكون فإن كان الأول امتنع فساد هذا
 الأصل بالبناء على صحة النبوات والواقع الدور وان كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية (وأما الوجه
 الثالث) فلما نزل أن يقول الكلام في الامكان غير وفي الوقوع غير ونحن لا نقول بأن هذه الحالة حاصلة لكل
 أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر إلا في الأعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه فهذا هو الكلام
 في النوع الأول من السحر (النوع الثاني من السحر) سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية قالوا اختلاف
 الناس في أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله إنما هو في الناس من يقول أنه هو هذه البنية ومنهم من
 يقول أنه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول بأنه موجود وليس بجسم ولا بهيئتي أما إذا قلنا إن
 الإنسان هو هذه البنية فلا شك أن هذه البنية من كعبة من الأخطا الأربعة فلم لا يجوز أن يتفق في بعض
 الأعصار الباردة أن يكون مزاجه من أجسام الأمتزجة في ناحية من النواحي يقتضي القدرة على خلق
 الجسم والعلم بالأمور الغائبة عنا والمتعدرة وهكذا الكلام إذا قلنا الإنسان جسم سار في هذه البنية أما
 إذا قلنا إن الإنسان هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس أن كانت
 لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطالعة على الأسرار الغائبة فهذا الاحتمال محال فمطلوب دلالة على

فساده سوى الوجوه المتقدمة وقد بان بطلانها ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه (أولها) أن الجذع الذي يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هابوية تحته وماذا الا أن تخيل السقوط متى قوى أوجبه (وثانيها) اجتمعت الاطباء على نهي المرفوع عن النظر الى الاشياء المجرى والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان والدوران وماذا الا ان النفوس خلقت مطيعة للاوهام (وثالثها) حكى صاحب الشفاء عن ارسطو في طبائع الحيوان ان الدجاجة اذا تشبهت كثيرا بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة ثبت على ساقها مثل الشيء الثابت على ساق الديك ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية (ورابعها) أجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة وأجمعوا على ان الدعاء للمساكين الخالي عن الطلب النفساني قليل العمل عديم اثر فدل ذلك على ان اللهم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسألة معينة وحكمة مخصوصة (وحامسها) انك لو انصفت لعلمت أن المبادئ القرينية للأفعال الحيوانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة المفروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه أو ضده ولن يترجح أحد الطرفين على الآخر الا المرح وماذا الا التصور كون الفعل جميلا أو لذيذا أو تصور كونه قبيحا أو مؤلما فقلت التصورات هي المبادئ لصيرورة القوى العضلية مبادئ للفعل لوجود الافعال بعد ان كانت كذلك بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي المبادئ لمبادئ هذه الافعال فاي استبعاد في كونها مبادئ للافعال انفسها والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار (وسادسها) التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادئ قرينية لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضب بان تشتهه مضمونة مزاجه حتى انه يفسيده مضمونة قوية يحكى أن بعض الملوك عرض له فالج فاعبى الاطباء مزاوله علاج فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافه بالشتم والقدرح في العرض فاشتد غضب الملك وقفر من مرقدته قفزة اضطرابية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات مبادئ لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادئ لحدوث الحوادث خارج البدن (وسابعها) أن الاصابة بالعين أمر قد اتفق عليه العقلاء وذلك أيضا يحقق إمكان ما قلناه اذا عرفت هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فستغنى في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستعينة على البدن شديدة التجاذب الى عالم السموات كانت كأنها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن فاذا أراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثير من بدنها الى بدن آخر اتخذت غشا ذلك الغير ووضع عند الحس واشتغل الحس به فبتبعه الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك أجمعت الامم على انه لا بد من ازالة هذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات والمشتهيات وتقبل الغذاء والانقطاع عن مخاطبة الخلق وكلما كانت هذه الامور أتم كان ذلك التأثير أقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظر الى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير والسبب المتعين فيه ان النفس اذا اشتغلت بالجانب الواحد اشغلت جميع قوتها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فتصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وبدول من ذلك التمر ولذلك نرى ان انسانين يستويا في قوة الخاطر اذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل الآخر بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون أقوى من ذي الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسئلة من المسائل فانه حال تفكره فيها لا بد وان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفرغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته اليه فيكون الفعل أسهل وأحسن واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل

الفعل الغريب الذي يحاول ان يجذب ابقوا بالاسماء وههنا آفة أخرى وهي ان مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال بالذات من أول أمرها الى آخره ولم تستغل قط باستحداث هذه الافعال الغريبة فهي بالطبع حنون الى الاول عزوف عن الثاني فاذا وجدت مطلوبها من اللفظ الاول فاني تلتفت الى الجانب الآخر فقد ظهر من هذا ان مزاول هذه الاعمال لاتتاقى الامع التجرد عن الاحوال الجسمانية وترك العناية بالخلق والاقبال بالكلية على عالم الصفاء والارواح وأما الرقي فان كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان يحس البصر كما يشغلنا بالامور المناسبة لذلك الغرض فحس السمع تشغله أيضا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس متى تطابقت على التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس اليه حينئذ أقوى وأمان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة فان الانسان اذا اعتقد ان هذه الكلمات انما تقرأ للاستعانة بشئ من الامور الروحانية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس في أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى التأثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا القول في الدخن فالواقعة ثبت ان هذا القدر من القوة النفسانية مشتغل بالتأثير فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراته اعظم التأثير بل ههنا نوعان آخران (الاول) أن النفوس التي فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفوس في قوتها وفي تأثيراتها فاذا صارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن يجذب اليها ما يشابهها من النفوس المارقة ويحصل لتلك النفوس نوع مما من التعلق بهذا البدن فتعاوض النفوس الكثيرة على ذلك الفعل واذا اكملت القوة وتزايدت قوى التأثير (الثاني) أن هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار الفاضلة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على امور غريبة خارقة للعادة فهذه انشرح سحر اصحاب الاوهام والرقي (النوع الثالث) من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن مما اتكراه بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة أما كبار الفلاسفة فانهم ما أنكروا القول به الا أنهم سموها بالارواح الارضية وهي في أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ثم قال اختلف منهم هذه الارواح جواهر قائمة بأنفسها لا متعيزة ولا حالة في التحيز وهي قادرة عامة مدركة للجزيئات واتصال النفوس الناطقة بها سهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة اليها بسبب اتصالها بتلك الارواح السماوية أما ان الاتصال أسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية أسهل ولان المشابهة والمساكلة بينهما أتم وأشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الارواح السماوية وأما ان القوة بسبب الاتصال بالارواح السماوية أقوى فلان الارواح السماوية هي بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس بالنسبة الى الشلة والبحر بالنسبة الى القطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية فالواو هذه الاشياء وان لم يقسم على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والا كان ثم ان اصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقي والدخن والتجريد فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تخيير الجن (النوع الرابع) من السحر التخيلات والاخذ بالعبون وهذا النوع مبني على مقدمات (احداها) أن اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة اذا انظر الى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركاً وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركاً والمتحرك يرى ساكناً والقطرة النازلة ترى خطاً مستقيماً والذباة التي تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى في الماء كبيرة كالاجاصة والشخص الصغير يرى في الضباب عظيماً وكبحار الارض الذي يركب قرص الشمس عند طلوعها عظيمًا فاذا فارقت ارتفاعه، عنه صغرت وأما رؤية العظيم من البعيد صغيراً فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة قد تبصر الشئ على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة (وثانيها) أن القوة الباصرة

انما تنقف على المحسوسات وقوفاً تاماً اذا أدركت المحسوس في زمان له مقدار ما قاما اذا أدركت المحسوس في زمان صغير جداً ثم أدركت بعده محسوساً آخر وهكذا فإنه يختلط البعض ببعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فإن الرحي اذا اخرجت من مركزها الى محيطها اخطوطاً كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان المحسوس يرى لونها واحداً كأنه مركب من كل تلك الالوان (وثالثها) أن النفس اذا كانت مشغولة بشئ قريباً حضر عند المحسوس شئ آخر ولا يشعر المحسوس به البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشئ آخر وكذا الناظر في المرأة فإنه ربما قصد أن يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها ان كان بوجهه أثر أو بوجهته أو بآثار أعضائه التي تقابل المرأة وربما قصد أن يرى سطح المرأة هل هو مستو أم لا فلا يرى شيئاً مما في المرأة اذا عرفت هذه المقدمات فهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لأن المشعبد الحاذق يظهر عمل شئ يشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشئ والتحديق نحوه عمل شيئاً آخر غلابرعة شديدة فيسبق ذلك العمل خضياً لتفاوت الشيتين (أحدهما) اشتغالهم بالامر الأول (والثاني) سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهور لهم شئ آخر غير ما تنظروه فيتعجبون منه جداً ولوانه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد أن يعمل ولم تعزك النفوس والالهام الى غير ما يريد اخرجه لفظن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المرامد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتمل فيها وكلما كان أخذه للعيون والخواطر وجذبها الى سوى مقصوده أقوى كان أحذق في عمله وكلما كانت الاحوال التي تفيد حس البصر نوعاً من أنواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن مثل أن يجلس المشعبد في موضع مضئ جداً فان الضوء الشديد يفيد البصر كلالاً واختلالاً وكذا الظلمة الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالاً واختلالاً والالوان المظلمة فلما تنقف القوة الباصرة على احوالها فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر (النوع الخامس) من السحر الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضرب الخيلاء أخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما ضمت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يسه أحد ومنها الصور التي يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة وبأ كيسة حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف أمور الخيائيل وكان حرفة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب علم جبر الانفال وهو أن يجبر تقليداً عظيماً بآلة خفيفة مهيلة وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يعتد من باب السحر لان لها اسباباً معلومة نفيسة من اطاع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسيراً شديد الايصال اليه الا الفرد بعد الفرد لاجرم عد أهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل ارجعيا نوس الموسيقار في هيكل أورشليم العتيق عند تجديد اياه وذلك انه اتفق له انه كان مجتازاً بقلادة من الارض فوجد فيها فرخاً من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطف وكان يصفر صغيراً حزناً بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تحب بلطائف الزيتون فطرحها عنده فبأكل بعضها عند حاجته وبفضل بعضها عن حاجته فوق هذا الموسيقار هناك وتأمل حال ذلك الفرخ وعلم أن في صغيره الخائف لصغير البراصل ضرباً من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور ووجاهته بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصقارة اذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصغير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها ووجاهته البراصل بالزيتون كما كانت تجبى الى ذلك الفرخ لانها تظن أن هناك فرخاً من جنسها فلما صبح لها ما أراد اظهر التسك وعهد الى هيكل أورشليم وسال عن اللبلة التي دفن فيها اسطرخس الناسك القيم بعسارة ذلك الهيكل فاخبرانه دفن في أول ليلة من آب فاتخذ صورة من زجاج محجوف على هيئة البرملة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة

وأمرهم بفقهها في أول آب وكان يظهر صوت البرص له بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البرامل
تجني بالزيتون حتى كان تنجلي تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك
المدفون ويدخل في هذا الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع (النوع السادس) من السحر
الاستعانة بمخاوص الادوية مثل أن يجعل في طاعمه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة
فحود ماغ الحار اذا تناوله الانسان تلبده عقله وقلت فطنته واعلم أنه لا سبيل الى انكار الخواص فان
أثر المغناطيس مشاهد الاناس قد أكثر وافية وخططوا الصدق بالكذب والباطل بالحق (النوع السابع)
من السحر يتعلق القلب وهو ان يدعى الساحر انه قد عرف الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه وينقادون له
في أكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق وعلق قلبه بذلك
وحصل في نفسه نوع من الرعب والخافة واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن
الساحر من أن يفعل حيث يشاء ما يشاء وان من جرب الامور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعلق القلب أثرًا
عظيمًا في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار (النوع الثامن) من السحر السعي بالنعيم والتضريب من
وجوه خفيفة لطيفة وذلك شائع في الناس فهذا جملة الكلام في أقسام السحر ونسج أنواعه وأصنافه
والله أعلم (المسئلة الرابعة) في أقوال المسلمين في ان هذه الانواع هل هي ممكنة أم لا أما المعتزلة فقد اتفقوا
على انكارها الا النوع المنسوب الى التخيل والمنسوب الى اطعام بعض الادوية المبلدة والمنسوب الى
التضريب والنعيم فأما الاقسام الخمسة الاول فقد أنكرها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز
وجودها وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقبض الانسان حمارا والجمار
انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرأ الساحر في مخصوصة وكلمات معينة
فاما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا وأما الفلاسفة والمتبحرون والصابئة فتوالم على ما سلف تقريره
واحجج أصحابنا على فساد قول الصابئة انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب أن يكون موجوده قادرا
والشيء الذي حكم العقل بانه مقدور انما يصح أن يكون مقدورا لكونه ممكنا والامكان قد مر مشترك بين
كل الممكنات فاذن كل الممكنات مقدور لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن
يكون ذلك السبب من يلا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سببا للجزالة وهو محال
ثبت أنه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرته الله وعنده يطل كل ما قاله الصابئة قالوا اذا ثبت
هذا فندعي انه لا يمنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا
النوع من السحر بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية وما هم بضارين به من أحد الا باذن
الله والاستثناء يدل على حصول الاثر بسببه وأما الاخبار فهي واردة عنه صلى الله عليه وسلم متواترة
واحادا (أحدها) ما روى أنه عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الى اني أقول
الشيء وأفعله ولم أقله ولم أفعله وان امرأته يودية تحسرت وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البر فلما
استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وأنزل المعوذتان بسببه (وثانيها) أن
امرأة أنت عائشة رضي الله عنها فقالت لها اني ساحرة فهل لي من نوبة فقالت وما سحر لك فقالت
صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت يسابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امه الله
لا تختاري عذاب الآخرة بأمر الدنيا فاييت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لا بول عليه
فذهبت في نفسي فقالت لا أفعلي وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقلت
ما رأيت شيئا فقالا لي انت على رأس أمرك فانقي الله ولا تفعل على فاييت فقالا لي اذهبي فافعل على فذهبت
فذهبت فرائيت كأن فارسا من عذاب الحديد قد خرج من فريحي فمعد الى السماء فجنتهما فافا خبرتهما فقالا
ايما لك قد خرج عنك وقد أحسنت السحر فقلت وما هو قال ما تريد من شيئا فتصوره في وهمك الا كان فصورت
في نفسي حجاب من حنطة فاذا انما يجب فقلت انزع فانزع فخرج من ساعتها سبلا فقلت انظرن فالظن من

ساعته فقلت اني غير فاني غير انا لا اريد شيئا اصوره في نفسي الا حصل فتاات عائشة ليس ان توبة (وثالثها)
 ما يدكرونه من الحكايات ~~التي~~ كثيرة في هذا الباب وهي مشهورة أما لمعتزلة فقد احتجوا على انكاره
 بوجوده (أحدها) قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث أتى (وثانيها) قوله تعالى في وصف محمد صلى الله
 عليه وسلم وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولوصار عليه السلام مسهورا لما استحقوا الذم
 بسبب هذا القول (وثالثها) انه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المهجوز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل
 يقينية والاخبار التي ذكرتموها من باب الاتحاد لا تصلح معارضة لهذه الدلائل (المسئلة الخامسة)
 في أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته شر يف وأيضاً معلوم قوله
 تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المهجوز
 والعلم بكون المهجوز معجز واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم
 بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا (المسئلة السادسة) في أن الساحر قد يكفر
 أم لا اختلف الفقهاء في أن الساحر هل يكفر أم لا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كافرا
 أو عزافا فصدقه ما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام واعلم انه لا نزاع بين الامة في أن من اعتقد
 أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون
 كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر (أما النوع الثاني) وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح
 الانسان في التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل
 فلا يظهر اجماع الامة أيضا على تكفيره (أما النوع الثالث) وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ في التصفية
 وقراءة الرقي وتدخين بعض الادوية الى حيث يحقق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام
 والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فهنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لانه مع هذا
 الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الانبياء والرسول وهذا ركيك من القول فان لقائل أن يقول ان الانسان
 لو ادعى النبوة ~~وكان~~ كان كاذبا في دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الاشياء على يده فلا يحصل
 التلبس أما ما لم يدع النبوة واظهر هذه الاشياء على يده لم يقض ذلك الى التلبس فان الحق يقبض عن المبطل
 بما ان الحق تحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا تحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة
 وأما سائر انواع التي عددناها من السحر فلا شك انه ليس بكفر فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر
 الى سليمان قال الله تعالى تنزيهه عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر كفر على الاطلاق وأيضا قال
 ولكن الشياطين كفر وابعلمون الناس السحر وهذا أيضا يقتضي أن يكون السحر على الاطلاق كفرا وحكي
 عن الملكين أنهم لا يبعلمان أحد السحر حتى يقولوا انما نحن قسنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على
 الاطلاق قلنا حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم (المسئلة
 السابعة) في أنه هل يجب قتلهم أم لا (أما النوع الاول) وهو ان يعتقد في الكواكب كونها آلهة
 مدبرة (والنوع الثاني) وهو ان يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة على خلق الاجسام وخلق الحياة
 والقدرة والعقل وتركيب الاشكال فلا شك في كفرهما فالمسلم اذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب
 فان أصرت قتل روى عن مالك وأبي حنيفة انه لا تقبل توبته لانه أسلم فيقبل اسلامه اقول عليه
 السلام فمن ~~كم~~ بالظاهر (أما النوع الثالث) وهو ان يعتقد ان الله تعالى أجرى عادته بخلق
 الاجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقي وتدخين بعض الادوية قال ساحر يعتقد
 انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة
 انه كفر قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمهجوز على صدق الانبياء وهذا ركيك لانه يقال
 الفرق هو ان مدعى النبوة ان كان صادقا في دعواه أمكنه الاتيان بهذه الاشياء وان كان كاذبا تعدر عليه
 ذلك فبهذا يظهر الفرق اذا ثبت انه ليس بكافر وثبت انه يمكن الوقوع فاذا أتى الساحر بشي من ذلك فان اعتقد

من أحد حتى يقول انما نحن قنصة فلا تكفر وأما الشياطين الذين علوا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقيقة هذه الاشياء فظهر الفرق (المسئلة الثامنة) قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو وبشيد لكن والشياطين بالنصب على أنه اسم لكن والباقيون لكن بالتخفيف والشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد أحسن واذا كان بغير الواو فالتخفيف أحسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو لاتصال الكلام والمشددة لا تكون عطفا لانهم يعمل عمل ان أما قوله تعالى وما أنزل على الملائكة من بين ابواب هاروت وماروت فضه مسائل (المسئلة الاولى) ما في قوله وما أنزل فيه وجهان (الاول) انه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الاول) انه عطف على السحر أى يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملكين أيضا (وثانيها) انه عطف على قوله ماتت الشياطين أى واتبعوا ماتت الشياطين اقترأ على ملك سليمان وما أنزل على الملكين لان السحر منه ما هو كفر وهو الذى تلقسه الشياطين ومنه ما تأثيرة في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذى أنزل على الملكين فكانه تعالى أخبر عن اليهود انهم اتبعوا كلا الاخرين ولم يقتصر على أحدهما (وثالثها) ان وضعه جز عطف على ملك سليمان وتقديره ماتت الشياطين اقترأ على ملك سليمان وعلى ما أنزل على الملكين وهو اختيار أبى مسلم رحمه الله وأنكر في المائتين أن يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه (الاول) ان السحر لو كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله وذلك غير جائز لان السحر كفر وعيب ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك (الثاني) ان قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة انهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل (الثالث) كما لا يجوز ان الانبياء أن يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الاولى (الرابع) ان السحر لا يضاف الا الى الكفرة والفسقة والشياطين المردة وكيف يضاف الى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالهقاب وهل السحر الا الباطل الممقود وقد حرت عادة الله تعالى بابطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به السحر ان الله سيوطه ثم انه رحمه الله سلك في نفسه ير الاية نهجا آخر يخالف قول أئمة المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا السحر الى ملك سليمان مع ان ملك سليمان كان مبرأ عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين الى السحر مع ان المنزل عليهم ما كان مبرأ عن السحر وذلك لان المنزل عليهم ما كان هو الشرع والدين والدعاء الى الخير وانما كانوا يعلمان الناس ذلك مع قولهما انما نحن قنصة فلا تكفروا كيد البعثهم على القبول والتمسك وكانت طائفة تتكلم وأخرى تخالف وتعديل عن ذلك ويتعلمون منهما أى من الفسقة والكفرة مدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب أبى مسلم (الوجه الثاني) أن يكون ما بمعنى الجذب ويكون معطوفا على قوله تعالى وما كفر سليمان كأنه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لان السحرة كانت تضيف السحر الى سليمان وترغم انه مما أنزل على الملكين يبابل هاروت وماروت فرد الله عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من أحد بعد أيضا أى لا يعلمان أحدا بل ينهيان عنه أشد النهي وأما قوله تعالى حتى يقول انما نحن قنصة أى ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما أمرت فلانا بكذا حتى قلت له ان فعلت كذا نالك كذا أى ما أمرته به بل حذرته عنه واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا أن القول لاول أحسن منها وذلك لان عطف قوله وما أنزل على ما يليه أولى من عطفه على ما بعده عنه الدليل منفصل أما قوله لو نزل السحر عليهم لما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى فلنا تعريف صفة الشيء قد يكون لاجل الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر * عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه * قوله ثانيا ان تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فالجواب اننا نأثانه واقعة حال فيكون في صدقها صورة واحدة وهي ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهبة الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم اثبات ان ذلك المذهب حق قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام

لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لانهم لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله قوله رابعا انما يضاف السحر الى الكفرة والمردة فكيف يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل منها عنه واما تعليمه لغرض التنبيه على فساد فانه يكون ما وراءه (المسئلة الثانية) قرأ الحسن ملكين بكسر اللام وهو مروي ايضا عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا عليين اقلقين ييا بل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين صالحين من المولود والقرءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء وهاروت وماروت اسمان لهما وقيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام وقيل غيرهما اما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه (أحدها) انه لا يليق بالملائكة تعليم السحر (وثانيها) كيف يجوز انزال الملائكة مع قوله ولو انزلنا ملكا لقضى الامر ثم لا يتظرون (وثالثها) لو انزل الملكين لكان اما ان يجعلهما في صورة الرجلين أو لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة الرجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتليسا على الناس وهو غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لعلمناه رجلا (والجواب عن الاول) اناسذين وجه الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر (وعن الثاني) ان هذه الآية عامة وقرءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاص مقدم على العام (وعن الثالث) ان الله تعالى انزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكافين في زمان الانبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انسانا كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهده حجة الكلي أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه (المسئلة الثالثة) اذ قلنا بانهم ما كانوا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروى عن ابن عباس ان الملائكة لما أعلمهم الله بآدم وقالوا ان يجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فأجابهم الله تعالى بقوله اني أعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعهم من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يهرجون باعمالهم الخبيثة فنجبت الملائكة منهم ومن بقية الله لهم مع ما ظهر منهم من القبائح ثم اضافوا اليهم ما عمل السحر فازدادت نجبت الملائكة فاراد الله تعالى أن يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لانزلهم الى الارض فاختبرهم فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وانزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت اليهما امرأة من أحسن النساء وهى الزهرة فرادها عن نفسها فأبى أن تطيعهما الا بعد أن يعبدوا الصنم والابعد أن يشربا الخمر فامتنعا أولا ثم غلبت الشهوة عليهم فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدمهم على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت ان أظهر هذا السائل للناس ما رأى منافس دأمرنا فان أردنا الوصول الى فاقلا هذا الرجل فامتنعنا منه ثم اشتغلنا بقتله فلما فرغنا من القتل وطلبنا المرأة فلم نجدها ثم ان الملكين عند ذلك ندما وتحسروا تضرعا الى الله تعالى فغيرهم ما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختار عذاب الدنيا وهما ما يعذبان يسابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم أهم في الزهرة قولان (أحدهما) ان الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة نى آدم أمر الله الكوكب الذى يقال له الزهرة وفلكها أن اهبطا الى الارض الى ان كان ما كان حينئذ ارتفعت الزهرة وفلكها الى موضعهما من السماء موجبين لهما على ما شاهداه منها (والقول الثاني) ان المرأة كانت فاجرة من أهل الارض وواقعها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علمها الاسم الذى كانا به يعرجان الى السماء فتكلمت به وعرجت الى السماء وكان اسمها يهدت ففسدها الله وجعلها هى الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يظلمها من وجوه (الاول) ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي (وثانيها) ان قوله انهم اخيرا بين عذاب الدنيا وبين عذاب الآخرة فاسد بل كان الاولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خيرا بينهم من أشرفه

طول عمره فكيف يجعل عليهم بذلك (وثالثها) ان من أعجب الامور قولا هم انهم ما يعلمون السحر في حال
 كونهم ما معذبين ويدعون اليه وهم ايعاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب في انزالها ما وجوه
 (أحدها) ان السحرة كثرت في ذلك الزمان واستتبعت أبوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة
 ويتحدون الناس بما فبعت الله تعالى هذين الملكين لاجل أن يعلم الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من
 معارضة أولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذباً ولا شك ان هذا من أحسن الاغراض والمقاصد (وثانيها)
 ان العلم ~~بكون~~ المجزئة مخالفة للسحر متوقف على العلم بما هي المجزئة وبما هي السحر والناس كانوا
 جاهلين بما هي السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المجزئة فبعت الله هذين الملكين لتعريف
 ما هي السحر لاجل هذا الغرض (وثالثها) لا يمنع أن يقال السحر الذي يقع الفرة بين أعداء الله
 والافرة بين أولياء الله كان مباهعاً عندهم أو منسوباً فافقه تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا
 الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهم ما واستعملوه في الشر وإيقاع الفرة بين أولياء الله والافرة بين
 أعداء الله (ورابعها) ان تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منبها عنه وجب أن يكون متصوِّراً
 معلوماً لا الذي لا يكون متصوِّراً امتنع النهي عنه (وخامسها) لعل الحق كان عندهم أنواع من السحر
 لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله الملائكة ليعلموا البشر أموراً يقدرون بها على معارضة الحق
 (وسادسها) يجوز أن يكون ذلك تشديداً في التكليف من حيث انه اذا علمه ما أمم ~~ك~~نه أن يتوصل به الى
 الذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما تبلى قوم
 طالوت بالنهر على ما قال ابن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فثبت به هذه الوجوه انه لا يبعد من
 الله تعالى انزال الملكين لتعليم السحر والله أعلم (المسئلة الرابعة) قال بعضهم هذه الواقعة انما وقعت
 في زمان ادريس عليه السلام لانها اذا ~~كانا~~ ملكين نزل بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول
 في وقتها ليكون ذلك معجزة ولا يجوز كونهم ما رسولين لانه ثبت انه تعالى لا يبعث الرسول الى الانس
 ملكاً (المسئلة الخامسة) هاروت وماروت عطف بيان للملكين علمان لهما وهما اسمان أعجميان
 بدل من منع الصرف ولو كانا من الهوت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصر فاقروا الزهري هاروت
 وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت أما قوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولان فانه من قلة فلا
 تكفر فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال وهذا الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير الشديد من
 العمل به وهو قوله ما انما نحن قسمة فلا تكفر والمراد ههنا بالقسمة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي
~~ك~~قوله فتمت الذهب بالنار اذا عرض على النار لتمييز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في انه
 كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد انهما لا يعلمان أحدا السحر ولا يصقانه لاحد ولا
~~ي~~كشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذله النصيحة فيقوله انما نحن قسمة أي هذا الذي نصفه لك
 وان كان الغرض منه أن يتميز الفرق بين السحر وبين المعجز ولكنه يمكنك أن تتوصل به الى المفساد
 والمعاصي فإياك بعد وقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به الى شيء من الاعراض العاجلة
 أما قوله تعالى فيعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه فقيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا
 في تفسير هذا التفريق وجهين (الاول) ان هذا التفريق انما يكون بان يعتقد أن ذلك السحر مؤثراً
 في هذا التفريق فيصير كافر او اذا صار كافراً بانته امر أنه فيحصل تفرق بينهما (الثاني) انه يفرق
 بينهما بالتعويبه والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة (المسئلة الثانية) انه تعالى لم يذكر ذلك لان
 الذي يعلمون منه ما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيهها على سائر الصور فان استكانة المرأة الى
 زوجها وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فبها الله تعالى بذكر ذلك على أن السحر اذا أمكن به هذا
 الامر على شدته فغيره أولى أما قوله تعالى وما هم بضارين به من أحد فانه يدل على ما ذكرناه لانه أطلق
 الضم ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى انما ذكره لانه من أعلى مراتبه أملاً

قوله تعالى الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر والله لا يأمر بالسحر ولانه تعالى اراد عيبتهم وذمتهم ولو كان قد أمرهم به لما جاز ان يذمتهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه (أحدها) حال الحسن المراد منه الضامة يعني الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منه ومنه وان شاء خلى بينه وبين ضرر السحر (وثانيها) قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما سمي الاذن اذنا لانه اعلام للناس بوقت الصلاة وسمي الاذن اذنا لان بالحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله تعالى واذا ن من الله ورسوله الى الناس يوم الحج اى اعلام وقوله فاذا نجرب من الله معناه فاعلموا وقوله آذنتكم على سواي يعني أعلمتكم (وثالثها) ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله وابتداعه وما كان كذلك فانه يصح ان يضاف الى اذن الله تعالى كما قال انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون (ورابعها) ان يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يلقى الا بان يفسر التفريق بين المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضي التفريق فان هذا حكم شرعي وذلك لا يكون الا بأمر الله تعالى انما قوله تعالى ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا ان اشتراء ماله في الآخرة من خلاق ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انما ذكر لفظ الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه (أحدها) انهم لما تبذروا كتاب الله وراى ظهورهم وأقبلوا على التمسك بماتلوا الشياطين فكانهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله (وثانيها) ان المالكين انما قصدوا تعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاستراز الى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكانه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا (وثالثها) انه لما استعمل السحر علمنا انه انما يستعمل المشقة لئلا يكتسب من ذلك الاستعمال فكانه اشترى بالبحن التي تحملها بقدرة على ذلك الاستعمال (المسئلة الثانية) حال الاكثرون الخلاق النصيب قال الفضال يشبهه ان يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الادم ومنه يقال قد رل رجل كذا درهم مارزقا على عمل كذا وقال آخرون الخلاق الخلاص ومنه قول أمية بن أبي الصلت

يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم * الاسراييل قطران واغلال

بقي في الآية سؤال وهو انه كيف أثبت لهم العلم أولا في قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه (أحدها) ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه وهم الذين حال الله في حقهم بذنوب من الذين أوثوا الكتاب كتاب الله وراى ظهورهم كانهم لا يعلمون وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وقطرب (وثانيها) لو سلمنا كون القوم واحدا اولئكهم علموا شيئا وجهلوا شيئا آخر علموا انه ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها (وثالثها) لو سلمنا ان القوم واحد والعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل أعرضوا عنه فصارت ذلك العلم كالأعدم كما سمي الله تعالى الكفار صما وبكوا عيا اذ لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شيء انه لا يفعله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع * قوله تعالى (ولو انهم آمنوا واتقوا لثوبه من عند الله خير لو كانوا يعلمون) اعلم ان الضمير عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله ولينصبرا شر وابه أتبعه بالوعد بامعاين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والعدول عن المعصية انما قوله تعالى آمنوا فاعلم انه تعالى لما حال بذنوب من الذين أوثوا الكتاب كتاب الله وراى ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ماتلوا الشياطين وانهم عسكروا بالسحر قال من بعد ولو انهم آمنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القرآن جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز وان حملته على الامرين جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات انما قوله تعالى لثوبه من عند الله خير فبيده وجوه (أحدها) ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم آمنوا واتقوا لانبئوا الا انه تركت الجملة الفعلية الى هذه الامة لما في الجملة الالهيية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل لثوبه الله خير قلنا لان المراد لشيء من ثواب الله خير لهم (وثانيها) يجوز ان يكون قوله ولو انهم آمنوا غنيا لثوبهم على سبيل المجاز عن ارادة الله

أيانهم **أنه** قبل وليتهم آمنوا ثم ابتدأ الثوبية من عند الله خير * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا
 لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا واسمعوا لالكافرين عذاب أليم) اعلم ان الله تعالى لما شرح قبائح أفعالهم
 قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام أراد من ههنا أن يشرح قبائح أفعالهم عند مبعث محمد صلى الله
 عليه وسلم وجدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الأول من هذا الباب وههنا
 مسائل (المسئلة الأولى) اعلم ان الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا في ثمانية وعشرين
 موضعاً من القرآن قال ابن عباس وكان يخاطب في التوراة بقوله يا أيها المساكين فكانه سبحانه وتعالى لما
 خاطبهم أولاً بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخر حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على
 انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايان أولاً فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيامة
 وأيضا فاهم المؤمن أشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا بأشرف الاسماء والصفات
 فترجو من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات (المسئلة الثانية) انه لا يبعد في الحكامتين
 المتراذقتين أن يمنع الله من احديهما وما يباذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي رضى الله عنه لا تصح
 الصلاة بترجمة الفاضحة سواء كانت بالعبرية أو بالفارسية فلا يبعد أن يمنع الله من قوله راعنا
 ويأذن في قوله انظرونا وان كانتا متراذقتين ولكن جمهور المفسرين على انه تعالى اغماض من قوله
 راعنا لاشتمالها على نوع مفردة ثم ذكر رافيه وجوها (أحدها) كان المسلمون يقولون لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم اذا تلا عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون
 بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لاسمعت فلما سمعوا المؤمنين يقولون راعنا
 افتقر صوته وخاطبوا به النبي وهم يعنون تلك المسببة فنهى المؤمنين عنها وأمروا بلفظة أخرى وهي قوله
 انظرونا ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء و يقولون سمعنا ووعينا واسمع غير مسمع
 وراعنا لئلا يبالئتمهم وطعن في الدين وروى أن سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا أعداء الله عليكم لعنة الله
 والذي نفسي بيده لئن سمعنا من رجل منكم يقول الرسول الله لا ضربن عنقه فقالوا أو لاسمعت تقولونها فترأت
 هذه الآية (وثانيها) قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى الا ان أهل الحجاز ما كانوا يقولونها
 الا عند الهزؤ والسخرية فلا جرم نهى الله عنها (وثالثها) أن اليهود كانوا يقولون راعينا أي انت راعى غنمنا
 فنهاهم الله عنها (ورابعها) أن قوله راعنا مفاعلة من الرعى بين اثنين فكان هذا اللفظ موهوماً للمساواة بين
 المخاطبين كأنهم قالوا راعنا سمعك لترعيك اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين أن لا بد من تعظيم الرسول
 في مخاطبة على ما قال لا تتجملوا دعاء الرسول يتكلم كدعاء بعضكم بعضاً (خامسها) أن قوله راعنا
 خطاب مع الاستعلاء كانه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشغل بغيره وليس في انظرنا الاسوال الانتظار
 كأنهم قالوا له توقف في كلامك ويسانك مقدار ما نصل الى فهمه (وسادسها) أن قوله راعنا على وزن
 قوله عاظنا من المعاطاة وراعاتنا المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة
 من الرعونة وهي الحق فالراعى اسم فاعل من الرعونة فيجمل انهم أرادوا به المصدر كقولهم عياذ بك أي
 اعوذ عياذ بك فقولهم راعنا أي فعلت رعونة ويجمل انهم أرادوا به صرحت راعنا أي صرحت ذارعونة فلما
 قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لاجرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة (وسابعها) أن يكون المراد
 لا تقولوا قولاً راعنا أي قولاً منسوباً الى الرعونة بمعنى راعنا كما رولابن أما قوله تعالى وقولوا انظرونا
 فنهى وجوه (أحدها) أنه من نظره أي انتظره قال تعالى انظرونا فقتبس من نوركم فأمرهم تعالى بأن
 يسألوه الامهال لينتظروا عنه فلا يجتاجون الى الاستعانة فان قيل أفكان النبي عليه السلام يجعل عليهم
 حتى يقولون هذا فالجواب من وجهين (أحدهما) أن هذه اللفظة قد تنال في خلال الكلام وان لم تكن هناك
 علة تتجوز الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع أو سمعت (الثاني) انهم فسروا قوله تعالى لا تتجمل به
 لسانك لتجمل به انه عليه السلام كان يجعل قول ما يلقيه اليه جبريل عليه السلام حرصاً على تحصيل الوحي

وأخذ القرآن فقبل له لا تحرك له لسانك لتجمل به فلا يجد أن يجمل في ما يتحدث به أصحابه من أهل الدين حرصاً على
تجميل أفهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة أن يعلمهم فيما يحتاجون به إلى أن يفهموا كل ذلك الكلام (وثانيها)
انظر نامعاً انظر إلى الاله حذف حرف الى كافي قوله واختار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود
منه أن المعلم إذا نظر إلى المتعلم كان أراد له الكلام على نعت الافهام والتعريف اظهر وأقوى (وثالثها)
قرأ أبي بن كعب انظرنا من النظرة أي أمهلنا أما قوله تعالى واسمعوا لوصول السماع عند سلامة الحاسة
أمر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذن المراد منه أحد أمور ثلاثة (أحدها)
فرغوا اسماعكم لما يقوله النبي عليه السلام حتى لا تحتاجون إلى الاستعانة (وثانيها) اسمعوا سمعاً قبول
وطاعة ولا يكن سمعاً بكم سمعاً اليهود حيث قالوا اسمعنا وعصينا (وثالثها) اسمعوا ما أمرتم به حتى لا ترجعوا
إلى ما نهىتم عنه تأكيد عليهم ثم انه تعالى بين ما للكهافرين من العذاب الايم اذ لم يسلكوا مع الرسول هذه
الطريقة من الاعظام والتجمل والاصغاء إلى ما يقول والتفكير فيما يقول ومعنى العذاب الايم قد تقدم

* قوله تعالى (ما جاز الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خبر من ربكم والله
يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) واعلم أنه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة
والمعاداة حذر المؤمنين منهم فقال ما يؤذ الذين كفروا فتنى عن قلوبهم الوذ والمحبة لكل ما يظهر به فضل
المؤمنين وهما مستثنان (المسئلة الاولى) من الاولى للبيان لأن الذين كفروا جنس تحتهم نوعان
أهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين
(والثانية) مزيدة للاستغراق الخبير (والثالثة) لابتداء الغاية (المسئلة الثانية) الخبير الوحي
وكذلك الرحمة يدل عليه قوله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك المعنى انهم يرون أنفسهم أحق بأن يوحى
اليهم فيحسدونكم وما يجوبون أن ينزل عليكم شيء من الوحي ثم بين سبحانه أن ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك
فانه سبحانه يختص برحمته واحسانه من يشاء * قوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها
ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) اعلم أن هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا
الأتزون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولاً وغدا يرجع عنه
فزلت هذه الآية والكلام في الآية مرتب على مسائل (المسئلة الاولى) النسخ في أصل اللغة بمعنى
ابطال الشيء وقال الفضال انه للنقل والتحويل لئلا يقال نسخ الرمح آثار القوم اذا عدت ونسخت
الشمس الظل اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن انه انتقل إليه وقال تعالى الا اذا نفي
إلى الشيطان في امنيه فينسخ الله ما يلقى الشيطان أي يزيله ويبدله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت
كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الرمح
بانها ناسخة لآثار الشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك
مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو
النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر كانه ينقله إليه أو ينقل حكاية ومنه تناسخ الارواح
وتناسخ القرون قربانها دقرون وتناسخ المواهب انما هو التحول من واحد إلى آخر بدلا عن الاول وقال تعالى
هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم
أن لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك والجواب (عن الاول) من وجهين (أحدهما) انه لا يمنع أن
يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث أنه فعل الشمس والريح المؤثرتين في تلك الازالة ويكرران أيضاً ما سفيان
لكونهما مختصين بذلك التأثير (والثاني) أن أهل الافة انما أخطأوا في اضافة النسخ إلى الشمس والريح فهب
انه كذلك لكن متمكناً اطلاقاً فلفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل إلى الريح والشمس (وعن الثاني)
أن النقل أخس من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى فان مطلق
العدم أعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر واذا دار المفظين الخاص والعامة كان جعله حقيقة في العامة أولى

واقفه أعلم (المسئلة الثانية) قرأ ابن عامر ما نسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما أتما قراءة ابن عامر ففهم الوجهان (أحدهما) أن يكون نسخ ونسخ بمعنى واحد (والثاني) أنسخته جعلته ذات نسخ كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلا أقبروا فلا تأي جعلوه ذاقبر قال تعالى ثم أماته فأقبره وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ونسأها ففتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع أبو عمرو والهمزة في مثل هذا لأن سكوتهم علامة للجزم وهو من النسو وهو التأخير ومنه انما النسى زيادة في الكفر ومنه سعى الجعل نسيتة وقال أهل اللغة أنسأ الله أجله ونسأ في أجله أي أخر وزاد وقال عليه الصلاة والسلام من سرته النسأ في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ومنهم من حمل النسيان على الترك على حد قوله تعالى فأنسى ولم يحمله عزما أي فترك وقال قاليوم نسأهم كانوا والقاليومهم هذا أي تركهم كما تركوا والاظهار أن حمل النسيان على الترك مجاز لأن النسي يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان أطلقوا الاسم الملزوم على اللازم وقرئ نسأها ونسأها بالتشديد ونسأها ونسأها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله ما نسأك من آية أو تنسخها وقرأ حذيفة ما تنسخ من آية أو تنسخها (المسئلة الثالثة) ما في هذه الآية جزائية كقولك ما تصنع أصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء إذا كانا مضارعين فقوله تنسخ شرط وقوله تأت جزاء وكلاهما مجزومان (المسئلة الرابعة) اعلم أن النسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على أن الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقولنا طريق شرعي يعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه اجماع الامة على أحد القولين لأن ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لأن العقل ليس طريقا شرعيا ولا يلزم أن يكون المجزأ ناسخا لحكم الشرعي لأن المجزأ ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بفاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير مترادف ولا يلزم ما إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لأنه لو لم يكن مثل هذا النهي ناسخا لم يكن مثل حكم الامر ثابتا (المسئلة الخامسة) النسخ عندنا ناجز عقلا واقع سمعا خلافا لليهود فان منهم من أنكروه عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويرى عن بعض المسلمين انكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بأن الدلائل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وأيضا فلا تسأل على اليهود الزمان (الاول) جاء في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند حروجه من الفأث اني جعلت كل دابة ما كلالك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كتبنا العشب ما خالا الدم فلا تأكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان (الثاني) كان آدم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكم وروى النسخ لان النبوة بمحمد عليه الصلاة والسلام لا تصح الا مع القول بالنسخ لأن من الجائز أن يقلل أن موسى وعيسى عليهما السلام أمر الناس بشرعهما إلى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمر الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام فعند ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جارا مجرى قوله ثم أمروا بالصيام إلى الليل والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ أصلا بنوا مذاهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بشرنا في التوراة والانجيل بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام وأن عند ظهوره يجب الرجوع إلى شرعه وإذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الازامين المذكوريين واحتج منكم والنسخ بأن قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فلفظ الدال على تلك الشريعة ما أن يقال انها دالة على دوامها أولا على دوامها أو ما كان فيها دلالة على الدوام ولا على اللادوام فان بين فيها اثبوتها على الدوام ثم تبين انها ما دامت كان الخبر الاقول كذا وأنه غير جائز على

الشرع وأيضا فلو جرت نازلك لم يكن لنا طريق الى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخا لان أقصى ما في الباب أن يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكنا إذا رأينا مثل هذا الكلام حاصل في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع انه لم يدوم ازال الوفاق عنه في كل الصور فان قيل لم لا يجوز أن يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل على انه سينسخه أو ما قرن به إلا أنه نص على ذلك إلا أنه لم ينقل البناء في الجملة قلنا هذا ضعيف لوجوه (أحدها) أن التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على أنه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وأنه سفيه وعيب (وثانيها) على هذا التقدير قد بين الله تعالى أن شرعهما سببه منسوخا فإذا انقل شرعه وجب أن ينقل هذه الكيفية أيضا لانه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية لحاز منه في شرعنا أيضا حينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بأن شرعنا غير منسوخ وأيضا لأن ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتراكه وبلوغه الى حد التواتر والا فلعن القرآن عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمد صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل وإذا ثبت وجوب أن تنقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو أن الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على أن شرعهم ما يصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوم ما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه فثبت رأينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يوجد التنصيص على أن شرعهم ما يصيران منسوخين (وأما القسم الثاني) وهو أن يقال إن الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل به على انه منقطع غير دائم فهذا باطل لما ثبت انه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك معلوما بالضرورة لاهل التواتر وأيضا فتقدير صحته لكن لا يكون ذلك نسخا بل يكون ذلك انتهاها للغاية (وأما القسم الثالث) وهو انه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائما او كونه غير دائم فنقول قد ثبت في أصول الفقه أن مجرد الامر لا يفيده التكرار وانما يفيده الميزة الواحدة فإذا أتى المكاف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر فورد أمر آخر بعد ذلك لا يكون نسخا للامر الاول فثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال واعلم اننا بعد أن قررنا هذه الجملة في كتاب المصالح في أصول الفقه تمكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثله والاستدلال به أيضا ضعيف لان ما ههنا تفيد الشرط والجزاء وكما أن قولك من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول الجبي بل على أنه متى جاء وجب الاكرام فكذلك هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه فالأقوى أن نعول في الاثبات على قوله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية وقوله يحول الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب والله أعلم (المسئلة السادسة) افتقوا على وقوع النسخ في القرآن وقال أبو مسلم بن جرير لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه في القرآن بوجوه (أحدها) هذه الآية وهي قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثله أجاب أبو مسلم عنه من وجوه (الاول) أن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى منا وتعبدا فغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينهم فباطل الله عليهم ذلك بهذه الآية (الوجه الثاني) المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ ونحوه عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب (الوجه الثالث) انما يثبت هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه ومن الناس من أجاب عن الاعتراض الاول بأن الآية اذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بأن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ يختص ببعضه ولقائل أن يقول على الاول لان لم ان لفظ الآية يختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لان سلم أن النسخ المذكور في الآية يختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانما تأتي بعده بما هو خير منه (الجملة الثانية) للقاتلين بوقوع النسخ في القرآن ان الله تعالى أمر المتوفى عنها

زوجهما بالاعتداد حولا كاملا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى
 الحول ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن
 أربعة أشهر وعشرا قال أبو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لأنها لو كانت عاملا ومدة حملها حول
 كامل لكانت عدتها حولا كاملا وإذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصصا لا ناسخا والجواب
 أن عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر فعمل السنة مدة العدة يكون
 زائلا بالكلية (الحجة الثالثة) أمر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوی الرسول بقوله تعالى يا أيها الذين
 آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجيواكم صدقة ثم نسخ ذلك قال أبو مسلم إنما زال ذلك لروا
 سببه لأن سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط
 التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لأنه روي أنه لم يتصدق غيري رضى
 الله عنه ويدل عليه قوله تعالى فإن لم تفعلوا وتاب الله عليكم (الحجة الرابعة) أنه تعالى أمر بنسبات
 الواحد لعشرة بقوله تعالى فإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن
 خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين (الحجة الخامسة) قوله تعالى
 سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم أنه تعالى أمرهم منها بقوله فول وجهك
 شطر المسجد الحرام قال أبو مسلم حكم تلك القبة ما زال بالكلية بل واز التوجه إليها عند الاشكال أو مع
 العلم إذا كان هناك عذر الجواب أن على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي
 بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا (الحجة السادسة) قوله تعالى وإذا
 بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفترا والتبديل يشتمل على رفع وإثبات والمرفوع إنما
 التلاوة وأما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وإنما أظن بنا في هذه الدلائل لأن كل واحد منها يدل على
 وقوع النسخ في الجملته واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
 خلفه فلونسخ كان قد أتاه الباطل والجواب أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يطله
 ولا يأتيه من بعده أيضا ما يطله (المسئلة السابعة) المنسوخ أما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط
 أو هما معا الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكذلك الآيات التي عددناها وأما الذي يكون
 المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر أنه قال كما نقرأ آية الرجم الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما
 البتة نكالا من الله والله عزير حكيم وروى لو كان لابن آدم وادنان من مال لابتغى الهمما للناس ولا يملأ جوف
 ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب وأما الذي يكون نسخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عائشة
 رضى الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات فاعلشر مرفوع
 التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقى الحكم ويروى أيضا أن سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع
 الطوال أو يزيد ثم وقع النقصان فيه (المسئلة الثامنة) اختلف المفسرون في قوله تعالى ما ننسخ من
 آية أو ننسها فنسبهم من فسر النسخ بالازالة ونسبهم من فسر بالتمحيض بمعنى نسخ الكتاب وهو قول عطاء
 وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الاول ذكروا فيه وجوها (أحدها) ما ننسخ من آية وأنتم تقرؤنه
 أو ننسها أى من القرآن ما قرئ بينكم ثم نسيت وهو قول الحسن والاصم وأكثرا المتكلمين فعملوه على نسخ
 الحكم دون التلاوة ونسبها على نسخ الحكم والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلا وشرعا
 أما العقل فلأن القرآن لا بد من إيصاله إلى أهل التواتر والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممنوع وأما
 النقل فلقوله تعالى أنا نحن نزلنا الذكروا له حافظون والجواب عن الاول من وجهين (الاول) أن
 النسيان يصح بأن أمر الله تعالى بطرحه من القرآن وانراجه من جمل ما يتلى ويؤتى به في الصلاة أو يحج به
 فإذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي أو أن ذكره في طريق ما يذكر خبرا واحدا فيصير لهذا الوجه
 منسيما عن الصدور (الجواب الثاني) أن ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام ويروى فيه خبر

انهم كانوا يقرؤن السورة فيصحبون وقد نسوها والجواب عن الثاني انه معارض بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الإمشاء الله وقوله واذا كريك اذا نسيت (القول الثاني) ما نسخ من آية أي بسد لها الثبوت ببدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو بتلاوتها وأما قوله تعالى أو نساها فالمراد بتركها كما كان فلا تبديلها وقد بينا أن النسيان بمعنى الترتك قد جاء فيصير حاصل الآية أن الذي نبتله فانما أتى بخبر منه أو مثله. (القول الثالث) ما نسخ من آية أي ما ترفعه ما بعد انزالها أو نساها على قراءة الله مرة أي نؤخر انزالها من اللوح المحفوظ أو يكون المراد نؤخر نسخها فلا تنسخها في الحال فانما تنزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة. (القول الرابع) ما نسخ من آية وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معاً ونساها أي تركها وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية في التلاوة فأما من قال بالقول الثاني ما نسخ من آية أي نسخها من اللوح المحفوظ أو نساها نؤخرها أو أمارة تنسخها فالله في تركها يعني ترك نسخها فلا تنسخها وأما قوله من آية فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير أبي مسلم فإنه حمل ذلك على التوراة والإنجيل وقد تقدم القول فيه. وأما قوله تعالى نأت بخبر منها أو مثله فعبارة قولان (أحدهما) انه الاخف (والثاني) انه الاصح وهذا أولى لأنه تعالى بصرف المكاف على مصلحته لا على ما هو أخف على طبعه فان قيل لو كان الثاني أصح من الأول لكان الأول ناقص الصلاح فكيف أمر الله به قلنا الأول أصح من الثاني بالنسبة إلى الوقت الأول والثاني بالعكس منه فزال السؤال وأعلم أن الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ (المسئلة الأولى) قال قوم لا يجوز نسخ الحكم إلا إلى بدل واحتجوا بأن هذه الآية تدل على انه تعالى اذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز أن يقال المراد أن نفي ذلك الحكم واسقاط التعبدية خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا إلى بدل انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا إلى بدل (المسئلة الثانية) قال قوم لا يجوز نسخ الشيء إلى ما هو أثقل منه واحتجوا بأن قوله نأت بخبر منها أو مثله أي ما في كونه أثقل لأن الأثقل لا يكون خيراً منه ولا مثله والجواب لم لا يجوز أن يكون المراد بالخبر ما يكون أكثر نوبات في الآخرة ثم أن الذي يدل على وقوعه أن الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول أما نسخ الشيء إلى الأثقل فتدور في الصور المذكورة أما نسخه إلى الاخف فكأن نسخ العدة من حول إلى أربعة أشهر وعشر أو نسخ صلاة الليل إلى الضيق فيها وأما نسخ الشيء إلى المثل فكأن تحويل من بيت المقدس إلى الكعبة (المسئلة الثالثة) قال الشافعي رضي الله عنه الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه (أحدها) انه تعالى أخبرنا ما ينسخه من الآيات يأتي بخبر منها وذلك يفيد انه يأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الإنسان ما أخذت منك من ثوب أتيتك بخبر منه يفيد انه يأتي به بنوب من جنسه خبر منه واذا ثبت انه لا بد وأن يصح كون من جنسه جنس القرآن قرآن (وثانيها) ان قوله تعالى نأت بخبر منها يفيد انه هو المنفرد بالاثبات بذلك الخبر وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول (وثالثها) ان قوله نأت بخبر منها يفيد انه يأتي بخبر من الآية والسنة لا تكون خيراً من القرآن (ورابعها) انه قال ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على أن الآية بالخبر هو المختص بالقدرة على جميع الخبرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن الوجوه الأربعة بأسرها ان قوله تعالى نأت بخبر منها ليس فيه أن ذلك الخبر يجب أن يكون ناقضاً لما لا يتبعه أن يكون ذلك الخبر شيئاً مافير النسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقيق هذا الاحتمال ان هذه الآية صريحة في أن الاتيان بذلك الخبر مرتب على نسخ الآية الأولى فلو كان نسخ تلك الآية صريحاً على الاتيان بهذا الخبر لزم الدور وهو باطل ثم اخرج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بأن آية الوصية للأقرنين منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام الاوصية لو ارث وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قاله

الشئ في رضى الله عنه (أما الأول) فضعيف لان كون المبرات حقاً لاوارث يمنع من صرفه الى الوصية ثبت
 ان آية المبرات مانعة من الوصية (وأما الثاني) فضعيف أيضاً لان عمر رضى الله عنه روى ان قوله الشيخ
 والشجة اذ اريانيا فارجوهما كان قرأ فافلعل النسخ انما وقع به ونظام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه
 والله أعلم أما قوله تعالى ألم تعلم ان الله على كل شئ قدير فتنبه لنبى صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته على
 تصرف المكاف تحت مشيئته وحكمته وأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار (المسئلة
 التاسعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على ان القرآن مخلوق من وجوه (أحدها) ان كلام الله تعالى
 لو كان قديماً لكان النسخ والتسوخ قديمين لكن ذلك محال لان النسخ يجب أن يكون متأخراً عن
 التسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديماً وأما التسوخ فلانه يجب أن يزول ويرتفع وماتت
 زواله استحالة قدمه بالاتفاق (وثانيها) ان الآية دلت على ان بعض القرآن خبير من بعض وما كان
 كذلك لا يكون قديماً (وثالثها) ان قوله ألم تعلم ان الله على كل شئ قدير يدل على ان المراد انه تعالى هو
 القادر على نسخ بعضه والاثبات بشئ آخر بدلا عن الاول وما كان داخل تحت القدرة وكان فعلاً لكان محدثاً
 أجاب الاصحاب عنه بان كونه ناسخاً ونسوخاً انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع
 في حدوثها فلم قلتم ان المعنى الحقيقي الذى هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك
 المعنى الذى هو مدلول العبارات واللغات لا شك ان تعلقه الاول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الاول
 محدث لانه زال والقديم لا يزول والتعلق الثانى حادث لانه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك
 عن هذه العلاقات وما لا ينفك عن المحدث محدث والكلام الذى تعلق به يلزم أن يكون محدثاً أجاب
 الاصحاب ان قدرة الله كانت في الازل متعلقة بايجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق
 أولم يبق فان بقي يلزم أن يكون القادر قادراً على ايجاد الموجود وهو محال وان لم يبق فقد زال ذلك التعلق
 فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذى ذكرتموه وكذلك علم الله كان متعلقاً بأبن العالم سبوح قدوس
 دخول العالم في الوجود ان بقي التعلق الاول كان جهلاً وان لم يبق فيلزمكم كون التعلق الاول حادثاً لانه
 لو كان قديماً لما زال وكون التعلق الذى حصل بعد ذلك حادثاً فاذن عالمية الله تعالى لا تنفك عن العلاقات
 الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة فكل ما يتبعه جواً من العالمية والقادرية
 فهو جواً من الكلام (المسئلة العاشرة) احتجوا بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير على ان
 المحدث شئ وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير فاعل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة • قوله تعالى

(ألم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولى ولا نصير) اعلم انه سبحانه وتعالى
 لما حكمكم بهجواز النسخ عقبه ببيان ان ملك السموات والارض له لا غيره وهذا هو التنبيه على انه سبحانه
 وتعالى انما حسن منه الامر والنهى لكونه مالك الخلق مستواً عليهم لا ثواب يحصل أو لعقاب يدفع حال العقاب ويحتمل أن يكون
 هذا اشارة الى امر القبله فانه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والارض وان الامكنة والجهات كلها
 له وانه ليس بعض الجهات أصح حرمته من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له واذا كان كذلك
 وكان الامر باستقبال القبلة انما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة الى جهة
 وأما الولى والنصير فكلما فاعل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدلت بهذه الآية على ان
 الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال أولاً ألم تعلم ان الله على كل شئ قدير ثم قال بعده ألم تعلم ان الله له ملك
 السموات والارض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريراً من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك
 والقدرة قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين • قوله تعالى (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سأل

موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل) اعلم ان ههنا مسائل (المسئلة الاولى)
 أم على ضربين متصلتين ومنقطعتين فالتصديق عليه آلاف وحى مفرقة لما جعته أى كان أو مفرقة لما جعته

تقول اضرب أيهم شئت زيدا أم هرا فإذا قلت اضرب أحدهم قلت اضرب زيدا أو هرا والمقطعة لا تكون
الابد كلام تام لانها بمعنى بل والالف كقول العرب انما لا بل أم شاء كانه قال بل هي شاء ومنه قوله تعالى أم
يقولون اقترأ أي بل يقولون قال الاخل

كذبك عينك أم رأيت بواسط * غلس الظلام من الرباب غيبالا

(المسئلة الثانية) اختلغا في الخطاب به على وجوه (أحدها) انهم المسلمون وهو قول الاصم
والجبائي وأبي مسلم واستدلوا عليه بوجوه (الأول) انه قال في آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالايمان
وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين (الثاني) ان قوله أم تريدون يشتضى معطوفا عليه وهو قوله
لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم
(الثالث) ان المسلمين كانوا يسألون محمدا صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم في البحث عنها لعلوها
كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه (الرابع) سأل قوم من المسلمين أن
يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ذات أنواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول
والشراب كما سألوا موسى أن يجعل لهم الهام كما لهم آلهة (القول الثاني) انه خطاب لاهل مكة وهو
قول ابن عباس ومجاهد قال ان عبد الله بن أمية المخزومي أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من
قريش فقال يا محمد والله ما أؤمن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا أو تكون لنا جنة من نخيل وعنب
أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء بأن تصعد وان تؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من
الله الى عبد الله بن أمية ان محمد رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فانتساب كتاب من
عند الله بجهة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والقرائن كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله
فيها كل ذلك فتؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمد أن يأتيكم بالآيات من
عند الله كما سأل السبعون فقالوا أرنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سألت محمدا عليه السلام أن يجعل
لهم الصفا ذهباً وفضة فقال نعم هو لكم كالمائدة ابني اسرائيل فأبوا ورجعوا (القول الثالث) المراد اليهود
وهذا القول أصح لان هذه السورة من أول قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي - كناية عنهم ومحاجة معهم -
ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يباله فاذا سأل
كان متبدلا ككفر بالايمان (المسئلة الثالثة) امس في ظاهر قوله أم تريدون أن تسألوا رسواكم
كما سئل موسى من قبل انهم أنوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها
في انهم سألوا الله أعلم (المسئلة الرابعة) اعلم ان السؤال الذي ذكره ان كان ذلك طلبا للمعجزات فن
أين انه كفر ومعلوم ان طلب الدليل على الشيء لا يكون كفرا وان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المحفلة
في نسخ الاحكام فهو - هذا أيضا لا يكون كفرا وان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقه البشر ولم يكن
ذلك كفرا فافعل الاولى حل الآية على انهم طلبوا منه أن يجعل لهم الهام كما لهم آلهة وان كانوا يطلبوا
المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت والمجاج فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال (المسئلة
الخامسة) ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها (أحدها) انه تعالى لما حكم بجواز النسخ
في الشرائع فلهذا كانوا يطلبونه بتفاصيل ذلك الحكم فنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم أن
يشغلوا بهذه الاسئلة كما انه ما كان يقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة (وثانيها) لما تقدم من
الوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا احامرتكم به وعزذتم عن الطاعة كنتم كن سأل موسى ما ليس له أن
يسأله عن أبي مسلم (وثالثها) لما أمر ونهى قال أنفعلون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من
قوم موسى (المسئلة السادسة) سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فرأه في سواء الجحيم أي وسط الجحيم
والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريقة الايمان فهو جار على
الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعم فالبديل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة

فقبل فيه انه ضل سوا السبيل * قوله تعالى (وذكر كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره ان الله على كل شيء قدير) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين وذلك لانه روى ان فخاص بن عاذوراء وزيد بن قيس ونفران من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أحد ألم تر واما أصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتهم فارجعوا الى ديننا فهو وخير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سبيلاً فقال عمار كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني قد عاهدت أني لأكفر بعد ما عشت فقات اليهود أما هذا فقد صاباً وقال حذيفة وأما أنا فقد رضيت بالله رباً وبالاسلام ديناً وبالقرآن اماماً وبالكعبة قبله وبأئمة من اخواننا أمثيار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخباره فقال اصبرمنا خيراً وأفلتمنا فزلت هذه الآية واعلم اننا تكلم أولاً في الحسد ثم نرجع الى التفسير (المسئلة الاولى) في ذم الحسد ويدل عليه اخبار كثيرة (الاول) قوله عليه السلام الحسد يأكل الحسنات كما تأكل كل النار الحطب (الثاني) قال انس كنا يوم الجالسين عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال بطلع عليكم الان من هذا الفج رجل من أهل الجنة فطلع رجل من الانصار ينظف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلام مثل ذلك فطلع ذلك الرجل في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل فلما قام النبي صلى الله عليه وسلم تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال اني تأذيت من أبي فاقسمت لأدخل عليه ثلاثاً فان رأيت ان تذهب بي الى دارك فعلت قال نعم فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئاً غير انه اذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم له صلاة الفجر غير أني لم أسمع به يقول الا خيراً فلما مرت الثلاث وكذت ان أحقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجر ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فأردت أن أعرف عقلت فلم أرك تعمل عملاً كثيراً الذي بلغ بك ذلك قال ما هو الا ما رأيت فلما ولت دعاني فقال ما هو الا ما رأيت غير اني لم أجده على أحد من المسلمين في نفسي عيباً ولا حسداً على خير أعطاه الله اياه فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا نطق (الثالث) قال عليه السلام دب اليكم داء الام قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لا أقول حالقة الشعر وان كان حالقة الدين (الرابع) قال انه سبب أمتي داء الام قالوا ماداء الام قال الاثر والبطر والتكبر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج (الخامس) أن موسى عليه السلام لما ذهب الى ربه رأى في ظل العرش رجلاً لا يغبط بمكانه وقال ان هذا كبريم على ربه فسأل ربه أن يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال أحدثك من عمله ثلاثاً كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمتني بالنعمية (السادس) قال عليه السلام ان لزم الله أعداء قبل وما أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله (السابع) قال عليه السلام ستمة يدخلون النار قبل الحساب الامراء بالظور والعرب بالمعصية والداقين بالثكبر والتجار بالخيانة وأهل الرساق بالجهالة والعلماء بالحسد أما الاثام فالاول حكى أن عوف بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال اني أريد ان أعطك بشي اياك والى كبرفاته أول ذنب عصي الله به ابليس ثم قرأوا ذلنا للملائكة اسجدوا لآدم فبجدوا والابليس أبى واستكبر واياك والحرص فانه اخرج آدم من الجنة أسكنه الله في الجنة عرضها السموات والارض فأكل كل منها فخرجه الله ثم قرأوا هبطا منها واياك والحسد فانه قتل ابن آدم أخاه حين حسده ثم قرأوا نزل عليهم نبأ ابن آدم بالحق (الثاني) قال ابن الزبير ما حدثت أحداً على شيء من أمر الدنيا لانه ان كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة وان كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو يصير الى النار (الثالث) قال رجل للعسك هل يحسد المؤمن قال ما أنساك بنو يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعد به يد اولسانا (الرابع) قال معاوية كل الناس اقدر على رضا الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة (الخامس) قيل الحاسد لا ينال من الجاهل الا مذمة ولا ولا ينال من الملائكة

الاغنة وبغضا ولا ينال من الخلق الاجزاء وغما ولا ينال عند التزع الاشدّة وهو لا وعند الموقف الافضحية
 ونكالا (المسئلة الثانية) في حقيقة الحسد اذا أنعم الله على أخيك بنعمة فان أردت زوالها فهذا هو
 الحسد وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة (أما الاول) فحرام بكل حال الانعمة اصابها
 فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضر كبحيث لزوالها فالتك ما يجب زوالها من حيث
 انهم انعمة بل من حيث انها يتوسل بها الى الفساد والشر والاذى والذى يدل على ان الحسد ما ذكرناه آيات
 (احدها) هذه الآية وهي قوله تعالى لو يردوكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم فاجبر
 انهم زوال نعمة الايمان حسدا (وثانيها) قوله تعالى ودوا لولا كفرون كما كفروا فتكونون سواء
 (وثالثها) قوله تعالى ان تحسبكم حسنة تسوهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شجاعة
 والحسد والشجاعة متلازمان (ورابعها) ذكر الله تعالى حسدا خوة يوسف وعبر عن عافى قلوبهم بقوله
 قالوا يوسف وأخوه أحب الى أي نأمننا ونحن عصبة ان ابا نأني ضلال مبين اقلوا يوسف وأطرحوه أرضا
 يحل لكم وجهه أي يحسبكم حسدا من غير عافى قلوبهم بقوله تعالى انهم زوال نعمة الايمان حسدا
 قوله تعالى ولا يجحدون في صدورهم حاجة مما أوتوا أي لا تضيق به صدورهم ولا يفتخرون فأنى الله عليهم
 بعدم الحسد (وسادسها) قال تعالى في معرض الانكار أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله
 (وسابعها) قال الله تعالى كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين أوثوه من بعد
 ما جاءتهم البينات بغيا بينهم قيل في التفسير حسدا (وثامنها) قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم
 العلم بغيا بينهم فانزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحسدوا واختلّفوا اذا أراد كل واحد أن يتفرد
 بالرياسة وقبول القول (وتاسعها) قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث النبي عليه السلام اذا قاتلوا قوما
 قالوا نألك بالنبي الذي وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذي تنزله الاتصرونا فكانوا ينصرون فلما جاء النبي
 عليه السلام من ولدا اسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا من قبل يستفتخون
 على الذين كفروا الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا أي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه
 السلام جاء أبي وعي من عندك فقال أبي لعمري ما تقول فيه قال أقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه
 السلام قال فخا ترى قال أرى معادته ايام الحياة فهذا حكم الحسد أما المنافسة فليست بحرام وهي مشقة
 من المنافسة والذي يدل على انها ليست بحرام وجوه (أولها) قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون
 (وثانيها) قوله تعالى سابعوا الى مغفرة من ربكم وانما المسابقة عند خوف الفوت وهو كاعبيدين
 يتسابقان الى خدمة مولاهما اذ يجزع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولا بمنزلة لا يحظى هو
 بها (وثالثها) قوله عليه السلام لاحد الا في اثنين رجل آتاه الله ما لا فائقة في سبيل الله ورجل آتاه الله
 علما فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة
 قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة أما الواجبة فكما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان
 والصلوة والزكاة فهنا يجب عليه أن يجب أن يكون له مثل ذلك لانه ان لم يجب ذلك كان راضيا بالمناسبة
 وذلك حرام وأما ان كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق في سبيل الله والتشجيع لتعليم الناس
 كانت المنافسة فيها مندوبة وأما ان كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالحجة
 فالمدوم ان يجب زوالها عن الغير فأما ان يجب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ههنا
 دقيقة وهي أن زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان (أحدهما) ان يحصل له مثل ما حصل للغير
 (والثاني) ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا يتفكر عن
 شهوة الطريق الآخر فههنا وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لازالها فهو
 صاحب الحسد المذموم وان كان يجده قلبه بحيث تردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجوع من
 الله تعالى أن يعفون عن ذلك واعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام ثلاث لا يفتك المؤمن عنهن الحسد

والظان والطير ثم قال وله من مخرج اذا حسدت فلا تبغ أى ان وجدت في قلبك شيئاً فلا تعمل به فهو ذاهو
الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الشيخ الغزالي رحمه الله عليه (المسئلة الثالثة) في مراتب
الحسد قال الغزالي رحمه الله هي أربعة (الاولى) ان يحب زوال تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له
وهذا غاية الحسد (والثانية) ان يحب زوال تلك النعمة عنه اليه مثل رغبته في دار حسنة أو امرأة جميلة
أو ولاية نافذة نالها غيره وهو يجب أن تكون له فالمطلوب بالذات حصوله له فاما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض
(الثالثة) أن لا يشتهي عينها بل يشتهي لنفسه مثلها فان عجز عن مثلها احب زوالها لكي لا يظهر التفاوت
بينهما (الرابعة) ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم يحصل فلا يحب زوالها وهذا الاخير هو المعفوع عنه ان كان
في الدنيا والمسدوب اليه ان كان في الدين والثالثة منها مذمومة وغير مذمومة والثانية أخف من الثالثة
والاول مذموم محض قال تعالى ولا تتبوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فتمنيه مثل ذلك غير مذموم وانما
تمنيه عين ذلك فهو مذموم (المسئلة الرابعة) ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله عليه للحسد سبعة أسباب (السبب
الاول) العداوة والبغضاء فان من آذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد
والحقد يقتضي التشفى والانتقام فان عجز المبغض عن التشفى بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان فهما اصاب
عدوه آفة وبلاء فرح ومهما اصابته نعمة ساءته وذلك لانه ضمر اده فالحسد من لوازم البغض والعداوة
ولا يفارقهما واقصى الامكان في هذا الباب أن لا يظهر تلك العداوة من نفسه وان يكره تلك الحالة من
نفسه فاما ان يبغض انساناً ثم تستوى عنده مسرته ومساوته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذي
وصف الله عفاربه اذ قال واذا القوكم فالوا آثموا واذا خلو اعضاء عليكم الانامل من الغيط قل موتوا
بغيطكم ان الله علم بذات الصدور ان تحسبكم حسنة تسوهم وان تصبكم سيئة يفرحوا وكذا قال ودوا
ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد ربما أفضى الى التنازع والتقاتل (السبب الثاني)
التعزز فان واحداً من امثاله اذا نال منصباً عالياً ترفع عليه وهو لا يملكه فتمحل ذلك فيريد زوال ذلك
المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر بل غرضه أن يرفع كبره فانه قد يرضى بما سواه ولكنه لا يرضى بترفعه
عليه (السبب الثالث) ان يكون في طبيعته ان يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير بل قد رعى ذلك
الغرض ومن هذا الباب كان حسداً كثير الكفار للرسول عليه السلام اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم
وكيف نطأ طي له رؤسنا فقالوا لولانزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وقال تعالى يصف قول قريش
أهولاء من الله عليهم من بيننا كما استخفنا ربهم والانفة منهم (السبب الرابع) التعجب كما أخبر الله عن
الامم الماضية اذ قالوا ما آتيتهم الا بشر مثلنا وقالوا انؤمنوا بشئ من مثنا وقومهم لئلا تعابدوا واتوا طعنتهم بشراً
مثلكم انكم اذا خلصتمون وقالوا متعجبين أبعث الله بشراً رسولا وقالوا لولانزل علينا الملائكة وقالوا عجبتم
ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم (السبب الخامس) الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص
بالتراحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهم ما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عوناً له في الانفراد
بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التراحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة في التراحم على
نيل المنزلة في قلوب الابوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتراحمين على أهل
بلدة واحدة اذ كان غرضهم انيل المال والقبول عندهم (السبب السادس) حب الرئاسة وطلب الجاه
نفسه من غير توسل به الى مقصوده وذلك كالرجل الذي يريد أن يكون عديم النظير في فن من الفنون فانه
لو سمع بتفعله في أقصى العالم ساء ذلك وأحب موته وزوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة من شجاعة
أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب تفرد (السبب السابع) شح النفس بالخير على عبد الله فانه تجدد من
لا يشتهى برباية ولا يكبر ولا يطلب مال اذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك
واذا وصف اخطراب أو والنس وادبارهم وتنقص عيشهم فرح به فهو أبا يحب الادبار لغيره ويحبل
بنعمة الله على عباده كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزائنه ويقال البخل من يحبل بمال غيره فهذا يبخل

بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لاعداء ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر الا ثبت النفس
 ورذالة جبلته في الطبع لان سائر انواع الحسد يجرى زواله لازالة سببه وهذا ثبت في الجبله لان سبب
 عارض فتعسر ازالته فهذه هي اسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الاسباب أو أكثرها أو جميعها
 في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوته لا يقوى صاحبها معها على الاخفاء والمحاملة بل يمتك
 حجاب المحاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الاسباب وقيل
 يجترّد واحد منها (المسئلة الخامسة) في سبب كثرة الحسد وقلته وقوته وضعفه اعلم ان الحسد
 انما يكثر بين قوم تكثر فيهم الاسباب التي ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لانه يتنفع من قول
 المتكبر ولانه يتكبر ولانه عدو واغبر ذلك من الاسباب وهذه الاسباب انما تكثر بين قوم نجمة هم روابط
 بحجة ونسبهم في مجالس الخطاطبات ويتواردون على الاغراض والمنازعة مظنة المنافرة والمنافرة مؤدية
 الى الحسد بحيث لا تحاطة فليس هنالك محاسبة ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلد لا يجرم لم يكن
 بينهم ما محاسبة فاذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد
 التاجر بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البرازي يحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الاجانب
 والمرأة تحسد ضرتها وسرية زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لان مقصد البراز غير مقصد الاسكاف
 فلا يتزاحمون على المقاصد ثم من جهة البراز المجاورة أكثر من من جهة البعيد عنه الى طرف السوق
 وبالجبله فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التراحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجتمع
 متباينين بل لا يجتمع الامتناسمين فلذلك يكثر الحسد بينهم نعم من اشتد حرصه على الجاه العريض
 والصيت في اطراف العالم فانه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها أقول والسبب
 الحقيقي فيه ان الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جله أنواع الكمال التفرد بالكمال فلا يجرم
 كان الشريك في الكمال مبغوضا لكونه منازعا في الفردانية التي هي من أعظم أبواب الكمال الا أن هذا
 النوع من الكمال لما امتنع حصوله الا لله سبحانه وقع اليأس عنه فاخص الحسد بالامور الدنيوية وذلك
 لان الدنيا لا تقى بالمتزاحمين أما الآخرة فلا ضيق فيها وانما مثال الآخرة نعمة العلم فلا يجرم من يحب
 معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره اذا عرف ذلك لان المعرفة لا تضيق عن العارفين
 بل المعلوم الواحد يعرفه ألف ألف ويفرح بعرفته ويلتذيه ولا تنقص لذته أحد بسبب غيره بل يحصل
 بكثرة العارفين زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسبة لان مقصدهم معرفة الله وهي بحر
 واسع لا تضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله ولا تضيق فيها نعم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا
 لان المال اعيان اذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الآخرو معنى الجاهل مل القلوب ومهما امتلا
 قاب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر أما اذا امتلا قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلئ
 قلب غيره به وان يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا
 على سرر متقابلين (المسئلة السادسة) في الدواء المزيل للحسد وهو امران العلم والعمل أما العلم ففيه
 مقلمان اجمالى وتفصيلي أما الاجمالي فهو ان يعلم ان كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم
 قضاء الله وقدره لان المممكن ما ليس له الى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة في النقرة عنه
 واذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد وأما التفصيلي فهو ان تعلم ان الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا
 وانه ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا بل يتنفع به في الدين والدنيا أما انه ضرر عليك في الدين فمن
 وجوه (أحدها) انك بالحسد كرهت حكم الله ونارعت في قسمته التي قسمها العباد وعده الذي اقامه
 في خلقه بخفي حكمته وهذه بخباية على حدة التوحيد وقضى في عين الايمان (وثانيها) انك ان غششت
 رجلا من المؤمنين فارقت أولياء الله في جهنم الخيرة اعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم
 للمؤمنين البساليا (وثالثها) العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة وأما كونه ضررا عليك في الدنيا

فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد وأعداؤك لا يحلهم الله من انواع النعم فلا تزال تعذب بكل نعمة تراها وتسلم بكل راحة تنعم بها في أبد امغموم ما هموم ما فقد حصل لك ما أردت حصوله لأعدائك وأراد أعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد النعمة لأعدوك فسميت في تحصيل النعمة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بذلك وازال الصحة عنك واوقعك في الوساوس ونقص عليك لذات المظم والمشرب وأماناته لا ضرر على المحسود في دينه ودينه فواضح لان النعمة لا تزال عنه بحسدك بل ما قدره الله من اقبال ونعمة فلا بد وان يدوم الى أجل قدره الله فان كل شيء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه ان في الآخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت لي وتزول عن المحسود بمحسدي وهذا غاية الجهل فانه بلا تشبيه أو لا لنفسك فانك أيضا لا تتخلو عن عدوك بحسدك فلو زالت النعمة بالحسد لم يبق الله عليك نعمة لافي الدين ولا في الدنيا وان انتهت أن تزل النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزال عنك بحسد غيرك فهذا أيضا جهل فان كل واحد من حق الحساد يشتهي أن يختص به هذه الخاصية ولست أولى بذلك من الغير فنعمة الله عليك في ان لم يزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وانت بجهلك تكرهها وأما ان المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح أما منفعة في الدين فهو انه مظلوم من جهة ان لا سيما اذا أخرجت الحسد الى القول والفعل بالغبية والقدح فيه وهذا ستره وذكر مساويه فهي هدايا يهديها الله اليه اعني انك تهدي اليه حسناتك فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك فكانك استهيت زوال نعم الله عنه اليك فأزيت نعم الله عنك اليه ولم تزل في كل حين واوان تزداد شقاوة وأما منفعة في الدنيا في وجوه (الاول) ان اهم اغراض الخلق مساواة الاعداء وكونهم مغموين معذبين ولا عذاب أعظم مما انت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر في كل حين واوان الى نعم الله عليه فيقطع قلبه بذلك ولذلك قيل

لامات أعداؤك بل خلدوا • حتى يروا منك الذي يكمد

لازات محسودا على نعمة • فأنما الكامل من يحسد

(الثاني) ان الناس يعلمون أن المحسود لا بد وان يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على انصاف المحسود بأنواع الفضائل والمناقب (الثالث) ان الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعوناً عند الخلق وهذا من أعظم المناسد للمحسود (الرابع) وهو انه سبب لازدياد مسرة ابليس وذلك لان الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اخذت المحسود بها فان رضى بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف ابليس من أن يرضى بذلك فيصير مستوجباً لذلك الثواب فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فانه ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير بذلك سبباً لفرح ابليس وغضب الله تعالى (الخامس) انك عساك تحسد رجلاً من أهل العلم وتحب أن يخطئ في دين الله وتكشف خطاه ليفتنخ وتحب أن يخسر لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأي ثم يزيد على ذلك وأي مرتبة أخس من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه أيها الحاسد انك بمثابة من يرى جراً الى عدوه لا يصيب به مقاتته فلا يصيبه بل يرجع الى حذقه البقي فيقاه فيزداد غضبه فيعود ويرميه نائباً أشد من الاول فيرجع الجبر على عينه الاخرى فيعصيه فيزداد غيظه ويعود ثالثاً فيعود على رأسه فيشبهه وعدو مسلم في كل الاحوال والوالب راجع اليه دائماً وأعداؤه حو اليه يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحساد أقبح من هذا لان الحجر العائد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت وأما حسدك فانه يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خيرة من ان يبقى له عين ويدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله من الحساد اذا أراد زوال النعمة عن المحسود فأنزلها عنه ثم ازال نعمة الحاسد تصد بقا قوله تعالى ولا يحق المكر الذي

الاباحه فهذه الادوية العلمية فهما تفكر الانسان فيها يذهن صاف وقلب حاضر انطى من قلبه نار الحسد وأما
 العمل النافع فهو ان يأتي بالافعال المضادة لتضخات الحسد فان بعثه الحسد على القدح فيه كلف لسانه
 المدح له وان حمله على التكفير عليه كلف نفسه التواضع له وان حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه
 السعي في ايصال الخير الى اليه فهم ما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يقضى آخر الامر
 الى زوال الحسد من وجهين (الاول) أن المحسود اذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير
 الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ (الثاني) أن الحاسد اذا أتى بضده وجبات الحسد على
 سبيل التكفير يصير ذلك بالآخره طبعه لا فيزول الحسد عنه (المسئلة السابعة) اعلم أن النفرة القاسمة
 بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه انما الذي في وسعه أمر ان
 (أحدهما) كونه راضيا بتلك النفرة (والثاني) اظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى ازالة
 تلك النفرة عنه وجر أسباب المحنة اليه فهذه احوال داخل تحت التكليف ولترجع الى التفسير أما قوله تعالى
 وذ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفاراً لما أراد انهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين
 عن الايمان من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب وحق والعالم بأن غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه
 الابشبهة ياقبها اليه لان الحق لا يعدل عن الحق الابشبهة والشبهة ضربان (أحدهما) ما يتصل بالدين وهو
 ان يقال لهم قد علمت ما نزل بكم من امر احكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار الخفاة بكم فأتروا
 الايمان الذي ساقاكم الى هذه الاشياء (والثاني) في باب الدين بطرح الشبهة في المعجزات أو تحريف
 حافى التوراة أما قوله تعالى حسدا من عند أنفسهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى بين أن
 بهم لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عن بقوله كفاراً حسدا من عند أنفسهم
 انهم لم يؤنوا ذلك من قبله تعالى وان كفروهم هو فعلهم لان خلق الله فيهم والجواب أن قوله من عند
 أنفسهم فيه وجهان (أحدهما) أنه متعلق بيود على معنى انهم احبوا أن تردوا عن دينهم وتغيبهم
 ذلك من قبل شهوتهم لان قبل التدبير والميل مع الحق لانهم وذو ذلك من بعد ما تبين لهم انهم على الحق
 فكيف يكون غيبهم من قبل طاب الحق (الثاني) انه متعلق بحسد أي حسدا عظيمامنهم من عند
 أنفسهم أما قوله تعالى فاعفوا واصفحوا فهاذ يدل على ان اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الايمان
 احتالوا في ذلك بالقصاص المشبه على ما بيناه ولا يجوز أن يأمرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما
 فعلوا لان ذلك كفرو فوجب حمله على أحد أمرين (الاول) أن المراد ترك المقابله والاعراض عن
 الجواب لان ذلك أقرب الى تسكين الشائنة في الوقت فكانه تعالى أمر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود
 فكذلك أمره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله تعالى قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله
 وقوفه واجبرهم هجر اجملا ولذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى يأتي الله بأمره وذكروا
 فيه وجوها (أحدها) انه المجازاة يوم القيامة عن الحسن (وثانيها) انه قوة الرسول وقدرته
 اقتضت (وثالثها) وهو قول كثر العصاة والتابعين انه الامر باقتتال لان عندهم يتعين أحد
 أمرين اما الاسلام واما الخسوع لادفع الجزية وتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه الآية
 منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وعن الباقر رضى الله عنه انه لم يؤمر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله اذن للذين يقاتلون بانهم
 ظلموا وقلدهم سيفاً فكان أول قتال قاتل أصحاب عبد الله بن جحش يعطون نخل وبعده غزوة بدر وهم ناسوا لان
 (السؤال الاول) كيف يكون منسوخا وهو معاق بغاية كقوله ثم أتوا الصيام الى الدليل وان لم يكن
 ورود الدليل ناسخا فكذلكها (والجواب) ان الغاية التي يعاقبها الامر اذا كانت لا تلم الاثر عالم يخرج ذلك
 الوارد شرعا عن أن يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان أنسخه عنكم (السؤال الثاني)
 كيف يغفرون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوك والوقوة والصفح لا يكون الا عن قدرة (الجواب)

ان الرجل من المسلمين كان ينال بالاذى لم يجد في تلك الحسنة قبل اجتماع الاعداء ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر الله تعالى عند ذلك بالعتق والصفح كي لا ينجوا شرّاً او قتالا (القول الثاني) في التفسير قوله فاعفوا واصفحوا حسن الاستعداد واستعمل ما يلزم فيه من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول اما قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حصل على الامر بالقتال او على غيره * قوله تعالى

(واقبوا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير) اعلم انه تعالى امر بالعتق والصفح عن اليهود ثم عقبه بقوله تعالى واقبوا الصلاة وآتوا الزكاة تنبيهاً على انه كما ألزمهم لحظ الغير وصلاحه العفو والصفح فكذلك ألزمهم لحظ انفسهم وصلاحتهم التمسك بالصلاة والزكاة الواجبتين ونبيههم ما على ما عداهم من الواجبات ثم قال بعده وما تقدموا لانفسكم من خير والاظهار ان المراد به التطوعات من الصلوات والزكوات وبين تعالى انهم يجدونه وليس المراد انهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجدان عين تلك الاشياء لا يرغب فيه فبقي ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ثم قال ان الله بما تعملون بصير أي انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل على انه تعالى يجازي على القليل كما يجازي على الكثير وتحذير من خلافه الذي هو الشر وأما التحذير فهو النفع الحسن وما يؤدى اليه فلما كان ما ياتيه المرمون الطاعة يؤدى به الى المنافع العظيمة وجب أن يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى وافعلوا الخير انكم تعلمون * قوله تعالى

(وقالوا ان يدخل الجنة الامن كان هوداً أو نصارى تلك أمانهم قل ها توبرهاتكم ان كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود والقسم الشبه في قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول في النصارى انهم ادخل الجنة ولا النصارى ان اليهود فلا بد من تفصيل في الكلام فذكره قال وقالت اليهود ان يدخل الجنة الا من كان هوداً او قالت النصارى ان يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح في الكلام سواء مع علمنا بأن كل واحد من الفريقين يكفر الاخر وتاثيره وقالوا كونوا هوداً أو نصارى واليهود جمع هاند كعائد وعود وبازل وبزل فان قيل كيف قيل كان هوداً على توحيد الاسم وجمع الخبر قلنا حمل الاسم على افظ من والخبر على معناه كقراءة الحسن الامن هو صالو الحليم وقرأ أبي بن كعب الامن كان يهودياً أو نصارى اما قوله تعالى تلك أمانهم فالمراد ان ذلك متمنياً منهم ثم انهم لشدة غيبتهم لذلك قدروه حقاً في نفسه فان قيل لم قال تلك أمانهم وقوله هم ان يدخل الجنة أمانة واحدة قلنا أشير به الى الامانى المذكورة وهى أمانيتهم أن لا ينزل على المؤمنين خيراً من بهم وأمانيتهم أن يرتدوهم كفاراً وأمانيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم أى تلك الامانى الباطلة أمانيتهم وقوله تعالى قل ها توبرهاتكم متصل بقوله ان يدخل الجنة الامن كان هوداً أو نصارى وتلك أمانيتهم اعترض قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله وقال على رضى الله عنه لا تسلك على المني فانها بضائع التولى وأما قوله تعالى قل ها توبرهاتكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هات صوت بمنزلة هاء في معنى احضر (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان المدعى سواء ادعى نفيّاً أو اثباتاً فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر

من ادعى شيئاً بلا شاهد • لا بد أن تبطل دعواه

أما قوله تعالى بلى ففيه وجوه (الاول) انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة (الثاني) انه تعالى لما نفي أن يكون لهم برهان أثبت انهم لم وجهه لله برهاناً (الثالث) كانه قيل لهم انتم على ما أنتم عليه لا تفوزون بالجنة بلى ان غيرتم طريقكم وأسلمتم وجهكم لله وأسبغتم فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيباً لهم في الاسلام وبياناً لفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكي يقلعوا عما هم عليه ويعملوا الى هذه الطريقة

فأما معنى من أسلم وجهه لله فهو واسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه (أحدها) لانه أشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره أولى (وثانيها) أن الوجه قد يكتفى به عن النفس قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه الا ابتغاء وجهه ربه الاعلى (وثالثها) ان أعظم العبادات السجدة وهي انما تحصل بالوجه فلا يجرم خص الوجه بالذكر ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل

واسلمت وجهي لمن اسلمت * له الارض تحمل صخراتها

واسلمت وجهي لمن اسلمت * له المزن تحمل عذابا زلالا

فيكون المرء واسلم نفسه لهذا الامر باذلالها وذكروا وجهه وأراد به نفس الشيء وذلك لا يكون الا بالانقياد والخضوع واذلال النفس في طاعته وتجنب معاصيه ومعنى لله أى خالصه ولا يشوبه شرك فلا يكون عابدا مع الله غيره أو معلقا بجاهه بغيره وفي ذلك دلالة على ان المرء لا يتنفع بغيره لانه اذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والقربة وأما قوله تعالى وهو محسن أى لا بد وان يذكر تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح فان الهندي تواضع لله لكن بأفعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك جاء فلان وهو راكب أى جاء فلان راكبا ثم بين أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه يعنى به الثواب العظيم ثم مع هذا النعيم لا يملته خوف ولا حزن فأما الخوف فلا يكون الا من المستقبل وأما الحزن فقد يكون من الواقع والماضي كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالامرين على نهاية السعادة لان النعيم العظيم اذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على أمر فاته ولا على أمر يشاله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره فقد بالغ التهايه وفي ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتذكير من خلفها الذى هو طريقة الكفار المذكورين من قبل واعلم أنه تعالى وحد أولاهم جمع ومثله قوله وكلم من ملك في السموات ثم قال شفاعتهم وقوله ومنهم من يستمع اليك وقال في موضع آخر يستمعون اليك وقال ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك ولم يقل خرج واعلم انما مفسرنا قوله من أسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكر هنا حقيقة الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه الا في مسائل (المسئلة الاولى) في فضل النية قال عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وقال ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم وانما ينظر الى قلوبكم ونياتكم وفي الاسرائيليات أن رجلا مر بكاتبان من رمل في جماعة فقال في نفسه لو كان هذا الرمل طعما لما قسمته بين الناس فأوحى الله تعالى اليهم قل له ان الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك واعطاك ثواب ما لو كان طعما ما قصدت به (المسئلة الثانية) الانسان اذا علم أو ظن أو اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب نفع أو دفع ضرر ظهر في قلبه ميل وطلب وهو صفة تفتضى ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه وهي الارادة فهذه الارادة هي النية والباعث له على تلك النية ذلك العلم أو الاعتقاد أو الظن اذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل امان يكون أمرا واحدا واما ان يكون أمرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالباعث أو لا يكون واحدا منهما مستقلا بذلك أو يكون أحدهما مستقلا بذلك دون الآخر فهذه أقسام أربعة (الاول) ان يكون الباعث واحدا وهو كما اذا هجم على الانسان سبع فلما رآه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي اليه الا اعتناؤه ما في الهرب من النفع وما في ترك الهرب من الضرر فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل بموجبها اخلاصا (الثاني) ان يجتمع على الفعل باعشان مستقلا كما اذا سأل رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقا له وكونه فقيرا مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لا استقلال بالاستقضاء واسم هذا موافقة الباعث (الثالث) أن لا يستقل واحد منهما لو انفرد لكن المجموع مستقل واسم هذا مشاركة (الرابع) ان يستقل أحدهما ويكون الآخر معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق أن حضر في وقت ادائها جماعة من الناس فصار الفعل عليه أخف بسبب مشاهدتهم واسم هذا معاونته (المسئلة الثالثة) في تفسير قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله ذكر وانيه وجوها (أحدها) ان

النية سر والعمل على وطاعة السر أفضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشئ لأنه يقتضى أن تكون
 نية الصلاة خيرا من نفس الصلاة (وثانيها) النية تدوم إلى آخر العمل والأعمال لا تدوم والدائم خير من
 المنقطع وهذا ليس بشئ لأنه يرجع معناه إلى أن العمل الكثير خيرا من العمل القليل وأيضا فنية عمل الصلاة
 قد لا تحصل إلا في لحظات قليلة والأعمال تدوم (وثالثها) أن النية بمجرد ما خيرا من العمل بمجرد ما وهو
 ضعيف إذا عمل بالنية لا خيرا منه وظاهر الترجيح للمستركين في أصل الخبرية (ورابعها) أن لا يكون
 المراد من الخبر إثبات الأفضلية بل المراد أن النية خيرا من الخبرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لأن عمل
 الحديث عليه لا يفيد الإيضاح الواضحات بل الوجه الجيد في التأويل أن يقال النية عالم تحمل عن جميع
 أنواع القصور لا تكون نية جازمة ومتى خلت عن جميع جهات القصور وجب ترتيب الفعل عليها ولم يوجد
 عائق وإذا كان كذلك ثبت أن النية لا تنفك البتة عن الفعل فيدعى أن هذه النية أفضل من ذلك العمل وبإيانه
 من وجوه (أولها) أن المقصود من جميع الأعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره عما سوى الله والنية
 صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتأثير صفة القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح في القلب فلا جرم
 نية المؤمن خيرا من عمله (وثانيها) أنه لا معنى للنية إلا القصد إلى إيقاع تلك الأعمال طاعة للمعبود واتباعه
 واتباعه الأعمال ليستحفظ التذكير فيكون الذكر والقصد الذي في القلب بالنسبة إلى العمل
 كالمقصود بالنسبة إلى الوسيلة ولا شك أن المقصود أشرف من الوسيلة (وثالثها) أن القلب أشرف من
 الجسد ففعله أشرف من فعل الجسد فكانت النية أفضل من العمل (المسئلة الرابعة) اعلم أن الأعمال على
 ثلاثة أقسام طاعات ومعاصي ومباحات أما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية فلا يظن الجاهل
 أن قوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات يقتضى انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذي يطعم فقيرا
 من مال غيره أو يبني مسجدا من مال حرام (الثاني) الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الأصل
 وفي الفضيلة أما في الأصل فهو أن ينوي بها عبادة الله تعالى فإن نوى الرياء صارن معصية وأما الفضيلة
 فيكثر النيات تكثر الحسنات كمن قصد في المسجد وينوي فيه نيات كثيرة (أولها) أن يعتقد أنه يبت الله ويقصد
 به زيارة مولا كما قال عليه الصلاة والسلام من قصد في المسجد فقد زار الله وحقق على الزور أكرام زائره
 (ثانيها) أن ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كن هو في الصلاة (وثالثها) اغضاء السمع
 والبصر وسائر الأعضاء عما لا ينبغي فإن الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم وهو نوع ترهب ولذلك قال
 عليه الصلاة والسلام ربما نية أتمى القعود في المساجد (ورابعها) صرف القلب والسر بالكلية إلى الله
 تعالى (خامسها) إزالة ما سوى الله عن القلب (وسادسها) أن يقصد إفادة علم أو أمر بمعروف
 أو نهي عن منكر (وسابعها) أن يستفيد أخفى الله فإن ذلك غنية أهل الدين (وثامنها) أن يترك
 الذنوب حياء من الله فهذا طريق تكثير النيات وقسم به سائر الطاعات (القسم الثالث) سائر المباحات
 ولا شئ منها إلا ويحتمل نية أو نيات بصيرها من محاسن القربات فما أعظم خسار من يغفل عنها ولا يصرفها
 إلى القربات وفي الخبر من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من ريح المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم
 القيامة وريحه أتخن من الحيفة فإن قلت فاشرح لي كيفية هذه النية فأعلم أن القصد من التطيب أن كان
 هو التعم بل ذات الدنيا أو اظهار التفاخر بكثرة المال أو رياء الخلق أو ليتودد به إلى قلوب النساء فكل ذلك
 يجعل التطيب معصية وإن كان القصد إقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعميم المسجد فهو
 عين الطاعة وإذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات والضابط أن كل ما فعلته لأدعى الحق فهو العمل الحق
 وكل ما فعلته لغير الله خلاها حساب وحرامها عذاب (المسئلة الخامسة) اعلم أن الجاهل إذا سمع الوجوه
 العقلية والنقلية في أنه لا بد من النية في قول في نفسه عند تدبره وتجارته نويت أن أدرك من الله وأخبر الله
 بظن أن ذلك نية وهيئات هذا الحديث نفس أو حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك إنما النية انبعاث
 النفس وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضها أما عاجلا وأما آجلا والميل إذا لم يحصل لم يقدر الإنسان على

اكتسابه وهو كقول الشبان نويت أن أشتري الطعام أو كقول الفارغ نويت أن أشتري بل لا طريق الى اكتساب الميل الى الشيء الا باكتساب أسبابه وليست هي الا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل الا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فاذا غلبت شهوة الشكاح ولم يعتقد في الولد غرضاً صحيحاً لا عاجلاً ولا آجلاً لا يمكنه أن يواقع على نية الولد بل لا يمكن الا على نية قضاء الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث ولا باعث الا الشهوة فكيف ينوي الولد نيت ان النية ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب بل هي عبارة عن حصول هذا الميل وذلك أمر معلق بالقلب فقد يتيسر في بعض الاوقات وقد يعذر في بعضها (المسئلة السادسة) اعلم ان نيات الناس في الطاعات أقسام فهم من يكون علمهم اجابة لباعث الخوف فانه يتقى النار ومنهم من يعمل لباعث الرجا وهو الرغبة في الجنة والعامل لاجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالاجير السوء ودرجته درجة البسلة وأما عبادة ذوى الالباب فلا تتجاوز ذكرا الله والفكر فيه حباً لجلاله وسائر الاعمال مؤكداً له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ونواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقر بون متنعين بالنظر الى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة الى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة الى وجهه الكريم قوله تعالى (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب) كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم قاله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون اعلم انه تعالى لما جعدهم في الظلم الاقل فصلهم في هذه الآية وبين قول كل فريق منهم في الآخر وكيف ينكر كل طائفة دين الاخرى وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله ليست النصارى على شيء أى على شيء يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم أقل من لا شيء وتطيره قوله تعالى قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة فان قيل كيف قالوا ذلك مع ان الفريقين كانا يشهدان الصانع وصفاته سبحانه وتعالى وذلك قول فيه فائدة قلنا الجواب من وجهين (الاول) انهم لما مضوا الى ذلك القول الحسن قولاً باطلاً يحبط ثواب الاول فكانهم ما أتوا بذلك الحق (الثاني) أن يخص هذا العام بالامور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بآيات النبوات (المسئلة الثانية) روى ان وفد فخران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم أحبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت أصواتهم فقالت اليهود ما أنتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والانجيل وقالت النصارى لهم نحوه وكفروا بجموعى عليه السلام والتوراة (المسئلة الثالثة) اختلفوا في من الذين عناهم الله تعالى أهم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى عليه السلام أو في زمن محمد الظاهر الحق انه لا دليل في الظاهر عليه وان كان الاولى أن يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى عليه السلام ولا يجب لمناقل في سبب الآية أن يهوديا خاطب النصارى بذلك فأزل الله هذه الآية أن لا يراد بالآية سواه اذا أمكن جملة على ظاهره وقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء يفيد العموم فالوجه في جملة على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى انهم منذ كانوا اهل هذا قول كل فريق منهم ما في الآخر أما قوله تعالى وهم يتلون الكتاب قالوا والصلوات والكتاب للجنس أى قالوا ذلك وحالهم انهم من أهل العلوم والتلاوة للكتاب وحق من حمل التوراة أو الانجيل أو غيره مما من كتب الله وآمن به أن لا يكفر بالباقي لان كل واحد من الكتابين مصدق للآخر شاهد ببعضه فان التوراة مصدقة بعيسى عليه السلام والانجيل مصدق بجموعى عليه السلام أما قوله تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون فانه يقتضى ان من تقدم ذكره يجب أن يكون عالماً بالشيء يصح هذا الفرق فبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم أن هذه الواقعة بعينها قد وقعت في أمة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ثم اختلفوا في من هم الذين لا يعلمون على وجوه (أولها) انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شيء فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤون الكتب لا ينبغي أن يقبل ويلتفت اليه فقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت اليه (وثانيها) انه اذا جلتا قوله وقالت اليهود ليست النصارى

على شيء على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم حلفوا قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على
المعادين وعكسه أيضا محتمل (وثالثها) أن يحمل قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على علمائهم
ويحمل قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم والاول أقرب لان كل
اليهود والنصارى دخلوا في الآية فمن ميز عنهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون يجب أن يكون غيرهم أما
قوله تعالى فآله يحكم بينهم فآله أربعة أوجه (أحدها) قال الحسن يكذبهم جميعا ويدخلهم النار (وثانيها)
حكم الاتصاف من الظالم المكذب المظلوم المكذب (وثالثها) يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار
عيانا وهو قول الزجاج (ورابعها) يحكم بين الحق والمبطل فيما اختلفوا فيه والله أعلم بقوله تعالى (ومن
أظلم من منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين لهم في
الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) أجمع المفسرون
على أنه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء أعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله يفعل به
كذا بل المراد منه بيان ان منهم من منع عمارة المساجد وسعى في خرابها ثم ان الله تعالى جازاهم بما ذكر
في الآية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المساجد وسعوا في خرابها من هم وذكروا فيه أربعة
أوجه (أولها) قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخر به وألقى فيه الجيف وحاصر أهل
وقتلهم وسبي البقية وأحرق التوراة ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناء أهل الاسلام في زمن عمر
(وثانيها) قال الحسن وقتادة والسدي نزلت في بخت نصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى
أعانه على ذلك بغضا لليهود قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن هذان الوجهان غلطان لانه لا خلاف بين أهل
العلم بالسيرة أن عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام يدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح
فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس وأيضا فان النصارى بعثت قدود في تعظيم بيت المقدس
مثل اعتقاد اليهودوا أكثر فكيف أعانوا على تخريبه (وثالثها) انها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا
الرسول عليه الصلاة والسلام عن الدعاء الى الله بمكة والجاؤه الى المعبدة فصاروا مانعين له ولاصحابه أن
يذكروا الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق رضي الله عنه بنى مسجدا عند داره فنعى وكان ممن يؤذيه ولدان
قريش ونسأوهم وقيل ان قوله تعالى ولا تجهر بصلواتك ولا تخافت بها نزلت في ذلك فنعى من الجهر للابن يوذى
وطرح أبو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقتل ومن أظلم من هؤلاء المشركين الذين
يمنعون المسلمين الذين يؤحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذللًا وخشوعا ويشغلون قلوبهم بالفكر
فيه وألسنتهم بالذكر له وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه (ورابعها) قال أبو مسلم المراد منه
الذين صدقوا عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين
كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحل قوله
الاخافين بما يعلى الله من يده ويظهر من كلمته كما قال في المناسقين ان غريبتك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا
ملعونين أي خائفون أخذوا قوة لا وقت لا وعندي فيه وجه خامس وهو أقرب الى رعاية النظم وهو أن يقال
انه لما حوت القبله الى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم الى
الكعبة ولعلهم سعوا أيضا في تخريب الكعبة بأن جعلوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا أيضا في تخريب مسجد
الرسول صلى الله عليه وسلم لتلايصلوا فيه متوجهين الى القبله فعابهم الله بذلك وبين سوء ما يفتقر فيه وهذا
للتأويل أولى بما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية الا قبائح أفعال اليهود
والنصارى وذكر أيضا بعد ما قبائح أفعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح
أفعال المشركين في صدقهم الرسول عن المسجد الحرام وأما حل الآية على سعي النصارى في تخريب بيت
المقدس فضعيف أيضا على ما مرحه أبو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلناه (المسئلة الثانية) في كيفية
انفعال هذه الآية بما قبلها وجوه فأما من جعلها على النصارى وخراب بيت المقدس قال تتملي بما قبلها من

حيث ان النصرى ادعوا انهم من اهل الجنة فقط فقبل لهم كيف تكونون كذلك مع ان معاملتهم
 في تحريب المساجد والسبي في خرابها هكذا وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر
 مشركى العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمتهم فزة
 وجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين (المسئلة الثالثة) قوله مساجد الله هموم فثم من
 قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد
 كان لابي بكر رضى الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فقبوله قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام
 فقط وهو قول أبي مسلم حيث فسر المنع بهذا الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز
 حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجوه (أحدها) هذا كمن يقول لمن آذى صاحباً واحداً من
 أظلم عن آذى الصالحين (وثانيها) ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة
 مسجداً واحداً بل مساجد (المسئلة الرابعة) قوله أن يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلوا في العامل
 فيه على أقوال (الأول) انه ثانی مفعول منع لانك تقول منعه كذا ومنعه أن ترسل بالآيات وما
 منع الناس أن يؤمنوا (الثاني) قال الاخفش يجوز أن يكون على حذف من كانه قبل منع مساجد الله من
 أن يذكر فيها اسمه (الثالث) أن يكون على البدل من مساجد الله (الرابع) قال الزجاج يجوز أن
 يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع (المسئلة الخامسة) السبي في تحريب المسجد
 قد يكون لوجهين (أحدهما) منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين من دخوله فيه فكون ذلك تحريماً
 (والثاني) بالهدم والتخريب وليس لاحد أن يقول كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه
 التخريب لان منع الناس من إقامة شعائر العبادة فيه يكون تحريماً له وقيل ان أبا بكر رضى الله عنه كان له
 موضع صلاة فخرته قريباً لما هاجر (المسئلة السادسة) ظاهر الآية يقتضي ان هذا الفعل أعظم أنواع
 الظلم وفيه اشكال لان الشرك أعظم على ما قال تعالى ان الشرك أعظم مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل
 وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل والجواب عنه أقصى ما في الباب انه عام دخله التخصيص فلا
 يقدح فيه أما قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين فاعلم ان في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) ظاهر الكلام ان الذين آمنوا وسعوا في تحريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين
 وأما من يجعله عاماً في الكل فذكر وافي تفهيم هذا الخوف وجوهاً (أحدها) ما كان ينبغي لهم أن يدخلوا
 مساجد الله الا خائفين على حال الهيبة وارتداد الفرائص من المؤمنين أن يطشوا بهم فضلاً أن يستولوا
 عليها ويمنعوا المؤمنين منها والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعقوقهم (وثانيها) ان هذا
 بشارته من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وأنه يذل المشركين لهم حتى
 لا يدخل المسجد الحرام واحدهم الا خائفين يخاف أن يؤخذ في عاقب أو يقتل ان لم يسلم وقد أنجز الله صدق
 هذا الوعد فنههم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضى الله عنه ألا لا يحج بعد العام
 مشركاً وأمر النبي عليه الصلاة والسلام باخراج اليهود من جزيرة العرب فخرج من العام الثاني ظاهراً على
 المساجد لا يجترأ أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير أبي مسلم في حل المنع
 من المساجد على صدقهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف
 على ظهور أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته (وثالثها)
 أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال (ورابعها) انه يحرم عليهم دخول
 المسجد الحرام الا في أمر يتضمن الخوف فهو أن يدخلوا للمخاضة والحماكة والمخاجة لان كل ذلك يتضمن
 الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعبروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر
 (وخامسها) قال قتادة والسدي قوله الا خائفين بمعنى أن النصرى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين
 ولا يؤبدونه نصراني الا أوجع ضرباً وهذا التأويل مردود لان بيت المقدس بقى أكثر من مائة سنة في أيدي

النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه الا تخافوا الى أن استخلصه الملك صلاح الدين رحمه الله في زماننا (وسادسها) ان قوله ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين وان كان افظه الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول والتخليه بينهم وبينه كقوله وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله أما قوله تعالى لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال آخرون بالخزي في حق أهل الذمة وبالقتل في حق أهل الحرب واعلم أن كل ذلك محتمل فان الخزي لا يكون الا ما يجري مجرى العقوبة من الهوان والاذلال فكل ما هذه صفته يدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على الكفر لان الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجب به وبقضيه وأما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما جرى مجرى النهاية في المبالغة لان الذين قدم ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم فبين انهم يستحقون العقاب العظيم وفي الآية - ثلثان (المسئلة الاولى) في أحكام المساجد وفيه وجوه (الاول) في بيان فضل المساجد ويدل عليه القرآن والاخبار والمقول أما القرآن فآيات (أحدها) قوله تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا أضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا مع الله أحدا (وثانيها) قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان بل الآية تبدل بظاهرها على - صر الايمان فيهم لان كلمة انما للعصر (وثالثها) قوله تعالى في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسجد له فيها بالغدو والاصال (ورابعها) هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه فان ظاهرها يقتضي أن يكون الساعي في تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرك لان قوله ومن أظلم يتناول المشرك لانه تعالى قال ان المشرك اظلم عظيم فاذا كان الساعي في تخريبه في أعظم درجات الفسق وجب أن يكون الساعي في عمارته في أعظم درجات الايمان وأما الاخبار (فأحدها) ما روى الشيخان في صحيحهما أن عثمان بن عفان رضى الله عنه أراد بناء المسجد فذكره الناس ذلك وأحبوا أن يذمه فقال عثمان رضى الله عنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهنته في الجنة وفي رواية أخرى بنى الله له بيتا في الجنة (وثانيها) ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال أحب البلاد الى الله تعالى مساجدها وأبغض البلاد الى الله اسواقها واعلم أن هذا الخبر تنبيه على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد ويانه أن الامكنة والازمنة انما تتشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا ذكر الله تعالى حتى أن الغافل عن ذكر الله اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشراء والاقبال على الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والاعراض عن التفكير في سبيل الله حتى ان ذا كر الله اذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لاجرم كانت المساجد أشرف المواضع والاسواق أخس المواضع (الثاني) في فضل المشي الى المساجد أ عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام من تطهر في بيته ثم مشى الى بيت من بيوت الله ليقضى فريضة من فرائض الله كانت خطواته احدى اخطاها تحط خطيئته والاخرى ترفع درجته رواء مسلم ب أبو هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام من غدا أوراها الى المسجد أعد الله له في الجنة منزلا كلما غدا أوراها أخرجاه في الصحيح ج أبي بن كعب قال كان رجل ما أعلم أحدا من أهل المدينة ممن يصلى الى القبلة أبعد منزلا منه من المسجد وكان لا تحطيه الصلوات مع الرسول عليه السلام فقيل له لو اشتريت حمارا لتركبه في الرمضاء والظلمة فقال والله ما أحب أن منزلي يلزق المسجد فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول الله كيما يكتب أثرى وخطاى ورجوعى الى أهلى واقبالى وادبارى فقال عليه الصلاة والسلام لك ما احتسبت أجمع أخرجه مسلم د جابر قال خلت البقاع حول المسجد فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا الى قرب المسجد فبأخ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم انه بلغني أنكم تريدون ان تنتقلوا الى قرب المسجد فقالوا نعم قد أردنا ذلك قال يا بني سلمة دياركم كتب آدابكم رواء مسلم وعن أبي سعيد الخدري أن هذه الآية نزلت في حقهم فانحن فحي الموق

ونكتب ما قدموا وأثارهم ه عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن أعظم الناس أجرا في الصلاة أبعدهم إلى المسجد مشيا والذي ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الإمام في جماعة أعظم أجرا ممن يصليها ثم ينسأ أخرجه في الصحيح و عقبه بن عامر الجهنى أنه عليه السلام قال إذا تظاهر الرجل ثم مر إلى المسجد رعى الصلاة كتب له كاتبه أو كاتبه بكل خطوة يحطوها إلى المسجد عشر حسنة والقاعد الذي رعى الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع ز عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الانصار الموت فقال لاهله من في البيت فقالوا أهلاك وأما اخوتك وجلسائك في المسجد فقال ارفعوني فأسنده رجل منهم إليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خير فقال اني مورتكم اليوم حديثا ما حدثت به أحد منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسابا وما أحد منكم هو اليوم الا احتسابا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من نوضأ في بيته فأحسن الوضوء ثم خرج إلى المسجد يصلي في جماعة المسلمين لم يرفع رجله إلى الا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله إلى السرى الا حط الله عنه بها خطيئة حتى يأتي المسجد فاذا صلى بصلاته الامام انصرف وقد خفله فان هو ادرك بعضهما فانه بعض كان كذلك ح عن أبي هريرة أنه عليه السلام قال من نوضأ فأحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من أجرهم شيئا ط أبو هريرة قال عليه السلام الا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال اسبغ الوضوء على المكاره وكرر الخطاء إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط رواه أبو مسلم كي قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري قيم نرات يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال لا يا ابن أخي قال سمعت أبا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزويرابط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة يا بريدة قال عليه السلام بشر المشائين في الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة قال الغنمي كانوا يرون المشي إلى المسجد في الليلة المظلمة موجبة يب قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها أصحاب محمد عليه السلام والتابعون باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القرآن والجهاد في سبيل الله حج أبو هريرة قال عليه السلام من بنى لله بيتا بعد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من دبره وياقوت يد أبو ذر قال عليه السلام من بنى لله مسجدا ولو كفهص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة به أبو سعيد الخدري قال عليه السلام إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان فان الله تعالى قال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر يو عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه ملق على الله ان يكرم من زارها فيها يز انس قال عليه السلام ان عماليوت الله هم أهل بيوت الله حج انس قال عليه السلام يقول الله تعالى كافي لاهم بأهل الارض عذابا فاذا نظرت إلى عماليوت والمصابين في والى المستغفرين بالاسما صرفت عنهم يط عن انس قال عليه السلام اذا أنزات عاهة من السماء صرفت عن عمارة المساجد ك كتب سلمان إلى أبي الدرداء يا أخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المسجديات كل تقى وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط إلى رضوان الله تعالى كا قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان لله مساجدا وتادامن الناس وان لهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سألوا عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة أعانواهم ك كتب الحسن قال عليه السلام يأتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في أمر دنياهم فلا يجالسونهم فليس لله فيهم حاجة كج أبو هريرة قال عليه السلام ان للمنافقين علامات يعرفون بها نحيتهن لعنة وطعامهن مهية وغنيتهن غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلاة الا دبرا لا يتألقون ولا يؤلقون خشب بالليل يحب بالنهار كد أبو سعيد الخدري وأبو هريرة قال عليه السلام سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل

الاطلالة امام عادل وشاب نشأ في عبادة الله ورجل قلبه معلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان
تحميا في الله اجتمعا على ذلك وتفترقا ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعت امرأته ذات حسن
وجمال فقال اني أخاف الله ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تنفق عليها فماتت هذاهذ حديث
أخرجه الشيطان في الصحيحين **ك** عتبة بن عامر عن النبي عليه الصلاة والسلام من خرج من
بيته الى المسجد كتب له كتابه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات والقاعد في المسجد ينتظر الصلاة
كالقائد ويكتب من المصلين حتى يرجع الى بيته **ك** وروى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق
ابن الحكم قال سمعت سعيد بن المسيب وسأله أبي أحضر الجنازة أحب اليك أم القعود في المسجد قال من
صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان والجلوس في المسجد أحب الى تسبح الله وتهلل
وتستغفر والملائكة تقول آمين اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن
المسيب (الثالث) في تزيين المساجد **ا** ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام ما أمرت بتشديد المساجد
والمراد من التشديد رفع البناء وتطويله ومنه قوله تعالى في بروج مشيدة وهي التي يطول بناؤها **ب** أمر عمر
ببناء مسجد وقال للبناء **أ** كن الناس من المطروا يا كن نحمرا أو تصرف فتن الناس **ج** روى أن عثمان
رأى أترجة من جبر مطقة في المسجد فأمر بها فقطعت **د** قال أبو الدرداء اذا حلبتم مصاحفكم
وزيتم مساجدكم فالدمار عليكم **هـ** قال أبو قلابة غد ونامع أنس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلاة الصبح
فمر بنا بمسجد فقال أنس لوصلياني هذا المسجد فقال بعض القوم حتى نأتى المسجد الاخره فقال أنس أى
مسجد قالوا مسجد أحدث الآن فقال أنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سيأتى على أمتى زمان
يتباهون في المساجد ولا يعمرونها الا قليلا (الرابع) في تحية المسجد في الصحيحين عن أبي قتادة السلمي
انه عليه الصلاة والسلام قال اذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس واعلم ان القول بذلك
مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي وأحمد وإسحاق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلى واليه
ذهب ابن سيرين وعطاء بن أبي رباح والنخعي وقتادة وبه قال مالك والنوري وأصحاب الرأي (الخامس) فيما
يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيها قالت كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك واذا خرج
صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب فضلك (السادس) في فضيلة القعود في المسجد
لانتظار الصلاة **ا** أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام الملائكة تصلى على أحدكم مادام في مصلاه الذي
صلى فيه فتقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه ما لم يحدث وروى ان عثمان بن مظعون أتى النبي عليه الصلاة
والسلام فقال ائذن لي في الاختصاص فقال عليه الصلاة والسلام ليس منام من خصا أو اختصاصا **ب** متى
الصيام فقال يا رسول الله ائذن لي في السياحة فقال ان سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله فقال يا رسول الله
ائذن لي في الترهيب فقال ان ترهب أمتي الجلوس في المساجد انتظارا للصلاة (السابع) في كراهية البيع
والشراف في المسجد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده انه عليه الصلاة والسلام نهى عن تناشد الاشعار
في المساجد وعن البيع والشراف فيه وعن أن يتحلق الناس في المساجد يوم الجمعة قبل الصلاة واعلم انه كره
قوم من أهل العلم البيع والشراف في المسجد وبه يقول أحمد وإسحاق وعطاء بن يسار وكان اذا مر عليه بعض
من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانها هذاسوق الآخرة وكان اسلم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب
رضي الله عنهم رحبة الى جنب المسجد سماها البطحاء وقال من أراد أن يلغظ أو ينشد شعرا أو يرفع صوتا
فليخرج الى هذه الرحبة واعلم أن الحديث الذي روينا يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل
الصلاة لهذا العلم بل يشتغل بالذكر والصلاة والانصات للخطبة ثم لا بأس بالاجتماع والتحلق بعد الصلاة
وأما طاب الضالة في المسجد ورفع الصوت بغير الذكركفكره **هـ** عن أبي هريرة رضي الله عنه قال من سمع رجلا
ينشد ضالة في المسجد فليقل لاردها الله عليك فان المساجد لم تبين لهذا وعن أبي هريرة رضي الله عنه أيضا انه

عليه الصلاة والسلام قال اذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا الأربح الله تجارتك قال أبو سليمان
الخطابي رحمه الله ويدخل في هذا كل أمر لم يبين له المسجد من أمور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم
وقد ذكره بعض السلف المسئلة في المسجد وكان بعضهم يرى أن لا يبتدق على السائل المتعزز في المسجد
وورد النهي عن إقامة الحدود في المساجد قال عمر بن زمة حدثنا أخرجه من المسجد ويذكر عن علي رضي
الله عنه مثله وقال معاذ بن جبل إن المساجد طهرت من خمس من أن يقام فيها الحدود أو يقبض فيها
الخراج أو ينطق فيها بالاشعار أو ينشد فيها الضالة أو يتخذ سوقا ولم يربعضهم بالقضاء في المسجد بأسألان النبي
عليه الصلاة والسلام لا عن بين العجاني وأمر أنه في المسجد ولا عن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم
وقضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن أوفى يقضيان في الرحبة خارجا من
المسجد (الثامن) في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه أنه رأى رسول الله صلى الله
عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا إحدى رجله على الأخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر
وعثمان وفيه دلائل على جواز الاتكاء والاضطجاع وأنواع الراحة في المسجد مثل جوازها في البيت
لا الانبطاح فانه عليه الصلاة والسلام نهى عنه وقال انها ضجة يبغضها الله وعن نافع أن عبد الله كان
شائبا أعزب لأهل له فكان ينام في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورخص قوم من أهل العلم في النوم
في المسجد وقال ابن عباس لا تتخذوه مبيتا أو مقبلا (التاسع) في كراهية البزاق في المسجد أنس عن النبي
عليه الصلاة والسلام قال البزاق في المسجد خبثة وكفارتها دفنها أو الصحيح عن أبي ذر قال عليه الصلاة
والسلام عرضت على أعمال أمتي حسناتها وسينها فوجدت من محاسن أعمالها الأذى بماط عن الطريق
ووجدت في مساوي أعمالها الخامة تكون في المسجد لا تدفن وفي الحديث أن المسجد لينزوي من الخامة كما
تنزوي البلدة في النار أي ينضم وينقبض فقال بعضهم المراد أن كونه مسجدا يقتضي التعظيم والقاء الخامة
بقتضى التحقير وبينهم من أضافه عبر عليه الصلاة والسلام عن تلك المنافاة بقوله لينزوي وقال آخرون أراد
أهل المسجد وهم الملائكة وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم أنه قال اذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يصق أمامه فانه يناجي الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه
فان عن يمينه ملائكة أو يمينه شماله أو تحت رجله يديه فنه * وعن أنس أنه عليه الصلاة والسلام رأى
نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى روى في وجهه فقام فحك يديه وقال إن أحدكم اذا قام في صلاته فانه
يناجي ربه فلا يرفق أحدكم في قبلته ولكن عن يساره أو تحت قدمه قال ثم أخذ طرف رداءه فبصق فيه ثم رذ
بعضه على بعض وقال أو يفعل هكذا أخرجه البخاري في صحيحه (العاشر) في النوم والبصل في الصحيحين
عن أنس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام من أكل من هذه الشجرة المتنة فلا يقرب من مسجدنا فان
الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس * وعن جابر أنه عليه الصلاة والسلام قال من أكل ثوما أو بصلا فليعتزل
مسجدنا وان النبي عليه الصلاة والسلام أتى بقدر فيه خضر فوجد لها ريحا فساءل فأخبر بما فيها من البقول
فقال قربوها إلى بعض من كان حاضرا وقال له كل فاني أنا نجى من لا تناجى أخرجه في الصحيحين (الحادي
عشر) في المساجد في الدور عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت أمر رسول الله صلى
الله عليه وسلم ببناء المسجد في الدور وأن ينظف ويطيب أنس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
في المسجد ومعه أصحابه أخذوا أعرابي فبال في المسجد فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مه مه فقال
عليه الصلاة والسلام لا تزرموه ثم دعاه فقال إن هذه المساجد لا تصلح لشي من النذر والبول والخلاء انما هي
أقراء القرآن وذكر الله والصلاة ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبه عليه (المسئلة الثانية)
اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد فجوزه أبو حنيفة مطلقا وأباه مالك مطلقا وقال الشافعي رضي
الله عنه يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام احتج الشافعي بوجوه (أولها) قوله تعالى انما المشركون نجس
فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعي قديكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى

سبحانه الذي أسرى بدمه ليلامن المسجد الحرام وانما أسرى به من بيت خديجة فالآية دالة تماماً على المسجد
 فقط أو على الحرم كله وعلى التقديرين فالمتعود حاصل لان الخلاف حاصل فيهما جميعاً فان قيل المراد به الحج
 ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعله في السنة مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه (أحدها) انه ترك
 للظاهر من غير موجب (الثاني) ثبت في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك
 الوصف علت لذلك الحكم وهذا يقتضي ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاسة ثم وذلك يقتضي انهم
 ماداموا مشركين كانوا بمنوعين عن المسجد الحرام (الثالث) انه تعالى لو أراد الحج لذكر من البقاع ما يقع
 فيه معظم أركان الحج وهو عرفة (الرابع) الدليل على أن المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى وان
 خفتم عيلة ففسوف يغيبكم الله من فضله فأراد به الدخول للتجارة (وثانيها) قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن
 يدخلوها الا خائفين وهذا يقتضي أن ينعوا من دخول المسجد وانهم متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج
 الا ما قام عليه الدليل فان قيل هذه الآية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس أو بمن منع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم من العبادة في الكعبة وأيضاً فقوله ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف
 الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن أنظمت عن مساجد الله
 ظاهرة في العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر قوله ما كان لهم أن يدخلوها
 الا خائفين يقتضي أن يكون ذلك الخوف انما هو من الدخول وعلى ما يتولونه لا يكون الخوف متولداً
 من الدخول بل من شيء آخر فحقت كلامهم (وثالثها) قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعبروا مساجد
 الله شاهدين على أنفسهم بالكفر وهما رتبات تكون بوجهين (أحدهما) بناؤها واصلاحها (والثاني)
 حضورها ولزومها كما تقول فلان يعبر مسجد فلان أي يحضره ويلزمه وقال النبي صلى الله عليه وسلم إذا
 رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان وذلك لقوله تعالى انما يعبر مساجد الله من آمن بالله
 واليوم الآخر فجعل حضور المساجد عاراً لها (ورابعها) ان الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة
 والسلام في الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفات وتعظيماً ومهابة فهو من عما يوجب تحقيره واجب وتعظيم
 الكفار من الدخول فيه تعريض للابت للتحقير لانهم لم يفسدوا اعتقادهم فيه وربما استخفوا به وأقدموا على
 تلويشه وتنجيسه (خامسها) ان الله تعالى أمر بتطهير البيت في قوله وطهريه لاطا خائفين والمشرك نجس
 لقوله تعالى انما المشركون نجس والتطهير عن النجس واجب فيكون تبعيد الكفار عنه واجباً (سادسها)
 أجبعنا على أن الجانب يمنع منه فالكافر بأن يمنع منه أولى الا أن هذا مقتضى مذهب مالك وهو أن يمنع عن كل
 المساجد واحتج أبو حنيفة رحمه الله بأمور (الاول) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قدم عليه وفد
 يثرب فأمرهم المسجد (الثاني) قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل
 الكعبة فهو آمن وهذا يقتضي اباحة الدخول (الثالث) الكافر جاز له دخول سائر المساجد وكذلك المسجد
 الحرام كالسلم والجواب عن الحديثين الاولين انهما كانا في أول الاسلام ثم نسخ ذلك بالآية وعن القياس
 ان المسجد الحرام أجل قدر من سائر المساجد فظهر الفرق والله أعلم • قوله تعالى (ولله المشرق
 والمغرب ما ينالوا فتم وجهه الله ان الله واسع عليم) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى)
 اختلفوا في سبب نزول هذه الآية والضابط أن الاكثرين زعموا انها انما نزلت في أمر يختص بالصلاة
 ومنهم من زعم انها انما نزلت في أمر لا يتعلق بالصلاة أما القول الاول فهو أقوى لوجهين (أحدهما) انه
 هو المروى عن كافة الصحابة والتابعين وقواهم بحجة (وثانيهما) ان ظاهر قوله ما ينالوا يفيد التوجه
 الى القبلة في الصلاة ولهذا لا يعقل من قوله فولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول القائلون
 بهذا القول اختلفوا على وجوه (أحدها) انه تعالى أراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت
 المقدس الى الكعبة فيمن تعالى ان المشرق والمغرب جميع الجهات والاطراف كلها مملوكة له سبحانه
 ومخلوقة له فأمرهم أن يركعوا لله بآية من آياته لان القبلة ليست قبله لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبله

فان جعل القبلة قبله فلا تشكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع علمه بمصالحهم
 فكأنه تعالى ذكر ذلك بياناً لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب آخر فيصير ذلك مقدمة لما كان
 يريد تعالى من نسخ القبلة (وثانيها) انه لما حوت القبلة عن بيت المقدس أنكر اليهود
 ذلك فزالت الآية رداعليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله قل لله المشرق والمغرب يحيى من يشاء
 الى صراط مستقيم (وثالثها) قول أبي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة
 له لاغيره فرد الله عليهم هذه الآية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى معه
 السماء من الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى عليه السلام انما ولد هناك على ما حكى الله ذلك
 في قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من أهلها مكانا شرقياً فاكل واحد من هذين الفريقين وصف
 معبوده بالخلول في الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف يتخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون
 بين المخلوق والخالق (ورابعها) قال بعضهم ان الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير الى أى جهة شاء
 بهذه الآية فكان للمسلمين أن يتوجهوا الى حيث شاؤوا في الصلاة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
 يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له أن يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة
 وهو قول قتادة وابن زيد (وخامسها) ان المراد بالآية من هو مشاهد الكعبة فان له أن يستقبلها
 من أى جهة شاء وأراد (وسادسها) ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كأمع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه
 ثم صابنا فلما أصبحنا اذ نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى
 هذه الآية وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لان القتال فرض بعد الهجرة بعد
 نسخ قبلة بيت المقدس (وسابعها) أن الآية نزلت في المسافرين يصلون النوافل حيث توجه به راحته عن
 سعيد بن جبير عن ابن عمر أنه قال انما نزلت هذه الآية في الرجل يصل الى حيث توجهت به راحته في السفر
 وكان عليه السلام اذا رجع من مكة صلى على راحته تطوعاً يوحى برأسه نحو المدينة ففعلت الآية فأنما تولوا
 وجوهكم لنواقلكم في اسفاركم فثم وجه الله أى فقد صادفتم المطالب ان الله واسع الفضل غنى عن سعة
 فضله وغناه رخص لكم في ذلك لانه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم أحد الضررين
 اما ترك النوافل واما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض فانها صلوات معدودة
 محصورة فتكليف النزول عن الراحلة عند ادائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي الى الحرج بخلاف النوافل
 فانها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضي الى الحرج فان قيل قاي هذه الاقاويل اقرب الى الصواب
 قلنا ان قوله فأنما تولوا فثم وجه الله مشرباً للتخيير والتخيير لا يثبت الا في صورتين (أحدهما) في التطوع
 على الراحلة (وثانيتهما) في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها لان في هذين الوجهين المصلحة مخبر
 فاما على غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين في استقبال أى جهة شاؤوا
 بهذه الآية وهم كانوا يختارون بيت المقدس لانه لازم بل لانه أفضل وأولى بعيد لانه لا خلاف ان بيت
 المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاراً في الشريعة ولو كان الامر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص
 وأيضاً فكأن يجب ان يقال ان بيت المقدس صار منسوخاً بالكعبة فهذه الدلالة تقتضي أن يكون حل
 الآية على الوجه الثالث والرابع وأما الذين جالوا الآية على الوجه الاول فلمهم ان يقولوا ان القبلة لما حوت
 تكلم اليهود في صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الآية
 أن تلك القبلة كان التوجه اليها صواباً في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين انهم
 انما يولوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه فثم وجه الله قالوا وحل الكلام على هذا الوجه أولى لانه يعلم كل
 مصل واذ اقبل على الاول لا يعلم لانه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حالة مخصوصة دون
 الحضر واذ امكن ان اجراء اللفظ العام على عمومته فهو أولى من التخصيص وأقصى ما في الباب أن يقال

ان على هذا التأويل لا بد أيضاً من ضرب تقييد وهو ان يقال فايها تولى امان الجهات المأمورة بها فم وجهه
الله الا ان هذا الاضمار لا بد منه على كل حال لانه من المحال أن يقول تعالى فايها تولى اماناً بسبب ميل
أنفسكم فتم وجهه الله بل لا بد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير
ونظيره اذا قيل أحدنا على ولده وقد أمره بامور كثيرة مترتبة فقال له كيف تصرف فقد اتت رضاى
فانه يحتمل ذلك على ما أمره على الوجه الذي أمره من تصديق أو تخيير ولا يحتمل ذلك على التخيير المطلق
فكذا همنا (القول الثاني) وهو قول من زعم أن هذه الآية تنزلت في أمر سوى الصلاة فلهم أيضاً وجوه
(أولها) أن الله في أن هؤلاء الذين ظلموا يمنع مساجدي أن يذكر فيها اسمي وسعوا في خرابها أولئك اهلهم كذا
وكذا ثم انهم أي غايلوا هاربيين عني وعن سلطان فان سلطاني يلحقهم وقد روي نسبة لهم وأما عليهم بهم لا يخفى على
مكانهم وفي ذلك تحذير من المعاصي وزجر عن ارتكابها وقوله تعالى ان الله واسع عليهم نظيره قوله ان الله واسع عليهم
أن تنفذوا من اقطار السموات والارض فانه ذوالا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا يكون المراد منه سعة
العلم وهو نظيره وهو معكم أي غايلوا كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقوله تعالى ربنا وسعت
كل شيء رحمة وعلما وقوله وسع كل شيء علما أي عم كل شيء بعله وتدبيره وحاطته به وعلوه عليه (وثانيها)
قال قتادة ان النبي عليه السلام قال ان أحاكم الباشي قدمات فصلوا عليه قالوا انصلي على رجل ليس بمسلم
فتزل قوله تعالى وان من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليهم وما أنزل اليهم خاشعين لله لا يشترتون
بآيات الله عناء قليلاً أو كثيراً لهم أجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان يصلي الى غير القبلة
فأنزل الله تعالى والله المشرق والمغرب فايها تولى اماناً وجهه الله ومعناها أن الجهات التي يصلي اليها أهل
الملل من شرق وغرب وما بينهما أكلها الى فن وجهه وجهه نحو شي منها بامر يريدي ويبتغي طاعتي وجهه في
هناك أي وجد نوابي فكان في هذا عذر للتجاشي وأصحابه الذين ما تولى على اسبقها لهم المشرق وهو نحو قوله
تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم (وثالثها) لما نزل قوله تعالى أذعوني أستجب لكم قالوا أين
ندعوه فنزلت هذه الآية وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك (ورابعها) أنه خطاب للمسلمين أي لا ينعهم
تخريب من خرب مساجد امة عن ذكر محبت كنتم من أرضه فله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول
علي بن عيسى (وخامسها) من الناس من يزعم انها نزلت في المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد سواء كان
في الصلاة أو في غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا رأى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب (المسئلة الثانية) ان
فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه الى أي جهة أريد فالآية منسوخة وان فسرناها بأنها تدل على
نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالآية ناسخة وان فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة
(المسئلة الثالثة) اللام في قوله تعالى والله المشرق والمغرب لام الاختصاص أي هو خالقها وما والى
وهو كقوله رب المشرقين ورب المغربين وقوله رب المشرق والمغرب ورب المشرق والمغرب ثم انه سبحانه
اشار به كرها الى ذكر من بينهم من المخلوقات كما قال ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض
انما طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين (المسئلة الرابعة) الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم
وإثبات التنزيه وبيان من وجهين (الأول) انه تعالى قال والله المشرق والمغرب فبين أن هاتين الجهتين
مملوكتان له وانما كان كذلك لان الجهة أمر متدفق الوهم طولاً وعرضاً وعمقاً وكل ما كان كذلك فهو منقسم
وكل منقسم فهو مؤلف مركب وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة
في الجهات كلها أعني الفوق والتحت فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق متقدم على المخلوق
لا محالة فقد كان الباري تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب أن يبق بعد خلق العالم
كذلك لاستحالة انقلاب الخالق والمهايات (والوجه الثاني) انه تعالى قال فايها تولى اماناً وجهه الله
ولو كان الله تعالى جسماً وله وجه جسماني لكان وجهه مختصاً بجهات معينين وجهة معينة فما كان يصدق
قوله فايها تولى اماناً وجهه الله فلان الله تعالى على ذلك علماً أنه تعالى منزوع عن الجسمانية واحتج الخصم

بالآية من وجهين (الاول) أن الآية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل الا لمن كان جسما (الثاني) انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة من صفة الاجسام (والجواب) عن الاول أن الوجه وان كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكذا ينالها وجها ههنا على العضو الكذب قوله تعالى فإنا نولوا فم وجهه الله لأن الوجه لو كان محاذيا للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذيا للمغرب أيضا فاذن لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه (الاول) ان اضافة وجهه الله كاضافة بيت الله وناقته الله والمراد منها الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فم وجهه الله أى فم وجهه الذى وجهه لكم اليه لان المشرق والمغرب له بوجهيهما والمقصود من القبلة انما يكون قبله لنصبه تعالى اياه افاى وجهه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبله (الثاني) ان يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر

امته فخر الله ذبالت احصيه • رب العباد اليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى انى وجهت وجهي للذى فطر السموات والارض (الثالث) أن يكون المراد منه فم مرضاة الله ونظيره قوله تعالى انما نفعكم لكم لوجه الله يعنى لرضوان الله وقوله كل شئ هالك الا وجهه يعنى ما كان لرضا الله ووجه الاستعارة ان من اراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال بقرب من وجهه وقد انه فكذلك من يطلب مرضاة أحد فانه لا يزال يقرب من مرضاة فلهذا سمي طالب الرضا بطلب وجهه (الرابع) أن الوجه صلة كقوله كل شئ هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئا آخر غيره انما يريدون به أنه من ههنا فبني أن يقصد هذا الامر واعلم ان هذا التفسير صحيح في اللغة الا أن الكلام يبقى فانه يقال لهذا القائل فامعنى قوله تعالى فم وجهه الله مع انه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تأويله بأن المراد فم قبله التى يعبدكم أو ثم رحمة وههنا وطريق ثوابه والتماس مرضاته (والجواب) عن الثاني وهو انه وصف نفسه بكونه واسعا فلا شك أنه لا يمكن حمله على ظاهره والا لكان متجزئا متبعضا فيضطر الى الخلق بل لا بد وان يحمل على السعة في القدرة والملك أو على انه واسع العطاء والرحمة أو على انه واسع الانعام بيد ان المصلحة لا بعيد لكي يصلوا الى رضوانه واعلم هذا الوجه بالكلام أليق ولا يجوز حمله على السعة في العلم والا لكان ذكر العلم بعد تكملة رارا فاما قوله عليهم في هذا الموضع فكالتهديد ليكون المعنى على حذر من التذرع من حيث يتصور انه تعالى يعلم ما يخفى وما يعلن وما يخفى على الله من شئ فيكون متحذرا عن التهازل ويحتمل أن يكون قوله تعالى واسع عليهم أنه تعالى واسع القدرة في توفيق ثواب من يقوم بالصلاة على شرطها وتوفيق عقاب من يتكاسل عنها (المسئلة الخامسة) ولى اذا أقبل وولى اذا أدبر وهو من الاضداد ومعناه ههنا الاقبال وقراء الحسن فاينما تولوا ففتح التام من التولى يريد فابفا فوجهه والقبلة • قوله تعالى (وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما فى السموات والارض كل له قاتنون بديع السموات والارض واذا قضى أمر افانما يقول له كن فيكون) اعلم ان هذا هو النوع العاشر من مقابح أفعال اليهود والنصارى والمشركين واعلم أن ظاهر قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا أن يكون راجعا الى قوله ومن أظلم ممن منع مساجد الله وقد ذكرنا أن منهم من تأوله على النصارى ومنهم من تأوله على مشركى العرب ومن قد تأولناه على اليهود وكل هؤلاء أثبتوا الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله ومشركوا العرب قالوا الملائكة بنات الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديران قال ابن عباس رضى الله عنهم ما نهانزلت في كعب بن الاشرف وكعب بن أسد وهب بن عودا فانهم جعلوا عزير ابن الله أما قوله تعالى سبحانه فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قاله كما قال تعالى في موضع آخر سبحانه أن يكون له ولد فخره وأظهره ومرة اقتصر عليه دلالة الكلام عليه واحتج على هذا التنزيه بقوله بل له ما فى السموات والارض ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه (الاول) ان كل ما سوى الموجود الواجب ممكن لذاته وكل ممكن لذاته محدث وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق

لا يكون ولداً ما يبان أن ما سوى الموجود الواجب ممكن لذاته فلانه لو وجد موجودان واجبان لذاته ما
لاشتركا في وجوب الوجود ولا تماز كل واحد منهما من الآخر بما به التعيين وما به المشاركة غير ما به
المايزة ويلزم تركب كل واحد منهما من قيدين وكل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد
من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وهو ممكن لذاته فكل واحد من
الموجودين الواجبين لذاته ما يمكن لذاته هذا خلف ثم نقول ان كان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا عا
التقسيم المذكور فبه ويفضي الى كونه مركبا من أجزاء غير متناهية وذلك محال ومع تسليم انه غير محال
فالمقصود حاصل لان كل كثر فلا بد فيها من الواحد فقلت الاتحادان كانت واجبة لذواتها كانت مركبة
على ما ثبت فالبسطة مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها أولى بالامكان فثبت بهذا
البرهان أن كل ما عدا الموجود الواجب ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر وتأثير ذلك المؤثر
فيه اما ان يكون حال عدمه أو حال وجوده فان كان الاول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك
الموجود الى المؤثر اما أن يكون حال بقائه أو حال عدمه والاول محال لانه يقتضي ايجاد الموجود فتعين
الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثا فثبت ان كل ما سوى الله محدث مسبوق بعدم وان وجوده
انما حصل بخلق الله تعالى وايجاداه وابداعه فثبت ان كل ما سواه فهو عبده ومملكه فيستحيل أن يكون شئ
مما سواه ولده وهذا البرهان انما استدلنا من قوله بل له ما في السموات والارض أي له كل ما سواه على
سبيل الملك والخلق والابادة والابداع (والثاني) ان هذا الذي اضيف اليه بانه ولد اما ان يكون قديما أزليا
أو محدثا فان كان أزليا لم يكن حكمنا يجعل أحدهما ولدا والآخر والدا أولى من العكس فيكون ذلك
الحكم حكما مجردا من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبده فلا يكون ولده
(الثالث) أن الولد لا بد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولد كان مشاركا له من بعض الوجوه
ومتمازا عنه من وجه آخر وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركبا ومحدثا وذلك محال فاذا انما المجانسة متمنعة
فالولدية متمنعة (الرابع) أن الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجاء الاتعاف معونه حال عجز الاب عن
أمور نفسه فعلى هذا ايجاد الولد انما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة فاذا كان كل ذلك محالا
كان ايجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالا واعلم أنه تعالى حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون
اليه الاولاد قولهم واحج عليهم بهذه الحجة وهي ان كل من في السموات والارض عبده وبانه اذا قضى أمرا
فانما يقول له كن فيكون وقال في مريم ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من
ولده سبحانه اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون وقال أيضا في آخر هذه السورة وقالوا اتخذ الرحمن ولدا
لقد جئتم شيئا اذ اتكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخزع الجبال هذا أن دعوا للرحمن ولدا وما
ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا فان قيل ما الحكمة في انه
تعالى استدل في هذه الآية بكونه مالكا لما في السموات والارض وفي سورة مريم بكونه مالكا لما
في السموات والارض على ما حال ان كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا قلنا قوله تعالى في هذه
السورة بل له ما في السموات والارض أتم لان كلمة ما تناول جميع الاشياء وأما قوله تعالى كل له فأتون
ففيه مسائل (المسألة الاولى) القنوت أصله الدوام ثم يستعمل على أربعة أوجه الطاعة كقوله تعالى
يا مريم اقبلي ربك وطول القيام كقوله عليه السلام لمسائل أي الصلاة أفضل قال طول القنوت بمعنى
السكوت كما قال زيد بن ارقم كنا تسكلم في الصلاة حتى نزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فأمسكنا عن الكلام
وبكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له فأتون أي كل ما في السموات
والارض قانتون مطيعون والتووين في كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل
لهؤلاء الكفار ليسوا مطيعين فعند هذا قال آخرون المعنى انهم يطيعون يوم القيامة وهو قول السدي فقيل
لهؤلاء هذه صفة المكلفين وقوله له ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا انفسروا القنوت

بوجوده آخر (الاول) بكونه شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وأمارات الحدوث والدلالة على الربوبية (الثاني) كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول أبي مسلم وعلى هذين الوجهين الآية عامة (الثالث) أراد به الملائكة وعزير والمسيح أى كل من هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولادة منهم قاتنون له يحكى عن علي بن أبي طالب قال لبعض النصاري لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه فقال النصراني كيف يجوز أن ينسب ذلك الى عيسى مع جده في طاعة الله فقال علي رضي الله عنه فان كان عيسى الها فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانقطع النصراني (المسئلة الثانية) لما كان القنوت في أصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الآية ان دوام الممكثات وبقاؤها به سبحانه ولا جله وهذا يقتضى أن العالم حال بقائه واستمراره محتاج اليه سبحانه وتعالى فثبت أن الممكثين يقتضى أن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه (المسئلة الثالثة) يقال كيف جاء بما الذي لغيره أولى العلم مع قوله قاتنون جوابه كأنه جاء بما دون من تصغير الشأنهم أما قوله تعالى بديع السموات والارض ففيه مسائل (المسئلة الاولى) البديع والمبدع بمعنى واحد قال القفال وهو مثل ألب بمعنى مؤلم وحكيم بمعنى محكم غير أن في بديع مباينة للعدول فيه وأنه يدل على استحقاق الصفقة في غير حال الفعل على تقدير أن من شأنه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقديحجي بديع بمعنى مبدع والابداع الانشاء وتقبض الابداع الاختراع على مثال ولهذا السبب فان الناس يسمون من قال أو عمل ما لم يكن قبله مبتدعا (المسئلة الثانية) اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له ما في السموات والارض فبين بذلك كونه ما لكما في السموات والارض ثم بين بعده انه المالك أيضا للسموات والارض ثم انه تعالى بين انه كيف يبدع الشيء فقال واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال بعض الادباء القضاء مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على أفضية كقطا وأغطية وفي معناه القضية وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب قضي وأصله قضى إلا أن الياء لما وقعت طرفا بعد الالف الزائدة اعتلت فقلت ألفا ثم لما لالت هي ألف فعال قلت همزة لامتناع التقاء الالفين لفظا ومن نظائره المضاء والاناء من مضيت وأتيت والسقاء والشفاء من سقيت وشفيت والدليل على اصالة الياء دون الهمزة ثباتها في أكثر نصرة فالت كلمة تقول قضيت وقضينا وقضيت الى قضيتن وقضيا وقضين وهما يقضيان وهي وأنت تقضين والمرأتان وأتما تقضيان وهن يقضين وأتما أنت تقضين فالياء فيه ضمير المخاطبة وأتما معناه فالأصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع من ذلك قولهم قضى القاضي لقائل على فلان بكذا قضاء اذا حكم لانه فصل للدعوى ولهذا قيل حاكم فصل اذا كان قاطعا لمخصومات وحكى ابن الأنباري عن أهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للأمور المحكم لها وقولهم انقضى الشيء اذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعهما عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه اذا أداه اليه كأنه قطع التقاضي والاقضاء عن نفسه أو انقطع كل منه ما عن صاحبه وقولهم قضى الامر اذا أتمه وأحكمه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وهو من هذا لان في اتمام العمل قطعا له وفراغا عنه ومنه درع قضاء من قضاها اذا أحكمها وأتم صنعها وأما قولهم قضى المريض وقضى ثوبه اذا مات وقضى عليه قتله فجاء بما ذكره والجامع بينهما ظاهر وأتما نقضى البازي فليس من هذا التركيب وما يعضد ذلك دلالة ما استعمل من تعقيب ترتيب هذا التركيب عليه وهو القضيض والضيق اما الاول فيقال قاضيه فانقاض أى شقه فانشق ومنه قبض البيض لما انطلق من قشره الأعلى وانقاض الحائط اذا انهدم من غير هدم والقطع والشق والفتق والهدم متقاربة وأتما الضيق وما يشق منه فدلالته على معنى القطع بينه وذلك ان الشيء اذا قطع ضاق وعلى العكس ومما يؤيد كذلك ان ما يقرب من هذا التركيب يدل أيضا على معنى القطع (فأولها) نصبه اذا قطعه ومنه القضية للرطوبة لانها تنضب أى تقطع نعية بالصدر والضميب الضمن فعيل بمعنى مفعول والمقضب ما ينضب به كالنجل (وثانيها) القضم وهو الاكل بأطراف الاسنان

لان فيه قطعاً للمأ كقول وسيف قضيم في طرفه تكسر وتظل (وثالثها) القصف وهو الدقة يقال رجل قصف أي تحيف لان القلة من مسببات القطع (ورابعها) القضاة فعلة وهي الفساد يقال قضت القرية اذا قضت ونشبت وفي حسيبه قضاة أي عيب وهذا كله من أسباب القطع أو مسبباته فهذا هو الكلام في مفهومه الاصلى بحسب اللغة (المسئلة الثانية) في محامل لفظ القضاة في القرآن قالوا انه يستعمل على وجوه (أحدها) بمعنى المطلق قال تعالى فمضاهن سبع سموات يعني خلقهن (وثانيها) بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه (وثالثها) بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم القاضي (ورابعها) بمعنى الاخبار قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب أي أخبرناهم وهذا يأتي مقرراً على (وخامسها) أن يأتي بمعنى الفراغ من الشيء قال تعالى فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين يعني لما فرغ من ذلك وقال تعالى وقضى الامر واستوت على الجودي يعني فرغ من اهلال الكفار وقال ولم يقضوا تفهم يعني لم يفرغوا منه اذا عرفت هذا فنقول قوله اذا قضى أمر اقبل اذا خلق شيئاً وقبل حكم بأنه يفعل شيئاً وقبل أمرهم اقال الشاعر

وعليم امر ودنان قضاها • داود أو صنع السوانج تبع

(المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وحمل هو حقيقة في الفعل والشأن الحق نعم وهو المراد بالامر ههنا وبسط القول فيه مذكور في أصول الفقه (المسئلة الرابعة) قرأ ابن عامر كن فيكون بالنصب في كل القرآن الا في موضعين في أول آل عمران كن فيكون الحق وفي الانعام كن فيكون الحق فانه رفعهما وعن الكسائي بالنصب في الفعل ويس وبالرفع في سائر القرآن والماقون بالرفع في كل القرآن أما بالنصب فعلى جواب الامر وقبل هو بعيد والرفع على الاستئناف أي فهو يكون (المسئلة الخامسة) اعلم انه ليس المراد من قوله تعالى فأنما يقول له كن فيكون هو انه تعالى يقول له كن فحينئذ يتكون ذلك الشيء فان ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه (الأول) ان قوله كن فيكون اما أن يكون قديماً أو محدثاً والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن انما قلنا انه لا يجوز أن يكون قديماً لوجوه (الأول) ان كلمة كن لغظة مرسكة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون فالنون لكونه مسبوقاً بالكاف لا بد وأن يكون محدثاً والكاف لكونه متقدماً على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثاً (الثاني) ان كلمة اذا لا تدخل الاعلى سبيل الاستقبال فذلك القضاء لا بد وأن يكون محدثاً لانه دخل عليه حرف اذا وقوله كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى قال فأنما يقول له كن والمتأخر عن المحدث محدث فاستحال أن يكون كن قديماً (الثالث) انه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن مقدماً على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وأن يكون محدثاً فوله كن لا يجوز أن يكون قديماً ولا جائز أيضاً أن يكون قوله كن محدثاً لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله كن أيضاً محدث فيلزم افتقار كن الى كن آخر ويلزم اما التسلسل وأما الدور وهما محالان فنبت بهذا الدليل ان لا يجوز توقف احداث الحوادث على قوله كن (الحجة الثانية) انه تعالى اما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود أو حال دخوله في الوجود (والأول) باطل لان خطاب المعلوم حال عدمه سفيه (والثاني) أيضاً باطل لانه يرجع حاصله الى انه تعالى أمر الموجود بان يصير موجوداً وذلك أيضاً لا فائدة فيه (الحجة الثالثة) ان المخلوق قد يكون جاداً وتكليف الجاد عبث ولا يليق بالحكيم (الحجة الرابعة) ان القادر هو الذي يصع منه الفعل وتركه بحسب الارادات فاذا فرضنا القادر المرید منفكاً عن قوله كن فاما أن يتمكن من الابداء والاحداث أو لا يتمكن فان تمكن لم يكن الابداء موقفاً على قوله كن وان لم يتمكن فحينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادراً على الفعل الا عند تسكلمه بكن فيرجع حاصل الامر الى انكم سمعتم القدر فيكن وذلك نزاع في اللفظ (الحجة الخامسة) ان كن لو كان له أثر في التكوين لكان اذا تسكلمنا بهذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير ولما علمنا

عند انزال هذه الآية لفعلمها ولكنه علم انه لو اعطاهم ما سألوه لما ازدادوا الا بلجا فلا جرم لم يسهل ذلك ولذلك قال تعالى ولوعلم الله فيهم خيرا لا معهم ولوا سمعهم لتولوا وهم معروضون (وثالثها) انما حصل في تلك الآيات أنواع من المفساد وربما أوجب صولها هلاكهم واستنصالحهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها منتهيا الى حد الإلجاء الخلل بالتكليف وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدح في كونها معجزة لان الخوارق متى تواتر اختراق العادة عادة فينثذ يخرج عن كونه معجزا وكل ذلك أمور لا يعلمها الا الله علام الغيوب ثبت ان عدم اسعافهم بهذه الآيات لا يقدح في النبوة أما قوله تعالى تشابهت قلوبهم فالمراد ان المكذبين للرسل تشابه أقوالهم وأفعالهم فكأن قوم موسى كانوا أبا في التعنت واقتراح الباطل كقولهم لن نصبر على طعام واحد واولهم اجعل لنا الهما كما الهام آلهة وقولهم اتخذنا هزوا وقولهم أرنال الله جهرة فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبدا في العناد واللباح وطلب الباطل وأما قوله تعالى قد بينا الآيات لقوم يوقنون فالمراد ان القرآن وغيره من المعجزات كجبه الشجرة وكلام الذئب واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل آيات فاهرة ومعجزات باهرة لمن كان طالبا لليقين * قوله تعالى

(انا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم) اعلم ان القوم لما أصرروا على العناد واللباح الباطل واقترحوا المعجزات على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم انه لا مريد على دفعه له في مصالح دينهم من اظهار الادلة وكما بين ذلك بين انه لا مريد على مانعه له الرسول في باب الابلاغ والتنبية لكي لا يكثر غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه (أحدها) انه متعلق بالارسال أي أرسلناك ادسا بالحق (وثانيها) انه متعلق بالبشر والنذير أي أنت بشر بالحق ومنذربه (وثالثها) أن يكون المراد من الحق الدين والقرآن أي أرسلناك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن أطاع الله بالثواب ونذيرا لمن كفر بالعقاب والاولى أن يكون البشير والنذير صفة للرسول عليه الصلاة والسلام فكانه تعالى قال انا أرسلناك بالحق لتكون بشيرا لمن اتبعك واهدى بيدك ومنذرا لمن كفر بك وضل عن دينك أما قوله تعالى ولا تسأل عن أصحاب الجحيم ففيه قراءةان الجمهور رفع التاء واللام على الخبر وأما نافع فبالجزم وفتح التاء على النهي اتماعا على القراءة الاولى في التأويل وجوه (أحدها) أن مصيرهم الى الجحيم فعصيتهم لا تضمن لئلا تستبسل عن ذلك وهو كقوله فانما عليك البلاغ وعليك الحساب وقوة عليه ما حمل وعليكم ما حاتم (الثاني) انك هاد وایس لك من الامر شي فلا تأسف ولا تنغم لكفرهم ومصيرهم الى العذاب وتظير قوله فلا تنذهب نفسك عليهم حسرات (الثالث) لا تنتظر الى المطيع والعاصي في الوقت فان الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفي الآية دلالة على ان أحدا لا يسأل عن ذنب غيره ولا يؤخذ بما اجترمه سواء كان قريبا أو كان بعيدا أما القراءة الثانية ففيها وجهان (الاول) روى انه قال ليت شعري ما فعل أبو اي فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لانه عليه الصلاة والسلام كان عالما بكفرهم وكان عالما بأن الكافر مذهب هذا العلم وكيف يمكن أن يقول ليت شعري ما فعل أبو اي (والثاني) معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا سألت عن انسان واقع في بلية فيقال لك لا تسأل عنه ووجه التعظيم أن المسؤل يجزع أن يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره وأنت يا مستخير لا تقدر على استماع خبره لا يحاشه السامع واضمحاره فلا تسأل والقراءة الاولى بعضدها قراءة أبي وماتسأل وقراءة عبد الله ولن تسأل * قوله تعالى (ولن ترضى عنك

اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالكت من الله من ولي ولا نصير) اعلم انه تعالى لما صبر رسوله بما نقضتم من الآية وبين ان العلة قد انزاحت من قبله لا من قبلهم وانه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بأن القوم بلغ حالهم في تشدهم في باطلهم وثباتهم على كفرهم انهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملتهم ولا يرضون منه بالكتاب بل يريدون منه الموافقة لهم فيما هم عليه فينبذ شدة عداوتهم للرسول ونسرح ما يوجب اليأس عن موافقتهم

والله هو الدين ثم قال قل ان هدى الله فهو الهدى يعني ان هدى الله هو الذي يهدي الى الاسلام وهو الهدى
الحق والذي يصلح ان يسمى هدى وهو الهدى كله ليس ورنه هدى وما يدعون الى اتباعه ما هو بهدى انما
هو هوى الا ترى الى قوله ولئن اتبعت أهواءهم أى أقوالهم التي هي أهواء وبدع بعد الذي جاء من العلم أى
من الدين المعلوم صحة بالدلائل القاطنة مالك من الله من ولى ولا نصير أى معين يعصم ويذب عنك بل الله
يعصمك من الناس اذا اتقت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الآية تدل على أمور منها ان الذى علم الله
منه انه لا يفعل الشئ يجوز منه أن يتوعد على فعله فان في هذه الصورة علم الله انه لا يتبع أهواءهم ومع ذلك
فقد توعد عليه وتظيره قوله لئن أمتركت ليحبطان عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الصارف
له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد أو هذا الوعيد أحد صوارفه (وثانيها) ان قوله بعد ما جاء لمن
العلم يدل على انه لا يجوز الوعيد الا بعد نصب الأدلة واذا صرح ذلك فبان لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة أولى
فبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق (وثالثها) فيها دلالة على ان اتباع الهوى لا يكون الا باطلا
فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد (ورابعها) فيها دلالة على انه لا شفيع لمستحق العقاب لان غير
الرسول اذا اتبع هواء لو كان يجذب شفيعا ونصيرا لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع
أهوائهم كفر وعندنا لا شفاعاة في الكفر * قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته

أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى)
الذين موضع رفع بالابتداء وأولئك ابتداء ثمان ويؤمنون به خبره (المسئلة الثانية) المراد بقوله الذين
آتيناهم الكتاب من هم فيه قولان (أحدهما) انهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه
من وجوه (أحدها) أن قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ومدح على
تلك التلاوة والكتاب الذى هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والانجيل فان قراءتها غير جائزة (وثانيها)
أن قوله تعالى أولئك يؤمنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد أهل الكتاب لما كان
كذلك (وثالثها) قوله ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون والكتاب الذى يليق به هذا الوصف هو
القرآن (القول الثانى) أن المراد بالذين آتاهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود والذليل
عليه أن الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلما ذم طريقة تم وحكى عنهم سوء أفعالهم اتبع ذلك بمدح من
ترك طريقتهم بل تأتى التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد عليه السلام أما قوله تعالى يتلونه
حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان (أحدهما) القراءة (والثاني) الاتباع فعلا لان من اتبع غيره يقال
تلاهُ فعلا قال الله تعالى واقم اذا تلاها فالظاهر انه يقع عليهم جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لان التابع
لغيره قد يستوفى حق الاتباع فلا يحل شئ منه وكذلك التالى يستوفى حق قراءته فلا يحل عيبا يلزم فيه والذين
تأولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه (أولها) انهم تدبروه فعملوا بوجبه حتى تمسكوا بحكمه
من حلال وحرام وغيرهما (وثانيها) انهم خضعوا عند تلاوته وخشعوا اذا قرأوا القرآن في صلاتهم وخلواتهم
(وثالثها) انهم عملوا بحكمه وآمنوا بتشابهه وتوقفوا فيما اشكل عليهم منه وفوضوه الى الله سبحانه
(ورابعها) يقرؤنه كما انزل الله ولا يحرّفون الكلم عن مواضعه ولا يتأولونه على غير الحق (خامسها) أن تحمل
الآية على كل هذه الوجوه لانها مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها والانتفاء لها لفظا ومعنى فوجب حمل
اللفظ على هذا القدر المشترك تكثير الفوائد كلام الله تعالى واقه أعلم * قوله تعالى (يا بنى اسرائيل ادكروا

نعمتى التى أنعمت عليكم واني فضأتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل
ولا تنفعها شفاعاة ولا هم ينصرون) قد تقدم تفسيرهما في الآيتين المتقدمتين قوله تعالى (واذ ابلى ابراهيم
ربه بكلمات فاتقن قال انى جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين) اعلم أنه سبحانه
وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمته على بنى اسرائيل ثم في شرح قبائحهم في أديانهم وأعمالهم وختم
هذا الفصل بعابده وهو قوله يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى الى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه ههنا في نوع

آخر من البيان وهو ان ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وكيفية احواله والحكمة فيه ان ابراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضل جميع الطوائف والملة فالمشركون كانوا معترفين بفضلهم تشرفين بانهم من اولاده ومن ساكني حرمة وخادعي بيته وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا ايضا معترفين بفضلهم متشرفين بانهم من اولاده فخكى الله سبحانه وتعالى عن ابراهيم عليه السلام أمور اوجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والالتحاق بالشرع وبيان من وجوه (أحدها) أنه تعالى لما أمره ببعض التكاليف فلما وفى بها وخرج عن عهدتها لاجرم نال النبوة والامامة وهذا مما يثبته اليهود والنصارى والمشركون على ان الخير لا يحصل في الدنيا والاخرة الا بتلك التمرد والعناد والالتحاق بكم الله تعالى وتكاليفه (وثانيها) أنه تعالى حكى عنه انه طاب الامامة لاولاده فقال الله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة في الدين لا يصل الى الظالمين فهو لا متى أراد ووجد ان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل (وثانيها) أن الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم فخكى الله تعالى ذلك عن ابراهيم ليكون ذلك كالخطة على اليهود والنصارى في وجوب الالتحاق بذلك (ورابعها) ان القبلة المأخوذات الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فيمن الله تعالى أن هذا البيت قبلته ابراهيم الذي يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم (وخامسها) أن من المفسرين من فسر الحكامات التي انبى الله تعالى ابراهيم بها بامور يرجع حاصلها الى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لانهم كانوا معترفين بفضل ابراهيم عليه السلام ويوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطيخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر تلك الحكامات بآيات ابراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلي به في دين الله تعالى وهو النظر في السكوا كبد والقمر والشمس ومناظرة عبدة الاوثان ثم الالتحاق بالحكام الله تعالى في ذبح الولد والاقفاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركون الذين يعترفون بفضل الله أن يتشبهوا به في ذلك ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحجة وكراهة الانتساب لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابراهيم عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام أمور يرجع بعضها الى الامور الشاقة التي كلفها بها وبعضها يرجع الى التشریفات العظيمة التي خصه الله بها ونحن نأتي على تفسيرها ان شاء الله تعالى وهذه الآية دالة على تكليف حصل بعده تشريف (أما التكليف) فنقوله تعالى واذا ابنتي ابراهيم ربه بكلمات فاقمتين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشف العامل في اذا امام ضمر نحو واذا ابنتي ابراهيم أو اذا ابتلاه كان كيت وكيت واما قال اني جاءك (المسئلة الثانية) انه تعالى وصف تكليفه اياه بيلوى توسعا لان مثل هذا يكون مناعا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون من تأمره فلما كثرت ذلك في العرف بيننا جاز أن يصف الله تعالى أمره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختيار والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لانهاية لها على سبيل التفصيل من الازل الى الابد وقال هشام بن الحكم انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وما هيئاتها فقط فاما حدوث تلك المباهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلها الا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمعقول أما الآية فهي هذه الآية قال انه تعالى صرح بانه يتلى عباده ويختبرهم وذكر تفسيره في سائر الآيات كقوله تعالى ولتبلونكم حتى تعلم الجاهدين منكم والصابرين وقال ليلوكم ايكم احسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك ولتبلونكم بشئ من الخوف والطمع وذكر ايضا ما يتردد هذا المذهب فهو قوله فقال له قولا لينا لعل يتذكر أو يخشى وكلمة لعل للترجي وقال يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الآيات ونظائرها دالة على انه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها أما العقل فدل عليه وجوه (أحدها) انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق

وذلك محال فما أدى اليه مثله بيان الملازمة ان ما علم الله تعالى وقوعه استحبال أن لا يقع لان العلم بوقوع
الشيء وبلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الاثنين محال وكذلك ما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالا
لعين هذه الدلالة فلو كان الباري تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها السكان بعضها واجب
الوقوع وبعضها ممنوع الوقوع ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على المنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء
عن الخالق تعالى وعن الخلق وانما قلنا ان ذلك محال أما في حق الخالق فلا نه ثبت أن العالم محدث وله مؤثر
وذلك المؤثر يجب أن يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لازم من قدمه قدم العالم أو من حدث العالم
حدثه وأما في حق الخلق فلا نأخذ من أنفسنا وجدا ناضروا كونه متمكنين من الفعل والترك على معنى أنا
ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك فلو كان أحدهما واجبا والاخر ممنوعا لما حصلت
هذه المكنة التي يعرف بوقوعها بالضرورة (وثانيها) أن تعلق العلم بأحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الاخر
ولذلك فانه يصح منا تعقل أحد التعلقين مع الذول عن التعلق الاخر ولو كان التعلقان متعلقا واحدا
لاستحبال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل أن يكون معلوما مذهب ولا عنه واذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى
عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له تعالى علوم غير متناهية أو كان له علمه تعلقات غير متناهية وعلى
التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لان مجموع تلك الاشياء
أزيد من ذلك المجموع بهينه عند نقصان عشرة منه فالناقص متناه والزائد زاد على المتناهي تلك العشرة
والمتناهي اذا ضم اليه غير المتناهي كان الكل متناهي فاذن وجود أمور غير متناهية محال فان قيل الموجود
هو العلم فاما تلك التعلقات فهي أمور نسبية لا وجود لها في الاعميان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا
بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصل في نفس الامر لزم أن لا يكون العلم علما في نفس الامر وذلك محال
(وثالثها) أن هذه المعلومات التي لانهاية لها اهل يعلم الله عددها أو لا يعلم فان علم عددها فهي متناهية
لان كل ماله عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل
وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي (ورابعها) ان كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه وكل متميز عما
عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غير فهو متناه فاذن كل معلوم فهو متناه فاذن كل ما هو
غير متناه استحبال أن يكون معلوما (وخامسها) أن الشيء انما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة
اليه واتساب الشيء الى الشيء يعتبر تحققه في نفسه فانه اذا لم يكن الشيء في نفسه عين استحبال أن يكون
لغيره اليه من حيث هو ونسبة الشيء الى الشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن متحصلا البتة فاستحبال كونه
متعلق العلم فان قيل يطل هذا بالهالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات
البتة قلنا هذا الذي أوردتموه نقض على كلامنا وليس جوابا عن كلامنا وذلك مما لا يزيل الشك والنسبة
قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة الى صرف هذه الآيات عن ظواهرها واعلم أن
هشاما كان رئيس الرافضة فلذلك ذهب قدماء الروافض الى القول بالبدء أما الجمهور من المسلمين فأنهم
انفقوا على انه سبحانه وتعالى يعلم جميع الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليها بان قبل وقوعها نصم أن
تكون معلومة لله تعالى انما قلنا انهم اتصم أن تكون معلومة لانها لم تكن قبل وقوعها فانا نعلم أن الشمس غدا
تطلع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان وانما قلنا انه لما صح أن تكون معلومة وجب أن تكون
معلومة لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت لذاته فليس تعلقه بهض ما يصح أن يعلم أولى من
تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص لاقتصر الى محضه وذلك محال فوجب أن لا يتعلق بشئ من المعلومات أصلا
وان تعلق بالهض فانه يتعلق بكما هو والمطلوب (أما الشبهة الاولى) فالجواب عنها أن العلم بالوقوع تبع للوقوع
والوقوع تبع للقدرة فالسابع لا ينافي المتبوع فالعلم لازم لا ينفى عن القدرة (وأما الشبهة الثانية) فالجواب
عنها انها منقوضة بمراتب الاعداد التي لانهاية لها (وأما الشبهة الثالثة) فالجواب عنها ان الله تعالى لا يعلم
عددها ولا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو ان يكون لها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها

فاما اذالم يكن لها في نفسها عدد لم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل (وأما الشبهة الرابعة) فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العالم تميزه عن غيره لأن العلم تميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو كان توقف العلم بالشيء على العلم تميزه عن غيره وثبت أن العلم تميزه عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم أن لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم أمور الانهاية لها (وأما الشبهة الخامسة) فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا انتقضت الشبهة سقطت فيبقى ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالما عن المعارض وبالله التوفيق (المسئلة الثالثة) اعلم أن الضمير لابد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فالضمير اما ان يكون متقدما على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متأخرا لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتأخرا معنى واما ان يكون بالعكس منه (أما القسم الاول) وهوان يكون متقدما لفظا ومعنى فالمشهور وعند النحويين انه غير جائز وقال ابن جني يجوز له واحتج عليه بالشعر والمعقول أما الشعر فقول

جرى ربه عني عدى بن حاتم * جزاء السكالب العاويات وقد فعل

وأما المعقول فلان الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل به ما شديده فلا يعد تقديم أى واحد منهما مكان على الآخر في اللفظ ثم أجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جائز فكذا اذا لم يقدم مع أن ذلك التقديم جائز (القسم الثاني) وهوان يكون الضمير متأخرا لفظا ومعنى وهذا لان نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه (القسم الثالث) أن يكون الضمير متقدما في اللفظ متأخرا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فهنا الضمير وان كان متقدما في اللفظ لكنه متأخر في المعنى لان المنصوب متأخر عن المرفوع في التقديم فيصير كالك قلت زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزا (القسم الرابع) أن يكون الضمير متقدما في المعنى متأخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى واذا بتلى ابراهيم ربه فان المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقدير واذا بتلى ربه ابراهيم الا ان الامر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متأخرا لاجرم كان جائزا حسنا (المسئلة الرابعة) قرأ ابن عامر ابراهيم بألف بين الهاء والميم والباقيون ابراهيم وهما الغتان وقرأ ابن عباس وأبو حيوة رضى الله عنه ابراهيم ربه برفع ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه الله تعالى اليهن أم لا (المسئلة الخامسة) اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات أم لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والدعاء بإباعت محمد صلى الله عليه وسلم فان هذه الاشياء أمور شاقة أما الامامة فلان أراد منها ههنا هو النبوة وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة لان النبي صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وأن لا يخون في أداء شيء منهم اولولزمه القتل بسبب ذلك ولا شك ان ذلك من أعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي أعظم من ثواب غيره وأما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده فن وقف على ما روى في كيفية بناءه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن إقامة المناسك وقد امتحن الله الخليل عليه الصلاة والسلام بالشيطان في الموقف لرمي الجمار وغيره وأما اشتغاله بالدعاء في أن يعث الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم في آخر الزمان فهذا مما يحتاج اليه من اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالكلية فثبت ان الامور المذكورة عقيب هذه الآية بتكاليف شاقة شديدة فأمكن أن يكون المراد من ابتلاء الله تعالى اياما بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على ان المراد ذلك انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال انى جاعلك للناس املا مابل قال انى جاعلك فدل هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف بهذه الامور المذكورة واعتراض القاضى على هذا القول فقال هذا التما يجوز لو قال الله تعالى واذا بتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتىها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك انى جاعلك للناس املا فأتىتهن الا انه ليس كذلك بل ذكر قوله انى جاعلك للناس املا ما بعد قوله فأتىتهن وهذا يدل على انه تعالى امتحنه بالكلمات وأتىها ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك انى جاعلك

لناس اماما ~~يكن~~ أن يجاب عنه بأنه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل الامامة وبناء البيت
وتطهيره والدعاء في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كان الله تعالى ابتلاء بمجموع هذه الاشياء فأخبر الله تعالى
عنه انه ابتلاء بأمر على الاجال ثم أخبر عنه انه أتمها ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه
(القول الثاني) أن ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد به هذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين
(أحدهما) بكلمات كلفه الله بهن وهي أوامره ونواهيه فكانه تعالى قال واذا بتلى ابراهيم ربه بكلمات بما شاء
كلفه بالامر بها (والوجه الثاني) بكلمات تكون من ابراهيم يكلمهم اقومه أى يبلغهم اياها والقائلون بالوجه
الاول اختلفوا في أن ذلك التكليف بأى شئ كان على أقوال (أحدها) قال ابن عباس هي عشر خصال كانت
فرضاً شرعاً وهي سنة في شرعنا خمس في الرأس وخمس في الجسد أما التي في الرأس فالتعصية والاستسقاء
وفرق الرأس وقص الشارب والسواك وأما التي في البدن فالتناتن وحلق العانة وتقف الابط وتقليم الاظفار
والاستنجاء بالماء (وثانيها) قال بهضهم ابتلاء بثلاثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها في سورة براءة
التائبون العابدون الى آخر الآية وعشر منها في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى آخر الآية وعشر منها
في المؤمنون قد أفصح المؤمنون الى قوله أو لئن لم يؤمنوا لنكونن وروى عشر في سؤال سائل الى قوله والذين هم
على صلاتهم يحافظون فجعلها أربعين سهماً عن ابن عباس (وثالثها) أمره بمناسك الحج كالطواف والسعي
والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس (ورابعها) ابتلاء بسبعة أشياء بالشمس والقمر
والنكواب والخسوف والكبر والنار وذبح الولد والهجرة فوفى بالكل فهذا قال الله تعالى وابراهيم الذي
وفى عن الحسن (وخامسها) ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسلم قال أسلمت لرب العالمين (وسادسها)
المناظرات الكثيرة في التوحيد مع أبيه وقومه ومع غرود الصلاة والزكاة والصوم وقسم الغنائم والضيافة
والصبر عليها قال القفال رحمه الله وجملة القول ان الابتلاء يتناول الزام كل ما في فعله كلفة شديدة ومشقة
فاللفظ يتناول مجموع هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية في الكل وجب القول بالكل
ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف والله أعلم
(المسئلة السادسة) قال القاضي هذا الابتلاء إنما كان قبل النبوة لان الله تعالى به على ان قيامه
عليه الصلاة والسلام بهن كالسبب لان يجعله الله اماما والسبب مقدم على المسبب فوجب ~~يكون~~ كون هذا
الابتلاء متقدماً في الوجود على صبرورته اماما وهذا أيضاً ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفاء بشرائط
النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداينة مع الخلق وتقيح ما هم عليه من
الاديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع أصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من أعظم
المشاق وأجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أعظم أجراً من أخته واذا كان
كذلك فأنه تعالى ابتلاء بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه الصلاة والسلام بهما لا جرم أعطاه خلة النبوة
والرسالة وقال آخرون انه بعد النبوة لانه عليه الصلاة والسلام لا يعلم كونه مكافئاً لتلك التكاليف الا من الوحي
فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك أجاب القاضي عنه بأنه يحتمل انه تعالى أوحى اليه على لسان
جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة فلما تقدم ذلك جعله نبياً مبعوثاً الى الخلق اذا عرفت هذه المسئلة
فنقول قال القاضي يجوز أن يكون المراد بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر
فانه عليه الصلاة والسلام ابتلاء بذلك قبل النبوة أما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة
وكذا الخسوف والكبر والشمس والقمر يروى انه ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين سنة ثم قال فان قامت الدلالة
السليمة القاهرة على ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله أتمها انه سبحانه علم من حاله
انه يمتحن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه خلة الامامة والنبوة (المسئلة السابعة) الضمير المستكن
في فاتحته في احدى القراءتين لابراهيم بمعنى قيام بهن حق القيام وأذا هن أحسن التأدية من غيره فربط
وتوان ونصوه وابراهيم الذي وفى في الاخرى لله تعالى بمعنى أعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئاً أما قوله تعالى

انما جاءك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به **كما** لازارا لما يؤتم به أى يا تمون بك فى دينك وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) قال أهل التحقيق المراد من الامام ههنا النبي ويدل عليه وجوه (أحدها) ان قوله
لناس اماما يدل على انه تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لابد وأن يكون رسولا من
عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبع الرسول آخر لكان مأموما لذلك الرسول لا امام له فحينئذ يطل
العموم (وثانيها) ان المانظ يدل على انه امام فى كل شئ والذي يكون كذلك لابد وأن يكون نبيا (وثالثها)
ان الانبياء عليهم السلام أئمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال الله تعالى وجعلناهم أئمة يهدون
بأمرنا واخلفاوا أيضا أئمة لانهم رتبوا فى المحل الذى يجب على الناس اتباعهم وقبول قولهم وأحكامهم
والقضاة والافقهاء أيضا أئمة لهذا المعنى والذي يصلى بالناس يسمى أيضا اماما لان من دخل فى صلاته لزمه
الانتماء به قال عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا
ولا تخلفوا على امامكم فنبت بهذا ان اسم الامام لمن استحق الاقتداء به فى الدين وقد يسمى بذلك
أيضا من يؤتم به فى الباطل قال الله تعالى وجعلناهم أئمة يهدون الى النار لان اسم الامام لا يقتضيه على
الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا قيما فانه لما ذكر أئمة الضلال قيده بقوله يهدون الى النار كما ان اسم الاله
لا يقتضيه الا المعبود الحق فأما المعبود الباطل فأنما يطلق عليه اسم الاله مع التقيد قال الله تعالى فما
أغنت عنهم آلهم التى يدعون من دون الله من شئ وقال فانظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا اذا ثبت
ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبياء فى أعلى مراتب الامامة وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان
الله تعالى ذكر لفظ الامام ههنا فى معرض الامتنان فلا بد وأن تكون تلك النعمة من أعظم النعم
ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى لما وعد
بأن يجعله اماما للناس حقق الله تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان أهل الاديان على شدة
اختلافها ونهاية تنافها يعظمون ابراهيم عليه السلام وينشرفون بالانتساب اليه اتماما فى النسب واما
فى الدين والشرعية حتى ان عبدة الاوثان كانوا عظماء من لابراهيم عليه السلام وقال الله تعالى فى كتابه
ثم أوحينا اليك ان اتبع له ابراهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سقه نفسه وقال فى آخر
سورة الحج له أتيكم ابراهيم هو سأكلم المسلمين من قبل وجميع أمة محمد عليه الصلاة والسلام يقولون فى آخر
صلاتهم وارحم محمد وآل محمد كما صليت وباركت وترجت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم (المسئلة الثالثة)
القائلون بأن الامام لا يصير اماما الا بالنص **كما** كوايهذه الآية فقالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما
بسبب التنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى انى جاءك فى الارض خليفة فيبين انه لا يصح حمل منصب
الخليفة الا بالتنصيص عليه وهذا ضعيف لا ينافي ان المراد بالامامة ههنا النبوة ثم ان سلمنا ان المراد منها
مطلق الامامة **لكن** الآية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لان نزاع فيه انما النزاع فى انه هل تثبت
الامامة بغير النص وليس فى هذه الآية تعرض لهذه المسئلة لابلاننى ولا بالاثبات (المسئلة الرابعة) قوله
انما جاءك للناس اماما يدل على انه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام هو الذى يؤتم به
ويقتدى فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به فى ذلك فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك
محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع
بينهما محال أما قوله ومن ذريقتى فيه مسائل (المسئلة الاولى) الذرية الاولاد وأولاد الاولاد للرجل وهو
من ذر الله الخلق وتركوهمها للطفة كما تركوا فى البرية وفيه وجه آخر وهو أن تكون منسوبة الى الذر
(المسئلة الثانية) قوله ومن ذريقتى عطف على الكاف كأنه قال وجاعل بعض ذريقتى كما يقال لك رأ كرمك
فتقول وزيدا (المسئلة الثالثة) قال بعضهم انه تعالى أعلمه ان فى ذريته أنبياء فاراد أن يعلم هل يكون ذلك
فى كلهم أو فى بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلم الله تعالى ان فيهم ظالما لا يصلح لذلك وقال آخرون
انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام ولما لم يعلم على وجه المسئلة فاجابه الله تعالى صريحا بأن

النبوة لا تنال الظالمين منهم فان قيل هل كان ابراهيم عليه السلام مأذونا في قوله ومن ذريتي أولم يكن مأذونا
 فيه فان اذن الله تعالى في هذا الدعاء فلم يرد دعاءه وان لم يأذن له فيه كان ذلك ذنبا قلنا قوله ومن ذريتي يدل على
 انه عليه السلام طلب أن يكون بعض ذريته أئمة للناس وقد حقق الله تعالى اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته
 كما سمعنا من ابي بصير وعقوب ويوسف وموسى وهارون وداد وسليمان وأيوب ويونس وزكريا ويحيى
 وعيسى وجعل آخرهم محمدا صلى الله عليه وسلم من ذريته الذي هو أفضل الانبياء والأئمة عليهم السلام أما
 قوله تعالى قال لا ينال عهدى الظالمين فقيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حزمة وحفص عن عاصم عهدي
 باسكان الباء والباقون يفتحها وقرأ بعضهم لا ينال عهدى الظالمون أى من سكن الظالمين من ذريتك فانه
 لا ينال عهدى (المسئلة الثانية) ذكروا في العهد وجوها (أحدها) ان هذا العهد هو الامامة المذكورة
 فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذلكها ههنا ولا فلا (وثانيها) عهدى أى رحمتى عن عطاء
 (وثالثها) طاعتى عن الضمائر (ورابعها) أمانى عن أبى عبيد والقول الاول أولى لان قوله ومن ذريتي طلب
 لتلك الامامة التى وعده بها بقوله انى جاءك للناس اما ما فقول لا ينال عهدى الظالمين لا يكون جوابا عن ذلك
 السؤال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة (المسئلة الثالثة) الآية دالة على انه تعالى سيعطى
 بعض ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب لا أو يقول لا ينال عهدى ذريتك فان قيل أفما كان ابراهيم عليه
 السلام عالما بأن النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله
 وان النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم (المسئلة الرابعة) الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في امامة
 أبى بكر وعمر رضى الله عنهم من ثلاثة أوجه (الاول) ان أبابكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين
 فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة واذا صدق عليهما في ذلك الوقت
 انهما لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شئ من الاوقات ثبت انهما لا يصلحان للامامة (الثاني) ان من
 كان مذنباً في الباطن كان من الظالمين فاذا لم يعرف ان أبابكر وعمر كانا من الظالمين المذنبين ظاهرا وباطنا
 وجب أن لا يحكم بامامتهما وذلك انما ثبت في حق من ثبت عصمته ولمالم يكونا معصومين بالاتفاق وجب
 أن لا يتحقق امامتهما البتة (الثالث) قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا يناله عهد الامامة فيلزم
 أن لا يناله ما عهد الامامة أما انهما كانا مشركين في الاتفاق وأما ان المشرك ظالم فقلنا قلنا ان المشرك الظالم
 عظيم وأما ان الظالم لا يناله عهد الامامة فلهذه الآية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر
 لا يبقى هذا الاسم لا نأقول الظالم من وجد منه الظلم وقرئنا وجد منه الظلم أعدم من قولنا وجد منه الظلم
 في الماضي أو في الحال بدليل ان هذا المذهب يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين
 مشركين القسمين وما كان مشركين القسمين لا يلزم اتقاؤه لاتقاء أحد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما
 في الحال نفي كونه ظالما والذي يدل عليه نظر الى الدلائل الشرعية ان الناسم يسمى مؤمنا والايان هو
 التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائما فدل على انه يسمى مؤمنا لان الايمان كان حاصل قبل واذا ثبت
 هذا وجب أن يكون ظالما للظلم وجد من قبل وأيضاً فالكلام عبارة عن حروف متوالية والمثنى عبارة عن
 حصولات متوالية في أحوال متعاقبة فمعنى تلك الاشياء البتة لا وجود لها ولو كان حصول المشتق منه شرطا
 في كون الاسم المشتق حقيقة وجب أن لا يكون اسم المتكلم والمثنى وأمثالها حقيقة في شئ أصلا وانه باطل
 قطعاً فدل هذا على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كل ما ذكرناه
 معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافرا قبل يسلمين متطاوله
 فانه لا يحسن فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب عن المعصية لا يسمى عاصيا
 فكذلك القول في نظائره ألا ترى الى قوله ولا تتركوا الى الذين ظلموا فانه نهي عن الركون اليهم حال اقامتهم على
 الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل معناه ما أقاموا على الاحسان على اننا نعلم ان المراد من الامامة في هذه
 الآية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة (المسئلة الخامسة) قال الجمهور من الفقهاء

والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلافوا في أن الفسق الطارئ هل يطل الامامة أم لا واحتج الجمهور على أن الفاسق لا يصلح أن تعقد له الامامة بهذه الآية ووجه الاستدلال به من وجهين (الاول) ما بينا أن قوله لا ينال عهدى الظالمين جواب لقوله ومن ذريرتي وقوله ومن ذريرتي طلب للامامة التي ذكرها الله تعالى فوجب أن يكون المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال قصير الآية كأنه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الآية دالة على ما قلناه فان قيل ظاهر الآية يقتضي اتفاقهم وظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الأئمة والقضاة قلنا أما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا وأما نحن فنقول مقتضى الآية ذلك إلا أن ترك اعتبار الباطن فثبت العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل أليس ان يونس عليه السلام قال سبحانك اني كنت من الظالمين وقال آدم ربنا ظلمنا أنفسنا قلنا المذكور في الآية هو الظلم المطلق وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام (الوجه الثاني) ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر قال الله تعالى ألم أعهد اليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان يعني ألم أمركم بهذا وقال الله تعالى قالوا ان الله عهد الينا يعني أمرنا ومنه عهدوا للخلفاء الى امرائهم وقضائهم اذا ثبت ان عهد الله هو أمره فنقول لا يجوز قوله لا ينال عهدى الظالمين من أن يريد ان الظالمين غير مأورين وان الظالمين لا يجوز أن يكونوا يجعل من يقبل منهم أو امر الله تعالى وما باطل الوجه الاول لا اتفاق المسلمين على ان أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان امامة الفاسق قال عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخلق ودل أيضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان أحكامه لا تنفذ اذ اولى الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا نبياء اذا أئتمى ولا يقدم للصلاة وان كان هو بحيث لو اقتدى به فانه لا تفسد صلواته قال أبو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب أبي حنيفة انه يجوز كون الفاسق اماما وخطيئة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا قال وهذا خطأ ولم يفرق أبو حنيفة بين الخطيئة والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة وأحكامه غير نافذة وكيف يجوز أن يدعى ذلك على أبي حنيفة وقد أكرهه ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك فحبس فلم ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسواط فلما خيف عليه قال له الفقهاء نول له شيئا من عمل أي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتول له عداحمال التين التي تدخل غفلة ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عدله اللبن الذي كان يضرب له ورمي بشاة المنصور الى مثل ذلك وقصته في أمر زيد بن علي مشهورة وفي حله المال اليه وقتيائه الناس سرافي وجوب نصرته والقتال معه وكذلك أمره مع محمد وابراهيم ابني عبد الله بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول أبي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء من امام جائز فان أحكامه نافذة والصلاة خلفه جائزة لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وبمكده تنفيذ الاحكام كانت أحكامه نافذة فلا اعتبار في ذلك بمن ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس شرطا عوان القاضي أن يكونوا عدولا لا ترى ان أهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكتفوا أعوانا له على من امتنع من قبول أحكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان والله أعلم (المسئلة السادسة) الآية تدل على عصمة الانبياء من وجهين (الاول) انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي يؤتم به والنبي أولى الناس بذلك واذا دلت الآية على ان الامام لا يكون فاسقا قبل ان تدل على ان الرسول لا يجوز أن يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية أولى (الثاني) قال لا ينال عهدى الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة وجب أن تكون لا ينالها أحد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لابد وأن يكون اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب أن لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين والله أعلم (المسئلة

(السابعة) اعلم انه سبحانه بين أن له معك عهد أولك معه عهدا وبين انك متى نفي بعد لك فانه سبحانه بقي أيضا بعهد فقال وأوفوا بعهدى أوف بعدكم ثم في سائر الآيات فانه أفرد عهدك بالذكر وأفرد عهد نفسه أيضا بالذكر أما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم إذا عاهدوا وقال والذين هم لأماناتهم وعهدهم واعدون وقال يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبره قننا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما عهده سبحانه وتعالى فقال فيه ومن أوفى بعهد من الله ثم بين كيفية عهده إلى أين آدم فقال ولقد عهدنا إلى آدم من قبل نفسه ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهده الينا فقال ألم أعهد اليكم يا بني آدم ثم بين كيفية عهده مع بني إسرائيل فقال ان الله عهد الينا أن لا تؤمن لرسول ثم بين كيفية عهده مع الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال وعهدنا إلى ابراهيم واسماعيل ثم بين في هذه الآية ان عهده لا يصل إلى الظالمين فقال لا ينال عهدى الظالمين فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضى البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد المأخوذ عليك ليس العهد الخدمة والعبودية والعهد الذى التزمه الله تعالى من جهته ليس العهد الرحمة والربوبية ثم ان العاقل اذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه الانقض هذا العهد ومن ربه الا الوفاء بالعهد فلنشرع في معاقده هذا الباب فنقول أول انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والآلة والمتصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل اللعب فقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا عيين ما خلقناهما الا بالحق وقال أيضا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالذل الخان الذين كفروا وقال أخسبتم انما خلقناكم عبدا وانكم اليسالون فاجعون ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكم في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وفي بعهد الربوبية حيث خلقك وأحيالك وأنعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا عاقلًا فاذ لم تشغل بخدمته وطاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفي بعهد ربوبيته (وثانيها) ان عهد الربوبية يقتضى اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضى الجد والاجتهاد في العمل ثم انه وفي بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك إلى سبيل الحق وان من شئ الا يسبح بحمده وأنت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية (وثالثها) ان نعمة الله بالايان أعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فانت لك لكنت أشقى الاشقياء أبد الاباد ودهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله وما يكمن من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها قال فأولئك كان سعيهم متسكرا فاذ كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمة فبأن تشكره على ما أعطى من التوفيق والهداية كان أولى ثم انك ما أنبت الا بالكفران على ما قال قتل الانسان ما أكفره فهو تعالى وفي بعهد وأنت نقضت عهدك (ورابعها) أن تنفق نعمه في سبيل مرضاته فعهدك أن تعطيك أصناف النعم وقد فعل وعهدك معه أن تصرفه نعمه في سبيل مرضاته وأنت ما فعلت ذلك كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى (وخامسها) أنعم عليك بأنواع النعم لتكون محسنا إلى الفقراء واحسنوا ان الله يحب المحسنين ثم انك توسلت به الى ايداء الناس وایحاشهم الذين يجنلون ويأمرون الناس بالبطل (وسادسها) أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده وأنت خصمه غيره فانظر ان السلطان العظيم لو أنعم عليك بجملة نعمة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمته بعض الاسقاط كيف تستوجب الادب والمقت فكذا هيئنا واعلم انما لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا العهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فاننا من أول الحسبة الى آخرها ماضرنا من تفكير لحظة واحدة من أنواع نعمه على ظاهرها وباطنها وكل واحدة من تلك النعم تستدعى شكرًا على حدة وخدمة على حدة ثم انما ما أتينا به ابل ما تنبئنا لها وما عرفنا كيفيةها وكيفيةها ثم انه سبحانه على ترديد غفلتنا ونقصنا ما يزيد في أنواع النعم والرحمة والكرم فكما من أول عمرنا الى آخره لا تزال تزايد في درجات النقصان والتقصير واستحقاق الذم وهو سبحانه لا يزال يزيد في الاحسان

واللطف والكرم واستحقاق الحمد والتناء فان كل ما كان تقصيرا أشد كان انعامه علينا بعد ذلك أعظم وقعا
وكل ما كان انعامه علينا أكثر وقعا كان تقصيرا في شكره وأقبح وأسوأ فلا تزال أفعالنا تزداد قبائح ومحاسن
أفعالنا على سبيل الدوام بحيث لا تنفد الى الاقطاع ثم انه قال في هذه الآية لا ينال عهدى الظالمين وهذا
تخويف شديد لكأنقول الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدرنا ما يليق
بناس الجهول والغدر والتقصير والكسل فمألك بك وبفضلك العميم أن تتجاوز عنا يا أرحم الراحمين • قوله
تعالى (واجعلنا البيت مثابة للناس وامنا) واتخذوا من مقام ابراهيم صلى وعهدنا الى ابراهيم
واسماعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع والسجود) اعلم انه تعالى بين كيفية حال ابراهيم
عليه السلام حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بطهارة البيت ثم نقول أما البيت
فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانتا دخلا لتعريف
المعهود أو الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول
ايس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه أمنا وهذا صفة جميع الحرم لصفة الكعبة فقط والدليل على
انه يجوز إطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها
لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد
والله أعلم منهم من الحج وحضور مواضع النسك وقال في آية أخرى أولم يروا انا جعلنا حراما آمنا وقال
الله تعالى في آية أخرى تخبرا عن ابراهيم رب اجل هذا البلد آمنا فدل هذا على انه وصف البيت بالامن
فاقتضى جميع الحرم والسبب في انه تعالى أطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله ان حرمة الحرم لما كانت معلقة
بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت أما قوله مثابة للناس ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصله
من ثاب يشوب مثابة وثوبا اذ يرجع يقال ثاب الماء اذ يرجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عتله أى
رجع وتفرق عنه الناس ثم نابو أى عادوا مجتمعين والثواب من هذا أخذ كان ما أخرجه من مال أو غيره فقد
رجع اليه والمثاب من البئر مجتمع الماء في أسفلها طال القفال قيل ان مثابا ومثابة لغتان مثل مقام ومقامة
وهو قول الفرأ والزجاج وقيل الهاء انما دخلت في مثابة مبالغة كما في قولهم نسيبة وعلامة وأصل مثابة
مثنوية مفعلة (المسئلة الثانية) قال الحسن معناه انهم يشوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه
لا ينصرف عنه أحد الا وهو يحيى العود اليه قال الله تعالى فاجعل أفئدة من الناس توى اليهم وقيل مثابة
أى يجعون اليه فيثابون عليه فان قيل كوز البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم
لا بفعل الله تعالى فامعنى قوله واذا جعلنا البيت مثابة للناس قلنا أماعلى قولنا ففعل العبد مخلوق لله تعالى
فهذه الآية حجة على قولنا في هذه المسئلة وأما على قول المعتزلة فعناء انه تعالى ألحق تعظيمه في القلوب بصبر
ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد أخرى وانما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة أما
منافع الدنيا فلان أهل الشرق والغرب يجتمعون هناك فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب
ما يعظم به النفع وأيضا فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة
في الدنيا وأما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب الى الله تعالى واطهار
العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف وقامة الصلاة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه
يستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى (المسئلة الثالثة) ثم ان بعض أصحابنا في وجوب العمرة
بقوله تعالى واذا جعلنا البيت مثابة للناس ووجه الاستدلال به ان قوله واذا جعلنا البيت مثابة للناس
اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة للناس لكن لا يمكن اجراء الآية على هذا المعنى لان
كونه مثابة للناس حصة تتعلق باختيار الناس وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تخصيصه بالجبر والابلاء
واذا ثبت تعدد اجراء الآية على ظاهرها وجب حمل الآية على الوجوب لانما نحن جئنا على الوجوب كان
ذلك أنضى الى صيرورته كذلك عما اذا جعلناه على الذب فثبت ان الله تعالى أوجب علينا العود اليه مرة بعد

أخرى وقد توافقنا على أن هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحققه في الطواف هذا وجه الاستدلال بهذه الآية وأكثر من تكام في أحكام القرآن طعن في دلالة هذه الآية على هذا المطلوب ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بيناه أما قوله تعالى وأما أي موضع آمن ثم لا شك أن قوله جعلنا البيت مثابة للناس وأمانا خبر فتارة تتركه على ظاهره ونقول أنه خبر وتارة نصره عن ظاهره ونقول أنه أمر (أما القول الأول) فهو أن يكون المراد أنه تعالى جعل أهل الحرم آمنين من القحط والجذب على ما قال أولم يروا أن جعلنا حرما آمنا وقوله أولم تكن لهم حرما آمنا يجبي إليه ثمرات كل شيء ولا يمكن أن يكون المراد منه الأخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم لأننا شاهدنا القتل الحرام قديق فيه وأيضاً فالقتل المباح قد يوجد فيه قال الله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوهكم فيه فإن قاتلوهكم فاقتلوههم فاخبر عن وقوع القتل فيه (القول الثاني) أن نحمله على الأمر على سبيل التأويل والمعنى أن الله تعالى أمر الناس بأن يجعلوا ذلك الموضع أمنا من الغارة والقتل فكان البيت محترماً بحكم الله تعالى وكانت الجاهلية متمسكين بتحريره لا يهيجون على أحد التجأ إليه وكانوا يسمون قريشاً أهل الله تعظيماً له ثم اعتبر فيه أمر الصيد حتى أن الكلاب لهم بالطبي خارج الحرم فيفر الطبي منه فيتبعه الكلب فإذا دخل الطبي الحرم لم يتبعه الكلب ورويت الأخبار في تحريم مكة قال عليه الصلاة والسلام أن الله حرم مكة وإنهم لم يحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدى وإنما أحلت لي ساعة من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن المعنى أنها لم تحل لأحد بأن ينصب الحرب عليها وإن ذلك أحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأما من دخل البيت من الذين تجب عليهم الحدود فقال الشافعي رضي الله عنه أن الإمام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدى إلى خروجه من الحرم فإذا خرج أقيم عليه الحد في الحل فإن لم يخرج حتى قتل في الحرم جازو كذلك من قاتل في الحرم جاز قتله فيه وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يجوز واحتج الشافعي رحمه الله بأنه عليه الصلاة والسلام أمر عند ما قتل عاصم بن ثابت بن أبي الأفلح وخبيب بقتل أبي سفيان في داره بمكة غيلة أن قدر عليه قال الشافعي رحمه الله وهذا في الوقت الذي كانت مكة فيه محترمة فدل أنها لا تمنع أحد من شيء وجب عليه وإنها لا تمنع من أن ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية والجواب عنه أن قوله وأما ليس فيه بيان أنه جعله آمناً في ما إذا يمكن أن يكون أمناً من القحط وأن يكون أمناً من نصب الحروب وأن يكون أمناً من إقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمله على الكل بل حمله على الأمن من القحط والآفات أولى لأن على هذا التفسير لا يحتاج إلى حمل لفظ الخبر على معنى الأمر وفي سائر الوجوه يحتاج إلى ذلك فكان قول الشافعي رحمه الله أولى أما قوله تعالى واتخذوا من مقام إبراهيم صلى الله عليه وسلم مكاً فذكرنا في المسئلة الأولى قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحزرة وعاصم والكسائي واتخذوا بكسر الخاء على صيغة الأمر وقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر (أما القراءة الأولى) فقوله واتخذوا عطف على ما ذوقه أقوال (الأول) أنه عطف على قوله أذكروا أنه حتى التي أنعمت عليكم وإنى فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام إبراهيم صلى (الثاني) أنه عطف على قوله إنى جاءك للناس أمما والمعنى أنه لما ابتلاه بكلمات وأتم من قال له جزاء ما فعله من ذلك إنى جاءك للناس أمما وقال واتخذوا من مقام إبراهيم صلى ويجوز أن يكون أمر بهذا ولده إلا أنه تعالى أضره قوله وقال ونظيره قوله تعالى وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة (الثالث) أن هذا أمر من الله تعالى لآلته محمد صلى الله عليه وسلم أن يتخذوا من مقام إبراهيم صلى وهو كلام اعترض في خلال ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وكان وجهه واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأماناً واتخذوا أنبى من مقام إبراهيم صلى والتقدير أنا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وأماناً فاتخذوه أنتم قبله لأنفسكم والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما في هذا الموضع وإن كانت الفاء أوضح أمما قرأ واتخذوا بالفتح فهو أخبار عن ولد إبراهيم إسماعيل واتخذوا من مقامه صلى فيكون هذا عطفاً على جعلنا البيت واتخذوه صلى ويجوز أن

يكون عطفًا على واذ جعلنا البيت واذ اتخذوه مصلًى (المسئلة الثانية) ذكروا أقوالاً في ان مقام ابراهيم
 عليه السلام أى شئ هو (القول الاول) انه موضع الحجر الذى قام عليه ابراهيم عليه السلام ثم هؤلاء
 ذكروا وجهين (أحدهما) انه هو الحجر الذى كانت زوجة اسماعيل وضعت تحت قدم ابراهيم عليه السلام
 حين غسلت رأسه فوضع ابراهيم عليه السلام رجلاه عليه وهو راكب فغسلت أحد شقي رأسه ثم رفعت من
 تحتها وقد غاصت رجلاه في الحجر فوضعت تحت الرجل الاخرى فغاصت رجلاه أيضاً فيه فجعله الله تعالى من
 معجزاته وهذا قول الحسن وقتادة والربيع بن أنس (وثانيهما) ما روى عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس ان
 ابراهيم عليه السلام كان بيني البيت واسماعيل يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم
 فلما ارتفع البنسان وضع ابراهيم عليه الصلاة والسلام عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابراهيم
 عليه السلام (القول الثاني) ان مقام ابراهيم الحرم كله وهو قول مجاهد (الثالث) انه عرفة والمزدلفة
 والحج وهو قول عطاء (الرابع) الحج كله مقام ابراهيم وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان
 القول الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ما روى جابر انه عليه السلام لما فرغ من الطواف أتى
 المقام وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلًى فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل
 على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهراً (وثانيهما) ان هذا الاسم في العرف يختص
 بذلك الموضع والدليل عليه أن سائلاً لو سأل المكي بمكة عن مقام ابراهيم لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا الموضع
 (وثالثها) ما روى أنه عليه السلام مر بالمقام ومعه عمر فقال يا رسول الله أليس هذا مقام أينما ابراهيم
 قال بلى قال أفلا نتخذ مصلًى قال لم أو مر بذلك فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية (ورابعها) أن
 الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلاه ابراهيم عليه السلام وذلك من أظهر الدلائل على
 وحدانية الله تعالى ومعجزة ابراهيم عليه السلام فكان اختصاصه بابراهيم أولى من اختصاص غيره به
 فكان إطلاق هذا الاسم عليه أولى (وخامسها) أنه تعالى قال واتخذوا من مقام ابراهيم مصلًى وليس
 للصلاة تعاق بالحرم ولا بسائر المواضع الا بهذا الموضع فوجب أن يكون مقام ابراهيم هو هذا الموضع
 (وسادسها) أن مقام ابراهيم هو موضع قيامه وثبت بالأخبار أنه قام على هذا الحجر عند الغسل ولم يثبت
 قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ اعنى مقام ابراهيم عليه السلام على الحجر يكون أولى قال القفال ومن فسر
 مقام ابراهيم بالحجر خرج قوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلًى على مجاز قول الرجل اتخذت من فلان
 صديقاً وقد اعطاني الله من فلان أخاً صالحاً وذهب الله إلى منك ولياً مشفقاً وانما تدخل من لسان المتخذ
 الموصوف وتميزه في ذلك المعنى من غيره والله أعلم (المسئلة الثالثة) ذكر وافي المراد بقوله مصلًى وجوها
 (أحدها) المصلى المدعى بخلعه من الصلاة التي هي الدعاء قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وهو قول
 مجاهد وانما ذهب إلى هذا التأويل لئلا يثبت له قوله ان كل الحرم مقام ابراهيم (وثانيها) قال الحسن أراد به
 قبلة (وثالثها) قال قتادة والسدي أمرؤا أن يصلوا عنده قال أهل التحقيق وهذا القول أولى لان لفظ
 الصلاة اذا أطلق يعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ألا ترى أن مصلًى المصير هو الموضع الذى يصلى
 فيه صلاة العبد وقال عليه السلام لا سامة بن زيد المصلى امامك يعنى به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه
 أيضاً فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة عنده بعد تلاوة الآية ولان جعلها على الصلاة المعهودة أولى لانها
 جامعة لسائر المعاني التي فسروا الآية بها وهنما بحث فقهي وهو أن ركعتي الطواف فرض أم سنة
 يتظران كان الطواف فرضاً فلا شافعي رضى الله عنه فيه قولان (أحدهما) فرض لقوله تعالى واتخذوا من
 مقام ابراهيم مصلًى والامر للوجوب (والثاني) سنة لقوله عليه السلام لا لأعرابي حين قال هل على غيرها
 قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف نفلاً مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن أبي حنيفة مختلفة
 أيضاً في هذه المسئلة والله أعلم (المسئلة الرابعة) في فضائل البيت روى الشيخ أحمد البيهقي في كتاب شعب
 الايمان عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله أى مسجد وضع على الأرض أو لا قال المسجد الحرام قال قلت ثم أى

قال ثم المسجد الأقصى قلت كم بينهما قال أربعةون سنة فابنما أدركتكم الصلاة فصل فهو مسجد
أخرجه في الصحيحين وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال خلق البيت قبل الأرض بألثي عام ثم دجبت
الأرض منه وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه السلام أول بقعة وضعت في الأرض موضع
البيت ثم مدت منها الأرض وإن أول جبل وضعه الله تعالى على وجه الأرض أبو قيس ثم مدت منه
الجبال وعن وهب بن منبه قال إن آدم عليه السلام لما اهبط إلى الأرض استوحش منها لما رأى من
سعتها ولأنه لم يرفها أحد غيره فقال يا رب أماناً لأرضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدر لك غيري فقال الله تعالى
إني سأجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدر لي وسأجعل فيها يوتن ترفع لذكري فيسبحني فيها
خلق وسابوتك منها ابناً اختار لنفسه وأخصه بكرامتي وأثره على بيوت الأرض كلها باسمي وأسمي يتي
اعظمه بعضهم بعضي وأحوطه بحرمي وأجعله أحق البيوت كلها وأولاهب ذكري وأضعه في البقعة التي اخترت
لنفسى فاني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والأرض اجعل ذلك البيت لك وإن بعدك حرماً آمناً حرم
بحرمته ما فوقه وما تحته وما حوله فمن حرمه بحرمتي فقد عظم حرمي ومن أحله فقد أباح حرمي ومن آمن
أهله استوجب بذلك أمانى ومن أخافهم فقد أخافني ومن عظم شأنه فقد عظم في عيني ومن تهاون به فقد صغر
في عيني سكانه أجبراني وعمارها وفدى وزوارها أضى ما في أجله أول بيت وضع للناس وأمره بأهل السماء
والأرض بأنونه أفواجا شعثا غبرا وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق
يجعون بالكثير عما إلى ويتجوعون بالتلبية نجا من اعقره لا يريد غيري فقد زارني وضافني ونزل بي ووفد على فحق لي
أن أتخفه بكرامتي وحق على الكريم أن يكرم وفده وأضيافه وزواره وإن يسعف كل واحد منهم بحاجته
أعمره يا آدم ما كنت حياً ثم بعمره من بعدك الأمم والقرون والأنبياء من ولدك أمة بعد أمة وقرناً بعد قرن
ونبياً بعد نبي حتى ينتهي بعد ذلك إلى نبي من ولدك يقال له محمد عليه السلام وهو خاتم النبيين فاجعله من
سكانه وعماره وحجته وولائه فيكون أميني عليه ما دام حياً فاذا انقلب إلى وجدني قد اخترت له من أجره
ما يتمكن به من القرية إلى والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسناده وتكرمه
لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو أبوه يقال له إبراهيم ارفع له قواعد واقضى على يديه عمارته واعلمه
مشاعره ومناسكه واجعله أمة واحدة فاتاً فائماً بأمري داعياً إلى سبيل إيتيه واهديه إلى صراط مستقيم
أبليه فيصبروا عافيه فيشكروا وأمره فيفعل وينذرني فينبى ويدعوني فأستجيب دعوته في ولده وذريته من بعده
وأشفعه فيهم واجعلهم أهل ذلك البيت وولائه وحجته وسقائه وخدمته وخزانه وحجابه حتى يبدلوا أو يغيروا
واجعل إبراهيم أمام ذلك البيت وأهل تلك الشريعة يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والإنس
وعن عطاء قال اهبط آدم بالهند فقال يا رب مالي لا أسمع صوت الملائكة كما كنت أسمعها في الجنة قال
بخطيئة لك يا آدم فانطلق إلى مكة فابن بها بيتاً تطوف به كبراً أبنتهم بطوفون فانطلق إلى مكة فبنى البيت فكان
موضع قدمي آدم قرى وانهارا وعمارة وما بين خطاهم فافزع آدم البيت من الهند أربعين سنة وسأل عمر
كعباً فقال أخبرني عن هذا البيت فقال إن هذا البيت أنزله الله تعالى من السماء بقوة مجوفة مع آدم
عليه السلام فقال يا آدم إن هذا بيتي طف حولي وصل حولي كبراً رأيت ملائكتي تطوف حول عرشى
ونصلى ونزلت مع الملائكة فرفعوا قواعد من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما أغرق الله قوم نوح
رفعه الله وبقيت قواعد وبنى الله عليه قال البيت المعمورة في السماء يقال له الضراح وهو
يحيط بالكعبة من فوقها حرمته في السماء كحرمة البيت في الأرض يصل في فيه كل يوم سبعون ألفاً من الملائكة
لا يهودون فيه أبداً وذكر على رضي الله عنه أنه مر عليه الدهر بعد بناء إبراهيم فأنهم فبنته العمالة ومر
عليه الدهر فأنهم فبنته جرحهم ومر عليه الدهر فأنهم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب
فلما أرادوا أن يرفعوا الحجر الأسود اختصوا فيه فقالوا يا محمد **كم** بيننا أول رجل يخرج من هذه السكة
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من خرج عليهم فقتلهم أن يحملوا الحجر في مرط ثم ترفع جميع

القبائل فرفعوه كلهم فأخذ رسول الله فوضعه وعن الزهري قال بلغني أنهم وجدوا في مقام إبراهيم عليه السلام ثلاث صفوح في كل صفح منها كتاب في الصفح الأول أنا الله ذو بكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها بسبعة أملاك حفها وباركت لأهلها في اللحم واللبن وفي الصفح الثاني أنا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الثالث أنا الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه (المسئلة الخامسة) في فضائل الحجر والمقام عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال عليه السلام الركن والمقام يا قريظتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لأضاء ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم الا شقي وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال قال عليه السلام ليأتين هذا الحجر يوم القيامة بياض من الثلج وقد نته خطايا أهل الشرك وعن ابن عباس قال عليه السلام ليأتين هذا الحجر يوم القيامة له عينان يصريهما ما ولسان ينطق به يشهد على من استلمه بحق وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه انتهى الى الحجر الاسود فقال اني لا قبلك وانى لا علم انك حجر لا تضر ولا تنفع وان الله ربى ولولا انى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل ما قبلتك أخرجه في الصحيح أما قوله تعالى وعهدنا الى إبراهيم وإسماعيل قالوا لى أن يراد به الزمانه ما ذلك وأمرناهم ما أمرناهم ما فيه وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق أما قوله ان طهرا يتي فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت فإذا كان موضع البيت وحوائه مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقدار وإذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غيره الله وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها (أحدها) أن معنى طهرا يتي ابناءه وطهرا من الشرك واسسه على التقوى كقوله تعالى افن اسس بنيانه على تقوى من الله (وثانيها) عرف الناس أن يتي طهرا لهم متى حجوه وزاروه واقاموا به ومجازه اجعله طاهرا عندهم كما يقال الشافعي رضي الله عنه يطهر هذا وأبو حنيفة ينجسه (وثالثها) ابناءه ولا تدع أحدا من أهل الريب والشرك زاحم الطائفتين فيه بل اقراء على طهارته من أهل الكفر والريب كما يقال طهر الله الارض من فلان وهذه التأويلات مبنية على انه لم يكن هناك ما يوجب ابقاع تطهيره من الاوثان والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فعلم انهم لم يطهروا من نجس بل خلقن طاهرات وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهرا والله أعلم (ورابعها) معناه نظفا يتي من الاوثان والشرك والمعاصي ليقترى الناس بك في ذلك (خامسها) قال بعضهم ان موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجيف والاقدار فأمر الله تعالى إبراهيم بالزالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك وهذا ضعيف لان قبل البناء ما كان البيت موجودا فطهر تلك العرصة لا يكون تطهير البيت ويمكن أن يجاب عنه بأنه سمى الله تعالى بيتا لانه علم أن ما آله الى أن يصير بيتا ولكنه مجاز أما قوله للطائفتين والعاكفين والركع السجود ففيه مسائل (المسئلة الاولى) العكف مصدر عكف به كف بضم الكاف وكسر هاء عكفا إذا ألزم الشيء واقام عليه فهو عاكف وقيل عكف إذا قبل عليه لا يصرف عنه وجهه (المسئلة الثانية) في هذه الاوصاف الثلاثة قولان (الاول) وهو الاقرب أن يحتمل ذلك على فرق ثلاثة لان من حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فيجب أن يكون الطائفتون غير العاكفين والعاكفون غير الركع السجود لتصح فائدة العطف فالمراد بالطائفتين من يقصد البيت حاجا أو معتمرا فيطوف به والمراد بالعاكفين من يقم هناك ويجاوره والمراد بالركع السجود من يصلي هناك (والقول الثاني) وهو قول عطاء انه اذا كان طائفا فهو من الطائفتين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على أمور (أحدها) اننا اذا فسرنا الطائفتين بالغرباء فينتد دل الآية على ان الطواف للغرباء أفضل من الصلاة لانه تعالى كما خصهم بالطواف دل على ان لهم به مزيد اختصاص وروى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء أن الطواف لاهل الامصار أفضل والصلاة لاهل مكة

أفضل (وثانيها) تدل الآية على جواز الاعتكاف في البيت (وثالثها) تدل على جواز الصلاة في البيت فرضاً كانت أو نفلاً لا ذل لم تفرق الآية بين شيئين منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة في البيت فان قيل لا ندل لدلالة الآية على ذلك لانه تعالى لم يقل والركع السجود في البيت وكما لا تدل الآية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما دلت على فعله خارج البيت كذلك دلالة مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجها اليه قلنا ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود الى البيت سواء كان ذلك في البيت أو خارجاً عنه وانما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لان الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت ولا يسمى طائفاً بالبيت من طاف في جوفه والله تعالى انما أمر بالطواف به لا بالطواف فيه لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وأيضاً المراد لو كان التوجه اليه للصلاة لما كان للأمر بتطهير البيت للركع السجود وجه اذ كان حاضر والبيت والغائبون عنه سواء في الأمر بالتوجه اليه واحتج مالك بقوله تعالى فوجهاً لوجهك المسجد الحرام ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجهاً الى المسجد بل لا بد وان يكون متوجهاً الى جزء من اجزائه (والجواب) أن المتوجه الواحد يستحيل أن يكون متوجهاً الى كل المسجد بل لا بد وان يكون متوجهاً الى جزء من اجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخل تحت الآية (ورابعها) أن قوله للطائفين يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوباً عليه في كتاب الله تعالى كقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أو ثبت حكمه بالسنة أو كان من المندوبات * قوله

تعالى (واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم - بم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فامتنع قليلاً ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير) اعلم ان هذا هو النوع الثالث من احوال ابراهيم عليه السلام التي حكها الله تعالى ههنا قال القاضي في هذه الآيات تقديم وتأخير لان قوله رب اجعل هذا بلداً آمناً لا يمكن الا به دخول البلد في الوجود والذي ذكره من بعده هو قوله واذا رفع ابراهيم القواعد من البيت وان كان متأخر في التلاوة فهو متقدم في المعنى وههنا مسائل (المسئلة الاولى) المراد من الآية دعاء ابراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجب الى مكة لانها بلد لا زرع ولا غرس فيه فلو لا الا من لم يجب اليها من النواحي وتعد العيش فيها ثم ان الله تعالى أجاب دعاء وجهه آمناً من الآفات فلم يصل اليه جبار الاقصه الله كما فعل باصحاب القيل وههنا سؤالان (السؤال الاول) اليس ان الجاح حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم له ذلك (الجواب) لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لانهما ابل كان مقصوده شيئاً آخر (السؤال الثاني) المطلوب من الله تعالى هو ان يجعل البلد آمناً كغير الخصب وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) أن الدنيا اذا طلبت لبيتة وى بها على الدين كان ذلك من أعظم أركان الدين فاذا كان البلد آمناً وصل فيه الخصب تفرغ أهل له لطاعة الله تعالى واذا كان البلد على ضد ذلك كانوا على ضد ذلك (وثانيها) انه تعالى جعله مثابة للناس والناس انما يمكنهم الذهاب اليه اذا كانت الطرق آمنة والاقوات هناك رخيصة (وثالثها) لا يبعد أن يكون الامن والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة فينبذ فيها المشاعر المعظمة والمواقف المكرمة فيكون الامن والخصب سبب اتصاله في تلك المطاعة (المسئلة الثانية) بلد آمناً يحتمل وجهين (أحدهما) مأمن فيه كقوله تعالى في عيشة راضية أى مرضية (والثاني) أن يكون المراد أهل البلد كقوله واسئل القرية أى أهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد (المسئلة الثالثة) اختلفوا في الامن المستول في هذه الآية على وجوه (أحدها) سأله الامن من القحط لانه اسكن أهل بواذ غريزي زرع ولا ضرع (وثانيها) سأله الامن من الخسف والمسخ (وثالثها) سأله الامن من القتل وهو قول أبي بكر الرازي واحتج عليه بانه عليه السلام سأله الامن أولاً ثم سأله الرزق ثانياً ولو كان الامن المطلوب هو الامن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكراراً فقال في هذه الآية رب اجعل هذا بلداً آمناً

وارزق أهله من الثمرات وقال في آية أخرى رب اجعل هذا البلد آمناً ثم قال في آخر القصة ربنا انى اسكنت
من ذريتي بواد غير ذي زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم أن هذه الحجة ضعيفة فان لقائل أن
يقول لعل الامن المستول هو الامن من الخسيف والمسح أو لعله الامن من القحط ثم الامن من القحط
قد يكون بمحصل ما يحتاج اليه من الاغذية وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الاول طلب ازالة
القحط وبالسؤال الثانى طلب التوسعة العظيمة (المسئلة الرابعة) اختلغا في أن مكة هل كانت آمنة
محرمه قبل دعوة ابراهيم عليه السلام أو انما صارت كذلك بدعونه فقال قائلون انها كانت كذلك أبدا
لقوله عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وأيضا قال ابراهيم ربنا انى اسكنت من
ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضى انها كانت محرمه قبل ذلك ثم ان ابراهيم عليه السلام
أكد به هذا الدعاء وقال آخرون انها انما صارت حرما آمنا بعد ما دعا ابراهيم عليه السلام وقوله كانت كسائر
البلاد والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم انى حرمت المدينة كما حرمت ابراهيم مكة (والقول الثالث)
انها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذى صارت به حراما بعد الدعوة (فالاول) بمنع الله تعالى
من الاضطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم (والثاني) بالامر على السنة الرسل (المسئلة الخامسة)
انما قال في هذه السورة بلدا آمنا على التنكير وقال في سورة ابراهيم هذا البلد آمنا على التعريف لوجهين
(الاول) أن الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا كأنه قال اجعل هذا الوادى بلدا آمنا
لانه تعالى حكى عنه أنه قال ربنا انى اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال ههنا اجعل هذا الوادى بلدا
آمنا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا المكان الذى صيرته بلدا اذا أمن وسلامة
كقولك جعلت هذا الرجل آمنا (الثاني) أن يكون الدعوتان وقتا بعد ما صار المكان بلدا فقوله
اجعل هذا بلدا آمنا تقديره اجعل هذا البلد بلدا آمنا كقولك كان اليوم يوما حارا وهذا انما تذكره
للمبالغة في وصفه بالحرارة لان التشكيير يدل على المبالغة فقوله رب اجعل هذا البلد بلدا آمنا معناه اجعله
من البلدان الكماله في الامن وأما قوله رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه الاطلاق الامن لاطلب المبالغة
وأما قوله وارزق أهله من الثمرات فاما في أنه عليه السلام سأل أن يدرى على ساكني مكة اقوامهم فاستجاب
الله تعالى له فصارت مكة بمجي اليها غرات كل شئ أما قوله من آمن منهم فهو بدل من قوله أهله يعنى وارزق
المؤمنين من أهله خاصة وهو كقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم انه تعالى لما علمه أن
منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدى الظالمين لاجرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب
هذا التخصيص النص والقياس أما النص فتقوله تعالى فلا تأمن على القوم الكافرين وأما القياس
فمن وجهين (الاول) أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الامامة في ذريته قال الله تعالى لا ينال عهدى
الظالمين فصارت ذلك تأديسه في المسألة فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين في باب الامامة لاجرم
خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى اعلمه بقوله فامتنع عليه لا الفرق بين النبوة
ورزق الدنيا لان منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسقين لانه لا بد في الامامة والنبوة من قوة العزم
والصبر على ضرر وبالحسنه حتى يودى عن الله أمره ونهييه ولا تأخذ في الدين لومة لائم وسطوة
جبار أما الرزق فلا يتبع ايضا له الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن آمن فالجنة مسكنه
ومثواه ومن كفر فالنار مستقره ومأواه (الوجه الثاني) يحتمل ان ابراهيم عليه السلام قوى في ظنه
انه ان دعا للكل كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس الى الحج
فخص المؤمنين بالدعاء لهذا السبب أما قوله تعالى ومن كفر فامتنع عليه لا فانيه مسئلتان (المسئلة الاولى)
قرأ ابن عامر فامتنع بسكون الميم خفيفة من امتنع والباقون بفتح الميم مشددة من امتنع والتشديد يدل
على التكثير بخلاف التخصيف (المسئلة الثانية) امتنع قبل الرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل به حاله
خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرجهم من هذه الديار ان أقام على الكفر والمعنى ان الله تعالى كانه

قال انك وان كنت خدعت بدعائك المؤمنين فاني اضع الكافر منهم بعاجل الدنيا ولا امنعه من ذلك ما اتفضل به على المؤمنين الى ان يتم عمره فأقبضه ثم اضطر في الآخرة الى عذاب النار فجعل ما وزق الكافر في دار الدنيا قليلا اذ كان واقفا في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الازل والابد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا والحاصل ان الله تعالى بين ان نعمة المؤمن في الدنيا توصولة بالنسبة في الآخرة بخلاف الكافر فان نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت وتخلص منه الى الآخرة أما قوله ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم ان في الاضطرار قولين (أحدهما) أن يفعل به ما يهذره عليه الخلاص منه وههنا كذلك كما قال الله تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا يوم يسحبون في النار على وجوههم يقال اضطررته الى الامر أي أبلغته اليه وجملة عليه من حيث كان كاره له وقالوا ان أصله من الضر وهو ادناء الشيء من الشيء ومنه ضررة المرأة لدنوها وقربها (والثاني) ان الاضطرار هو أن يصير الفاعل بالتخويف والتهديد الى أن يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى من اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بأنه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك الاكل فعله فيكون المعنى ان الله تعالى يلجئه الى أن يختار النار والاصبر ارفيها بأن أعلمه بأنه لو رام التخلص لمنع منه لان من هذا حاله يجعل ملجأ الى الوقوع في النار ثم بين تعالى ان ذلك ينس الصبر لان نعم الصبر ما ينال فيه النعيم والسرور وبئس المصير فذكره * قوله تعالى (واذ رفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذرئتنا ائمة مسلمة لك وأزنا مناسكا وتب علينا انك أنت التواب الرحيم ربنا وابت فمهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك أنت العزيز الحكيم) اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التي حكها الله تعالى عن ابراهيم واسماعيل عليهم السلام وهو انما عند بناء البيت ذكر ثلاثة أنواع من الدعاء ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله واذا رفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه وهي صفة عالية ومعناها الثابتة ومنه أعددك الله أي أسأل الله أن يعد لك أي يثبتك ورفع الاساس البناء عليها لانها اذا بنى عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاوات بعد التقاصر ويجوز أن يكون المراد بها ساقات البناء لان كل ساق قاعدة للذي يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع ساقا فوق ساق فقد رفع الساقات والله أعلم (المسئلة الثانية) الا كثرون من أهل الاخبار على ان هذا البيت كان موجودا قبل ابراهيم عليه السلام على ما روينا من الاحاديث فيه واحتجوا بقوله واذا رفع ابراهيم القواعد من البيت فان هذا صريح في ان تلك القواعد كانت موجودة منهدمة الا أن ابراهيم عليه السلام رفعها وعمرها (المسئلة الثالثة) اختلفوا في انه هل كان اسماعيل عليه السلام شريكا لابراهيم عليه السلام في رفع قواعد البيت وبشائه قال الا كثرون انه كان شريكا في ذلك والتقدير واذا رفع ابراهيم واسماعيل القواعد من البيت والدايدل عليه انه تعالى عطف اسماعيل على ابراهيم فلا بد وأن يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي سلف ذكرها ولم يتقدم الاذ كرفع قواعد البيت فوجب أن يكون اسماعيل معطوفا على ابراهيم في ذلك ثم ان اشتراكهما في ذلك يحفل وجهين (أحدهما) أن يشتركا في البناء ورفع الجدران (والثاني) أن يكون أحدهما بابنا للبيت والاخر يرفع اليه الحجر والطين ويحيي له الآلات والادوات وعلى الوجهين تصح اضافة الرفع اليهما وان كان الوجه الاول أدخل في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسماعيل في ذلك الوقت كان طفلا صغيرا وروى معناه عن علي رضي الله عنه وانه لما بنى البيت خرج وخلف اسماعيل وهاجر فقالا الى من تذكنا فقال ابراهيم الى الله ففعلت اسماعيل فلم ير شيئا من الماء فتشادا هما جبريل عليه السلام ونحس الارض بأصبعه فنبعث زحزم وهو لا جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدأ واسماعيل ربنا تقبل منا طاعتنا بينا هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسماعيل شريكا في الدعاء لاني البناء وهذا التأويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على انه تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعوا الله بأن يتقبله منه

فأذن هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده والله أعلم (المسئلة الرابعة) انما قال واذ يرفع
ابراهيم القواعد من البيت ولم يقل يرفع قواعد البيت لان في اجهام القواعد وتبيينها بعد الابهام من تفهيم
الشدن ما ليس في العبارة الاخرى واعلم ان الله تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلاثة أنواع من الدعاء (النوع
الاول) في قوله تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلافوا في تفسير قوله
تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه
ولا يرضاه منه فهو المردود فهو ناعبر عن أحد المتسلازمين باسم الاسترخاء كلفظ القبول وأراد به الثواب
والرضاء لان التقبل هو أن يقبل الرجل ما يهدي اليه فثبته الفعل من العبد بالعطية والرضاء من الله تعالى
بالقبول توسعا وقال العارفون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن أن يتكلم الانسان
في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق أن يقبل فهذا اعتراف منهما بانقص العمل
واعتراف بالعجز والانكسار وأيضاً لم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقوع
القبول من الخدم والخدماء العاقل من اعطاء الثواب عليه وتعام تحقيقه سيأتي في تفسير المحبة
في قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله والله أعلم (المسئلة الثانية) انهم بعد أن أنابوا تلك العبادة مخلصين
تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قاله المتكلمون ولو كان ترتيب الثواب على
الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعاء والتضرع فائدة فانه يجري مجرى ان
الانسان يتضرع الى الله فيقول يا الله اجعل النار حارة والجهد باردا بل ذلك الدعاء أحسن لانه لا استبعاد
عند المتكلم في صيرورة النار حاراً بل بقاءه على صورته في الاضطرار ويستحيل عند المعتزلة أن لا يترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب
أن يكون الدعاء ههنا أقبح فالما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شيء أصلاً والله أعلم (المسئلة
الثالثة) انما عقب هذا الدعاء بقوله انك انت السميع العليم كانه يقول تسمع دعاءنا وتضرعنا وتعلم ما في قلبنا
من الاخلاص وترك الالتفات الى أحد سواك فان قيل قوله انك انت السميع العليم فيه مدح المحض وايسر
الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعاً فلما انه سبحانه لكافة في هذه الصفة يكون كانه هو المختص به دون
غيره (النوع الثاني) من الدعاء قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اخرج
أصحابنا في مسألة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام اما أن يكون المراد منه
الدين والاعتقاد أو الاستسلام والانقياد وكيف كان فقد رغبت في أن يجعله ما به هذه الصفة وجهها ما به هذه
الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فيها فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل
هذا على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل هذه الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي أنهم ما وقت السؤال
غير مسلمين اذ لو كانوا مسلمين لكان طلب أن يجعلهم ما مسلمين طلباً اتصلاً بالحاصل وانه باطل لكن المسلمين
أجبروا على انهم ما كانوا في ذلك الوقت مسلمين ولان صدور هذا الدعاء منهما لا يصلح الا بعد ان كانوا مسلمين
واذا ثبت ان الآية متروكة الظاهر لم يجز التسليم بها سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لانسلم ان الجعل
عبارة عن الخلق والابجد بل له معان أخر سوى الخلق (أحدها) جعل بمعنى صير قال الله تعالى هو الذي
جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً (وثانيها) جعل بمعنى وهب تقول جعلت لك
هذه الضيعة وهذا العبد وهذا القوس (وثالثها) جعل بمعنى الوصف لشق والحكم به كقوله
تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن انما قال وجعلوا الله شركاء الجن (ورابعها) جعله كذلك
بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم أئمة يعني أمرناهم بالاقتداء بهم وقال اني جاعلك للناس اماماً
فهو بالامر (وخامسها) أن يجعله بمعنى التعليم كقوله جعلته كاتباً وشاعراً اذا علمته ذلك (وسادسها)
البيان والدلالة تقول جعلت كلام فلان باطلا اذا أوردت من الحجج ما بين بطلان ذلك اذا ثبت ذلك فنقول
لم لا يجوز أن يكون المراد وصفه ما بالاسلام والحكم لهم بما لك كما يقال جعلني فلان لصاً وجعلني

فاضلا أديبا اذا وصفه بذلك سلمنا ان المراد من الجعل الخلق لكن لم يجوز أن يكون المراد منه خلق الاطاف
 الدائمة لهم ما الى الاسلام وتوقيفهم لذلك فن وفقه الله لهذه الامور حتى يفعلها فقد جعله مسلماته ومثاله
 من يؤذبه الله حتى يصير اديبا فيجوز أن يقال صيرتك أديبا وجهه لك أديبا وفي خلاف ذلك يقال جعل
 ابنه اصاحته لا سلمنا ان ظاهر الآية يقتضي كونه تعالى خالقا للاسلام لكنه على خلاف الدلائل العقلية
 فوجب ترك القول به وانما قلنا انه على خلاف الدلائل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما
 استحق العبد به مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا ولو جوب أن يكون الله تعالى هو الملم المطيع لا العبد
 والجواب قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم ويبانه من وجوه (الاول) ان الاسلام عرض قائم
 بالقلب وانه لا يتي زمانين فقوله واجعلنا مسابين لك أي اخلق هذا العرض فينا في الزمان المستقبل دائما
 وطلب نصيبه في الزمان المستقبل لا ينافي حصوله في الحال (الثاني) أن يكون المراد منه الزيادة في الاسلام
 كقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اعتدوا زاهد هم هدى وقال ابراهيم ولكن ليطمئن قايي فكانهم ما
 دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافي حصول الاصل في الحال (الثالث) ان الاسلام
 اذا اطلق يقيد الايمان والاعتقاد فأما اذا أضيف بحرف اللام كقوله مسابين لك فالمراد الاستسلام له
 والانتقاد والرضا بكل ما قدر وترك المنازعة في أحكام الله تعالى واقضيته فلقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله
 بقي في قلوبهم ما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فأراد أن يزيل الله ذلك عنهم بالكلية ليحصل لهم ما
 مقام الرضا بالتصا على سبيل الكمال فنبت بهذه الوجود ان الآية ليست متروكة الظاهر قوله يحمل الجعل
 على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه (أحدها) ان الموصوف اذا حصلت الصفة فلا فائدة
 في الصفة واذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب جملة على تحصيل الصفة ولا يقال وصفه تعالى
 بذلك ثنا ومدح وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشيء أكثر من الرغبة في تحصيل
 الوصف به والحكم به فكان جملة على الاول أولى (وثانيها) انه متى حصل الاسلام فهم ما فقدوا استحقاقا
 التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عليه التكذب فكان ذلك الوصف حاصلا وأي فائدة في طلبه بالدعاء
 (وثالثها) انه لو كان المراد به التسمية لوجب ان كل من سمي ابراهيم مسلما جاز أن يقال جعله مسلما أما
 قوله يحمل ذلك على فعل الاطاف قلنا هذا ايضا مدفوع من وجوه (أحدها) ان لفظ الجعل مضاف
 الى الاسلام فصرفه عنه الى غيره ترك للظاهر (وثانيها) ان تلك الاطاف قد فعلها الله تعالى وأوجدها
 وأخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة فطلبه ليكون طلبا لتحصيل الحاصل وانه غير جائز (وثالثها) ان
 تلك الاطاف اما أن يكون لها أثر في ترجيح جانب الفعل على الترك أولا يكون فان لم يكن لها أثر في هذا
 الترجيح لم يكن ذلك لطفا وان كان لها أثر في الترجيح فنقول متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب وذلك لان
 مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما أن يجب الفعل أو يمتنع أو لا يجب ولا يمتنع فان وجب فهو المطلوب
 وان امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب ولا يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه أخرى
 فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما أن يكون لانضمام أمر اليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع أو ليس
 كذلك فان كان الاول كان المرجح مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة فلم يكن له هذا اللطف أثر في الترجيح
 أصلا وقد فرضنا ذلك هذا خلف وان كان الثاني لزم رجحان أحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من
 غير مرجح وهو محال فنبت ان القول بهذا اللطف غير معقول قوله الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع
 فعل العبد بخلق الله تعالى وهو فصل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم وسؤال الداعي على ما تقدم
 تقريره مرارا وأطوارا والله أعلم واعلم ان السؤال المشهور في هذه الآية من انهما كانا مسلمين فكيف
 طلبا الاسلام قد أدرجناه في هذه المسئلة وذكرنا عنه أجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك ثم ان الذي يدل
 من جهة العقل على ان صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه وتعالى ما ذكرنا ان القدرة الصالحة
 للاسلام هل هي صالحة لتكره أم لا فان لم تكن صالحة لتكره قلنا القدرة وجبة لخلق تلك القدرة الموجبة

فيه ما جعلهما مسلمين وان كانت صالحة لتركه فهو باطل ومع تسليم امكانه فالمقصود حاصل اما بطلانه فلان
 التزلزلة عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصل والعدم في محض فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر ولانه عدم
 باق والسابق لا يـ~~كون~~ متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستقر فاذن لا قدرة الا على
 الوجود فالقدرة غير صالحة الا للوجود واما ان بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود
 حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود المرجح ويجب انتهائها المرشحات الى فعل الله تعالى
 قطعاً للتسلسل وعند حصول المرجح من الله تعالى يجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك
 هو الذي يصح على قوانين الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك يفيد الحصر
 أي نكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد في أن يـ~~كون~~ مسالماً لاحكام الله تعالى
 وقضائه وقدره وأن لا يـ~~كون~~ ملتبساً لما طرأ الى شيء سواء وهذا هو المراد من قول ابراهيم عليه السلام
 في موضع آخر فانهم عدوا لي الرب العالمين ثم ههنا قولان (أحدهما) ربنا واجعلنا مسلمين لك أي موحدين
 محضين لانه لا ابا لك (والثاني) قائمين بجميع شرائع الاسلام وهو الاوجه له ومعه (المسئلة
 الثالثة) امان العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء الا بقوله ربنا فسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في تفسير
 قوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم في شرائط الدعاء اما قوله تعالى ومن ذريتنا أمة مسلمة لك فاعني واجعل
 من أولادنا ومن اتبع بعض وخص بعضهم لانه تعالى أعلمهما ان في ذريتهما الظالم بقوله تعالى لا ينال عهدي
 الظالمين ومن الناس من قال أراد ابيه العرب لانهم من ذريته ما وأمة قيل هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم يدل
 قوله وابعث فيهم رسولا منهم وههنا سؤالات (السؤال الاول) قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كما يدل
 على ان في ذريته من يكون ظالماً فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالماً فاذن كون بعض ذريته أمة مسلمة
 صار معلوماً بتلك الآية فما الفائدة في طلبه بالدعاء مرة أخرى الجواب تلك الدلالة ما كانت قاطعة
 والشفيق بسوء الظن مولع (السؤال الثاني) لم خصا ذريته ما بالدعاء أم ليس ان هذا يجري مجرى البخل
 في الدعاء والجواب الذرية أحق بالشفقة والمصلحة قال الله تعالى قوا أنفسكم وأهليكم نارا ولان أولاد
 الانبياء اذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخير اتى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا
 على السداد كيف يتسببون الى سداد من وراءهم (السؤال الثالث) الظاهر ان الله تعالى لورث هذا الدعاء
 لصرح بذلك الرد فيما لم يصرح بالرد علمنا انه أجابه اليه وحينئذ يتوجه الاشكال فان في زمان أجداد
 محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن أحد من العرب مسلماً ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية ابراهيم واهل عياله
 عليهما السلام والجواب قال الفقهاء انه لم يزل في ذريته ما من بعد الله وحده ولا يشرك له شيناً ولم تزل الرسل
 من ذرية ابراهيم وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب بن هاشم جد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر بن الخطاب كانوا على دين الاسلام بقرون بالابداء والاعادة والثواب
 والعقاب ويوحدهون الله تعالى ولا يأتون الميثة ولا يعبدون الاوثان اما قوله تعالى وأرنا مناسكنا فقيه
 مسائل (المسئلة الاولى) في أننا قولان (الاول) معناه علمنا شرائع حجتنا إذ أمرتنا ببناء البيت لنحج به وندهوا
 الناس الى حجه فعلنا شرائعه وما ينبغي لنا أن نأتيه فيه من عمل وقول مجاز هذا من رؤية العلم قال الله تعالى
 ألم تر الى ربك كيف مد الظل ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل (الثاني) اظهرها لا عيننا حتى نراها
 قال الحسن ان جبريل عليه السلام أرى ابراهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابراهيم أعرفت
 ما أمرتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه
 الطريق فأمره جبريل عليه السلام أن يرميه بسبع حصيات فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم
 الثاني والثالث والرابع كل ذلك بأمره جبريل عليه السلام يرى الحصيات وههنا قول ثالث وهو ان المراد
 العلم والرؤية معا وهو قول القاضي لان الحج لا يتم الا بأمر بعضهما به ولم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض
 منه الا بالرؤية فوجب حمل الاقظ على الامرين جميعاً وهذا ضعيف لانه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز

معا لأنه غير جائز فبقى القول المعتمد وهو القولان الأولان فمن قال بالقول الثاني قال ان المناسك هي
المواقف والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالأول قال ان
المناسك هي أعمال الحج كالتطواف والسعي والوقوف (المسئلة الثانية) التسك هو التعبد يقال له عابد فاعبد
ثم سمي الذبح نسكا والذبيحة نسكية وسمى أعمال الحج مناسك قال عليه السلام خذوا عني مناسككم
اعلى لا القاعكم بعد عاى هذا والمواضع التي تقام فيها شرائع الحج تسمى مناسك أيضا ويقال التسك بفتح
السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق والمغرب قال الله تعالى لكل أمة جعلنا
منسكاهم فاسكوه قرئ بالفتح والـ كسر وظاهر الكلام يدل على الفعل وكذلك قوله عليه السلام
خذوا عني مناسككم أمرهم بان يتعلموا أفعاله في الحج لانه أراد خذوا عني مواضع مناسككم
اذا عرفت هذا فنقول ان جعلنا المناسك على مناسك الحج فان جعلناها على الافعال فالاراءة
لتعريف تلك الاعمال وان جعلناها على المواضع فالاراءة لتعريف البقاع ومن المفسرين من جعل المناسك
على الذبيحة فقط وهو خطأ لان الذبيحة انما تسمى نسكا لدخولها تحت التعبد ولذلك لا يسمون ما يذبح لاداء كل
بذلك لاجل سميت الذبيحة نسكا وهو كونه علامة من أعمال الحج قائم في سائر الاعمال فوجب دخول
الكل فيه وان جعلنا المناسك على ما يرجع اليه أصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله تعالى والزموم
لما يرضيه وجعل ذلك عام لكل ما شرعه الله تعالى لاراهيم عليه السلام فقوله وأرنا مناسكنا أى علمنا كيف
نعبدك وأين نعبدك وبماذا تقرب اليك حتى نتخدمك به كما يتخدم العبد مولاه (المسئلة الثالثة) قرأ ابن
كثير وأبو عمر وفي بعض الروايات ارفا باسكان الراء في كل القرآن ووافقهما عاصم وابن عاصم في حرف واحد
في حم السجدة ارفا الذين اضلنا قرأ أبو عمرو وفي بعض الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسرة الراء من غير
اشباع في كل القرآن والباقيون بالكسرة مشبعة واحده ارفا بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة الى الراء
وحذفت الهمزة وهو الاختيار لان أكثر القراء عليه ولانه سقطت الهمزة فلا ينبغي أن تسكن الراء للثلاث
يجحف بالكلمة وتذهب الدلالة على الهمزة وأما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما سكن
كقواهم فخذوكبر وأما الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة أما قوله وتب علينا
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اخرج من جواز الذنب على الانبياء بهذه الآية قال لان التوبة مشروطة
بتقدم الذنب فلولا تقدم الذنب والالكان طلب التوبة طلبا للجهل وأما المعتزلة فقالوا انما يجوز الصغيرة
على الانبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقائل أن يقول ان الصغائر قد صارت مكفرة
بشواب فاعلمها واذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال لان تأثير التوبة في ازالتها وازالة الزائل محال
وههنا أجوبة أخر تصلح لمن جوز الصغائر وان لم يجوزها وهي من وجوه (أولها) يجوز أن يأتي بصورة
التوبة تشددا في الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة الندام العازم على التضرع الشديد
كان أقرب الى ترك المعاصي فيكون ذلك لطفا داعيا الى ترك المعاصي (وثانيها) أن العبد وان اجتهد
في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو أو على سبيل ترك الاولى فكان
هذا الدعاء لاجل ذلك (وثالثها) أنه تعالى لما علم ابراهيم عليه السلام ان في ذريته من يكون ظلما
عاصيا لاجرم سال ههنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة ثم طاب منه أن يوفق ثلث تلك العصاة المذنبين
للتوبة فقال وتب علينا أى على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر الى الله
عنه فقد يقول اجرمت وعصيت واذنبت فأقبل عذري ويـ يكون مراده أن ولدى اذنب فأقبل عذره
لان ولد الانسان يجري مجرى نفسه والذي يقوى هذا التأويل وجوه (الأول) ما حكى الله تعالى في سورة
ابراهيم انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه منى ومن
عصاني فأنك غفور رحيم فيحتمل أن يكون المعنى ومن عصاني فأنك قادر على أن تتوب عليهم ان تاب ونظيره
ما سأل من ذنوبه (الثاني) ذكر ان في قراءة عبد الله وأرهم مناسكهم وتب عليهم (الثالث) انه قال عظماء

على هذا ربنا وابتغ فيهم رسولاً منهم (الرابع) تأولوا قوله تعالى واقد خلقناكم ثم موترناكم يجعل خلقه ايام
 خلقهم اذ كانوا منه فكذلك لا يبعد أن يكون قوله أرناسنا سكا أي أورد ربنا (المسئلة الثانية) احيى
 الاصحاب بقوله وتب علينا على ان فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى أن
 يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان طلبها من الله تعالى محالاً ولا وجه لانتفاء المعتزلة هذا معارض
 بما ان الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً ولو كانت التوبة فاعلاً لله
 تعالى لكان طلبها من العبد محالاً ولا وجه له واذا ثبت ذلك حل قوله وتب علينا على التوفيق ونعميل اللطاف
 أو على قبول التوبة من العبد قال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل العقل يعضد قولنا من وجوه (أولها) انه
 متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد
 وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة (وثانيها) أن التوبة على ما خصه الشيخ الفزاري رحمه الله عبارة عن
 مجموع أمور ثلاثة مرتبة علم وحال وعمل فالعلم أول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو
 موجب الحال أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ثم تولد من هذه المعرفة تالم القلب بسبب فوت
 المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم تولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة ولها تعلق
 بالحال والماضي والمستقبل أما تعلقه بالحال فهو التمسك بالذنوب الذي كان ملائماً له وأما بالماضي فبالعزم
 على ترك ذلك الفعل المقوت للمعصية الى آخر العمر وأما في الماضي فبالتفاني ما فات بالجبر والقضاء ان كان
 قابلاً للجبر فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات واعني بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة
 عن التصديق بان الذنوب مسمومة مهلكة واليقين عبارة عن تأكيد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه
 واستبلاؤه على القلب ثم ان هذا اليقين مهم المستولى على القلب اشتد من نار الندم فينال به القلب حيث
 يصير باشراف نور الايمان انه صار محجوباً عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فرأى
 محبوبه قد اشرف على الهلاك فاشتد له نيران الحب في قلبه فيتولد من تلك الحالة ارادة للالتصاف بالندم
 اذا عرفت هذا فنقول ان ترتب الفعل على الارادة ضروري لان الارادة الجازمة الخالصة عن المعارض
 لا بد وان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على تالم القلب أيضاً ضروري فان من تالم قلبه بسبب مشاهدة
 أمر مكره لا بد وان يحصل في قلبه ارادة الدفع وترتب ذلك التالم على العلم بكون ذلك الشيء جالباً للمضار
 ودافعاً للمنافع أيضاً أمر ضروري فكل هذه المراتب ضرورية فكيف تحصل تحت الاختيار والتكليف
 بقى أن يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الان فيه أيضاً اشكال لان ذلك العلم امان يكون ضرورياً
 أو نظرياً فان كان ضرورياً لم يكن داخل تحت الاختيار والتكليف أيضاً وان كان نظرياً فهو مستنتج عن العلوم
 الضرورية فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الأول امان يكون كافياً في ذلك الانتاج أو غير
 كاف فان كان كافياً كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج أولاً على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي
 يجب ترتيبه على ما يكون خارجاً عن الاختيار كان أيضاً خارجاً عن الاختيار وان لم يكن كافياً فلا بد من
 شيء آخر فذلك الآخر ان كان من العلوم الضرورية فهو ان كان حاصله الذي فرضناه غير كاف وقد كان كافياً
 هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افتقر أول العلوم النظرية الى علم نظري آخر فلهذا كان أول
 العلوم النظرية اولاً للعلوم النظرية وهذا خلف ثم الكلام في ذلك الأول كما في مقابلة فيلزم التسلسل
 وهو محال فثبت بما ذكرنا آخر أن قوله تعالى وتب علينا محمول على ظاهره وهو الحق المطابق للدلائل
 العقلية وان سائر الآيات المعارضة لهذه الآية أولى بالتأويل أما قوله انك أنت التواب الرحيم فقد تقدم
 ذكره (النوع الثالث) قوله ربنا وابتغ فيهم رسولاً منهم واعلم أنه لا شبهة في أن قوله ربنا وابتغ فيهم رسولاً
 يريد من أراد بقوله ومن ذربتنا أمة مسلمة لأنه المذكور من قبل ووصفه لذريته بذلك لا يليق الا بآية محمد
 صلى الله عليه وسلم فعطف عليه بقوله وابتغ فيهم رسولاً منهم وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من
 وجهين (أحدهما) أن يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما ينبتون به على الاسلام

(والثاني) أن يكون ذلك المبعوث منهم لامن غيرهم لوجوه (أحدها) ليكون محلهم وزيتهم في الدين
والدين أعظم لأن الرسول والمرسل اليه اذا كانا معاً من ذريته كان أشرف لطلبته اذا أجيب اليها (وثانيها)
انه اذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وأمانته (وثالثها)
انه اذا كان منهم كان أحرم في الناس على خيرهم وأشرف عليهم من الاجنبي لو أرسل اليهم اذا ثبت هذا فنقول
اذا كان مراد ابراهيم عليه السلام عبارة الدين في الحال وفي المستقبل وكان قد غلب على ظنه أن ذلك
انما يتم ويكمل بان يكون القوم من ذريته حسن منه أن يريد ذلك ليجمع له بذلك نهاية المراد في الدين
وينضاف اليه السرور العظيم بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا عز ولا شرف أعلى من هذه الرتبة
وأما ان الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم لم يبدل عليه وجوه (أحدها) اجماع المفسرين وهو حجة
(وثانيها) ما روى عنه عليه السلام انه قال انادعوة ابراهيم وبشارة عيسى واراد بالدعوة هذه الآية
وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكر في سورة الصف من قوله ومبشر برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد
(وثالثها) أن ابراهيم عليه السلام اغادعاً بهذه الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وما حوالها ولم يبعث
الله تعالى الى من بمكة وما حوالها الا محمد صلى الله عليه وسلم وههنا سؤال وهو انه يقال ما الحكمة في ذكر
ابراهيم عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم في باب الصلاة حيث يقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد
كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وأجابه عن من وجوه (أولها) أن ابراهيم عليه السلام دعا
لهم عليه السلام حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك فلما وجب للذليل على الحبيب حق
دعائه له قضى الله تعالى عنه حقه بان أجرى ذكره على السنة اتمه الى يوم القيامة (وثانيها) أن ابراهيم
عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله و اجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي ثناء حسنة في أمة محمد صلى
الله عليه وسلم لم أجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء لثناء الحسن عليه في أمته (وثالثها)
أن ابراهيم كان أب الملة لقوله ملة أبيكم ابراهيم ومحمد كان أب الرحمة وفي قراءة ابن مسعود النبي أولى
بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم وقال في نفسه بالمومنين رؤوف رحيم وقال عليه السلام اغما أنا لكم مثل
الوالد يعني في الرأفة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه قرن بين ذكرهما في باب
الثناء والصلاة (ورابعها) أن ابراهيم عليه السلام كان منادى الشريعة في الحج وأذن في الناس بالحج
وكان محمد عليه السلام منادى الدين معناه نادياً نادى للايمان بجمع الله تعالى بينهما في الذكر الجليل
واعلم أنه تعالى لما طلب بعثة رسول منهم اليهم ذكر ان ذلك الرسول صفات (أولها) قوله يتلو عليهم
آياتك وفيه وجهان (الأول) انه الفرقان الذي انزل على محمد صلى الله عليه وسلم لأن الذي كان يتلوه
عليهم ليس الا ذلك فوجب حله عليه (الثاني) يجوز أن تكون الآيات هي الاعلام الدالة على وجود
الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ومعنى تلاوته اياها عليهم انه كان يذكرونها ويذكرونها ويذكرونها
على الايمان بها (وثانيها) قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب
وحقائقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة أهل التواتر فيبقى مصوناً عن التعريف
والتحريف ومنها أن يكون لفظه ونظامه معجزاً للمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها أن يكون في تلاوته نوع عبادة
وطاعة ومنها أن تكون قراءته في الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة فهذا حكم التلاوة الا ان الحكمة
العظيمة والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلائل والاحكام فان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى
وفوراً لما فيه من المعاني والحكم والامر انفاذ كراهة الله تعالى أولاً أمر التلاوة ذكر بعده تعليم حقائقه واسرار
فقال ويعلمهم الكتاب (الصفة الثالثة) من صفات الرسول قوله والحكمة أي ويعلمهم الحكمة واعلم أن
الحكمة هي الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيم الا من اجتمع له الامر ان وقيل أصلها من احكمت
الشيء أي رددته فكان الحكمة هي التي ترذعن الجهل والخطأ وذلك انما يكون بمعاذ كرام من الاصابة
في القول والفعل ووضع كل شيء موضعه قال القفال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالاله بقدر

الطاقة البشرية واختلاف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه (أحدها) قال ابن وهب قلت لما قلت ما الحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له (وثانيها) قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة قال أصحاب الشافعي رضي الله عنه والدليل عليه أنه تعالى ذكر تلاوة الكتاب أولاً وتعليمه ثانياً ثم عطف عليه الحكمة فوجب أن يكون المراد من الحكمة شيئاً خارجاً عن الكتاب وليس ذلك إلا سنة الرسول عليه السلام فإن قيل لم لا يجوز جعله على تعليم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة قلنا لا العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد من الشرع أولى (وثالثها) الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل وهو مصدر به في الحكم كالقعدة والجلسة والمعنى يعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل قضيتك وأحكامك التي تعلمها ياها ومثال هذا الخبر والخبرة والعذر والعذرة والغل والغلة والذل والذلة (ورابعها) ويعلمهم الكتاب أراد به الآيات المحكية والحكمة أراد بها الآيات المتشابهات (وخامسها) يعلمهم الكتاب أي يعلمهم ما فيه من الأحكام والحكمة أراد بها أن يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات الكتاب كأنه تعالى وصفه بأنه آيات وبأنه كتاب وبأنه حكمة (الصفة الرابعة) من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله ويزكيهم واعلم أن كمال حال الإنسان في أمرين (أحدهما) أن يعرف الحق لذاته (والثاني) أن يعرف الخير لأجل العمل به فان اخل بشئ من هذين الأمرين لم يكن طاهراً عن الرذائل والنقص ولم يكن زكياً عنه فلما ذكر صفات الفضل والكمال أردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقص فقال ويزكيهم واعلم أن الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبقتدر أن يحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها والالكان ذلك الزكاه صلا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فاذن هذه التزكية لها تفسيران (الأول) ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وتلك الأمور ما كان يفعله عليه السلام من الوعد والايعاد والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن التثبيت بأمور الدنيا إلى أن يؤمنوا ويصلحوا فقد كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس أشياء كثيرة ليقوى بهم ادوا عيهم إلى الإيمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم وأنه أوفى مكارم الأخلاق (الثاني) يزكيهم يشهد لهم بأنهم أزيكاه يوم القيامة إذا شهد على كل نفس بما كسبت كتزكية المزيك الشهود والأول أجود لانه أدخل في مشاكلة مراده بالدعاء لأن مراده أن يتكامل له هذه الذرية القوية بالجنسية وذلك لا يتم إلا بتعليم الكتاب والحكمة ثم بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الإخلال بالعمل وهو التزكية هذا هو الكلام المخلص في هذه الآية ولله مفسرين فيه عبارات (أحدها) قال الحسن يزكيهم يظهرهم من شركهم فدللت الآية على أنه سيكون في ذرية اسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب وإن الشرك ينقصهم وأنه تعالى يبعث فيهم رسولا منهم يظهرهم ويجهلهم حكماً الأرض بعد جهلهم (وثانيها) التزكية هي الطاعة لله والاختلاص عن ابن عباس (وثالثها) ويزكيهم عن الشرك وسائر الأرجاس كقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم أنه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى فقال انك أنت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر الذي لا يقبل والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئاً وإذا كان عالماً قادراً كان ما يفعله صواباً ومبرراً عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه اجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا انزال الكتاب واعلم أن العزيز من صفات الذات إذا أريد اقتداره على الأشياء وامتناعه من الهضم والذلة لانه إذا كان منزهاً عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز أن يمنع عن مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة وأما الحكيم فإذا أريد به معنى العليم فهو من صفات الذات فأما إذا أريد بالعزة كمال العزة وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه وأريد بالحكمة أفعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات وجوه (أحدها) أن صفات الذات أزلية وصفات الفعل ليست كذلك (وثانيها) أن صفات الذات لا يمكن

أن تصدق نقائصها في شيء من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك (ومثالها) أن صفات الفعل أمور
نسبية يعتبر في صحة ما يدور الآثار عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على
أنه تعالى غير قادر على القبيح بأن قال الله يجب أن يكون حكيمًا لذاته وإذا كان حكمًا لذاته لم يكن
القبيح مقدورًا والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالله يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالًا لم يكن
مقدورًا انما قلنا الله يجب أن يكون حكيمًا لأنه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقضه فحينئذ يلزم أن
يكون الله الها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال وأما أن الحكمة تنافي فعل السفه فذلك أيضا
معلوم بالبدية وأما أن مستلزم المنا في مناف فعلهم بالبدية فاذن الالهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه
وأما أن المحال غير مقدور فثبت أن الله لا يقدر على فعل القبيح والجواب عنه اما على مذهبه فليس
شي من الانفعال سفها منه فزال السؤال والله أعلم • قوله تعالى (ومن يرغب عن ملة إبراهيم الا من سفه
نفسه ولقد اسفطنا في الدنيا وانه في الآخرة لمن الصالحين) اعلم ان الله تعالى بعد ان ذكر أمر إبراهيم
عليه السلام وما اجراه على يده من شرائع شرائع التي اسلام بها ومن ثناء بيته وأمره بحج عباد الله اليه
وما جبهه الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عبادته ودعائه بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي سلف
بيانها في هذه الآيات السالفة عجب الناس فقالي ومن يرغب عن ملة إبراهيم والايان بما أتى من شرائعه
فكان في ذلك توخي اليهود والنصارى ومشركي العرب لأن اليهود اغنا بفقرهم به ويوصلون بالوصلة التي بينهم
وبينه من نسب اسرائيل والنصارى فافتخارهم ليس الابعسى وهو منتسب من جانب الام الى اسرائيل
وأما قريش فانهم سمعنا قالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناء فصاروا بذلك يدعون الى كتاب الله وسائر
العرب وهم العدنانيون فرجعهم الى اسماعيل وهم يفخرون على القحطانيين باسماعيل بما اعطاه الله تعالى
من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بإبراهيم عليه السلام ولما ثبت أن إبراهيم عليه السلام هو الذي
طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول في آخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود
فالعجب عن أعظم مفاسده وفوائده الاتساب الى إبراهيم عليه السلام ثم انه لا يؤمن بالرسول الذي هو دعوة
إبراهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع لاشك ان هذا مما يستحق أن يتعجب منه أمانوله ومن يرغب عن
ملة إبراهيم الا من سفه نفسه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال رغبت عن الامر اذا كرهته ورغبت فيه
اذا اردته ومن الاولى استشفها بمعنى الانكار والمنية بمعنى الذي قال صاحب الكشف من سفه في محل
الرفع على البذل من الضمير في يرغب وانما صح البذل لأن من يرغب غير موجب كقولك هل جاءك أحد
الازيد (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ههنا سؤال وهو ان المراد بمله إبراهيم هو الله التي جاء بها محمد
عليه السلام لأن المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين فلا يخلوا ما ان يقال ان هذه الملة هي
ملة إبراهيم في الاصول والفروع أو يقال هذه الملة هي تلك الملة في الاصول اعني التوحيد والنبوة ورعاية
مكارم الاخلاق ولكنهما مختلفان في فروع الشرائع وكيفية الاعمال (أما الاول) فباطل لانه عليه السلام
كان يدعي أن شرعه نسخ كل الشرائع فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع (وأما الثاني) فهو لا يفيد
المطلوب لأن الاعتراف بالاصول اعني التوحيد والعدل ومكارم الاخلاق والعبادة لا تقتضي الاعتراف
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يتسلسل هذا الكلام في هذا المطلوب وسؤال آخر وهو ان محمد صلى الله
عليه وسلم لما اعترف بأن شرع إبراهيم منسوخ ولفظ الله يتناول الاصول والفروع فيلزم أن يكون محمد
عليه السلام راغبًا أيضا عن ملة إبراهيم فيلزمه ما يلزم عليهم وجوابه انه تعالى لما حكي عن إبراهيم عليه
السلام أنه تضرع الى الله تعالى ومطلوب منه بعثة هذا الرسول ونصرتة وتأيدته ونشر شريعته غير من هذا
المعنى بانه ملة إبراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون إبراهيم عليه السلام محققا في مقاله وجب
عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذي هو مطلوب إبراهيم عليه السلام قال السائل ان القوم ما صلوا
أن إبراهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد عليه السلام روي هذا الخبر عن إبراهيم عليه

السلام ليعني على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم الاعتراف بنبوته محمد عليه السلام فاذن لا تثبت نبوته
 ما لم تثبت هذه الرواية ولا تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته فيفضي الى الدور وهو ساقط سلماً أن القوم
 سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية الا ان ابراهيم طالب من الله تعالى ان يبعث رسولا من
 ذرية وذرية اسماعيل فكيف القطع بان ذلك الرسول هو هذا الشخص فلهذا شخص آخر سيجي بعد ذلك
 واذا جاز ان تتأخر اجابة هذا الدعاء بمقدار ألفي سنة وهو الزمان الذي بين ابراهيم وبين محمد عليهما السلام
 فلم لا يجوز ان تتأخر بمقدار ثلاثة آلاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصا آخر سوى هذا الشخص
 المعين (والجواب) عن السؤال الاول لعسل التوراة والانجيل شاهدان بصحة هذه الرواية ولولا ذلك
 لكان اليهود والنصارى من أشد الناس مسارعة الى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني أن المعتقد
 في اثبات نبوته عليه السلام ظهور المجز على يده وهو القرآن واخباره عن الغيوب التي لا يعلمها الا النبي مثل
 هذه الحكايات ثم ان هذه الحجة تجري مجرى الموصفة كدلالة مقصود والمطلوب والله تعالى أعلم (المسئلة
 الثالثة) في اتصاف نفسه قولان (الاول) لانه مقعول قال المبرد سفة لازم وسفة متعد وعلى هذا القول
 وجوه (الاول) أمهنا واستخف بها وأصل السفة الخفة ومنه زمام سفيه والدليل عليه ما جاء في الحديث
 الكبير ان سفة الحق وتغمص الناس وذلك انه اذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد بالغ في ازالة نفسه
 وتجهيزها حيث خالف بها كل نفس عاقلة (والثاني) قال الحسن الامن جهل نفسه وخسر نفسه وحقيقته
 انه لا يرغب عن مله ابراهيم الامن جهل نفسه فلم يفرق بينها وبينه بل بما يجده فيها من آثار الصنعة على
 وحدانية الله تعالى وعلى حكمته فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والثالث) أهلك نفسه
 وأوبقها عن أبي عبيدة (والرابع) أضل نفسه (القول الثاني) أن نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا
 القول وجوها (الاول) أن نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفة في نفسه (الثاني) انه نصب على التفسير
 عن الفراء ومعناه سفة نفسا ثم اضاف وتقديره الا لسفيه وذكر النفس تأكيد كما يقال هذا الامر نفسه
 والمقصود منه المبالغة في سفهه (الثالث) قرئ الامن سفة نفسه بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما حكم بسفاهة
 من رغب عن مله ابراهيم عليه السلام بين السبب فقال واقد اصطفيناه في الدنيا والمراد به أنا اذا اخترناه
 للرسالة من دون سائر الخلق وعرفناه الله التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية
 الى قيام الساعة ثم اضيف اليه حكم الله تعالى فشرفه الله بهذا اللقب الذي فيه نهاية الجلالة لمن نالها من ملك
 من ملوك البشر فكيف من نالها من ملوك الملوك والشرائع فليحقق كل ذي لب وعقل ان الراغب عن ملته
 فهو سفيه ثم بين انه في الآخرة عظيم المنزلة ليرغب في مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل في الآية تقديم
 وتأخير وتقديره ولقد اصطفيناه في الدنيا والآخرة وانه لمن الصالحين واذا صح الكلام من غير تقديم
 وتأخير كان أولى قال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى قوله
 تعالى (اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين) اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها
 الله عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) موضع اذ نصب وفي عامله وجهان (الوجه
 الاول) انه نصب باصطفيناه أي اصطفيناه في الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكره الاصطفاء
 ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء فكانه اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد علم تعالى من حاله انه
 لا يتغير على الاوقات وانه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره
 للرسالة واختصه بها لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذا حاله في البدن والعاقبة فاسلامه لله تعالى
 وحسن اجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن
 الغاية فكيف يعقل ان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا
 (الثاني) انه نصب باصفاراذ كانه قيل اذ كذا ذلك الوقت ليعلم انه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن مله
 منله (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشأ الاشكال انه انما يقال له اسلم

في زمان لا يكون مسلما فيه فهل كان ابراهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الازمنة ليقل له في ذلك الزمان اسلم
 قالوا كثيرون على ان الله تعالى انما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر
 والشمس واطلاعه على امارات الحدوث فيها واحاطته باقتضارها الى مدبرها في الجمعية واما امارات
 الحدوث فلما عرف ربه حاله تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز ان يقول له ذلك قبل ان عرف
 ربه ويحتمل ايضا ان يكون قوله اسلم كان قبل الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لانفس القول بل دلالة
 الدليل عليه على حسب مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر

امتلا الخوض وقال قطني * مهلا رويدا قد ملأت بطني

واصدق دلالة منه قوله تعالى أم أنزلنا عليهم سلطانا فهم يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما
 ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايان بل أمور آخر
 (أحدها) الانتقاد لا واهم الله تعالى والمسارة الى تلقيه بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان
 وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك (وثانيها) قال الاصم اسلم أي اخلص عبادتك واجعلها
 سليمة من الشرك وملاحظة الاغيار (وثالثها) استقم على الاسلام وثبت على التوحيد كقوله تعالى
 فاعلم انه لا اله الا الله (ورابعها) أن الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح وان ابراهيم عليه
 السلام كان عارفا بالله تعالى بقلبه وكافه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والاعضاء بقوله اسلم * قوله

تعالى (وروى به ابراهيم بنيه ويعقوب بن يحيى ان الله اصطفى اصم الدين فلا توتن الا وانتم مسلمون)
 اعلم أن هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكها الله عن ابراهيم وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى) قرأ نافع وابن عامر وأوصى بالاتف وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقيون بغير ألف
 بالتشديد وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد الا أن في وصي دليل مبالغة وتكثير (المسئلة الثانية)
 الضمير في بها الى أي شيء يعود فيه قولان (الاول) انه عائد الى قوله اسلمت لرب العالمين على تأويل
 الكلمة والجملة ونحوه رجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله اني ابراهيم عبدون الا الذي فطرنى
 وقوله كلمة باقية دليل على ان التأنيث على تأويل الكلمة (القول الثاني) انه عائد الى الله في قوله ومن
 يرغب عن لاه ابراهيم قال القاضي وهذا القول أولى من الاول من وجهين (الاول) أن ذلك غير
 مصرح به ورد الا ضمرا الى المصرح بذكره اذا امكن أولى من رده الى المدلول والمنهوم (الثاني) أن
 الملة أجمع من تلك الكلمة وعلوم أنه ما وصى ولده الابن اجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة والشهادة
 وحدها لا تنضوي ذلك والله أعلم (المسئلة الثالثة) اعلم أن هذه الحكاية اشغلت على ذواتي مرغبة
 في قبول الدين (أحدها) انه تعالى لم يقل وأمر ابراهيم بنيه بل قال وصاهم ولفظ الوصية او كد من
 الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه اشد واتم
 فاذا عرف أنه عليه السلام في ذلك الوقت كان مهتما بهذا الامر متشدد فيه كان القوم الى قبوله أقرب
 (وثانيها) أنه عليه السلام خصص بنيه بذلك وذلك لان شفقة الرجل على ابنائه أكثر من شفقتة على غيرهم
 فلما خصهم بذلك في آخر عمره علمنا أن اهتمامه بذلك كان أشد من اهتمامه بغيره (وثالثها) أنه عم به هذه
 الوصية بجميع بنيه ولم يخص أحدا منهم بهذه الوصية وذلك أيضا يدل على شدة الاهتمام (ورابعها) أنه
 عليه السلام أطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم بالمع الزجر عن أن يموتوا غير
 مسلمين وذلك لئلا يدل أيضا على شدة الاهتمام بهذا الامر (خامسها) أنه عليه السلام ما خرج بهذه الوصية
 وصية أخرى وهذا يدل أيضا على شدة الاهتمام بهذا الامر ولما كان ابراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له
 بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه كان في نهاية الاهتمام بهذا الامر عرف حينئذ
 أن هذا الامر أولى الامور بالاهتمام واحراها بالرعاية فهذا هو السبب في أنه خص أهله وابناءه بهذه
 الوصية والافعلوم من حال ابراهيم عليه السلام انه كان يدعو الكل أبدا الى الاسلام والدين أما قوله

وبعقوب فيه قولان (الاول) وهو الاشهر انه معطوف على ابراهيم والمعنى انه وصى مكوصبة ابراهيم
 (والثاني) قرئ ويعقوب بالنصب عطفا على بنيه ومعناه وصى بها ابراهيم بنيه ونافسته يعقوب اما قوله يا بني
 فهو على اضممار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة أبي وابن
 مسعود ان يا بني اما قوله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخلصه بأن أقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية
 ودعاهم اليه ومنعكم عن غيره اما قوله فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد بعثهم على الاسلام وذلك لان الرجل
 اذا لم يأمن الموت في كل طرفه عين ثم انه أمر بأن يأتي بالشيء قبل الموت صار مأمورا به في كل حال لانه يخشى
 ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلا لنفسه في الخطر والغرور •
 قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله

آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق الها واحد ونحن له مسلمون تلك أمة قد خلت لهما ما كتب ولهم
 ما كتبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) اعلم انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه بالغ في وصية بنيه
 في الدين والاسلام ذكر عقيبها أن يعقوب وصى بنيه بمنزل ذلك تأكيداً للجمعة على اليهود والنصارى ومبالغة
 في البيان وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان أم معناها معنى حرف الاستفهام أو حرف العطف وهي
 تشبه من حروف العطف أو هي تأتي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه أما المتصلة فاعلم انك اذا قلت
 أزيد عندك أم عمر وفأنت لا تعلم كون أحدهما عنده فسأل هل أحد هذين عندك فلاجرم كان جوابه لا
 أو نعم أما اذا علمت كون أحد هذين الرجلين عنده لكنك لا تعلم ان الكائن عنده زيد أو عمرو فسألت عن التعمين
 قالت أزيد عندك أم عمرو رأى اعلم ان أحدهما عندك لكن أهو هذا أو ذاك وأما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل
 مع همزة الاستفهام مثله اذا قال انها لا بل أم شاء فكان قائل هذا الكلام سبق بصره الى الاشخاص فقد رانها
 ابل فأخبر على مقتضى ظنه انها لا بل ثم جاء الشك وأراد ان يضرب عن ذلك الخبر وأن يستفهم انها هل هي
 شاء أم لا فالاضراب عن الاول هو معنى بل والاستفهام عن انها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام فقولك انها
 لا بل أم شاء جار مجرى قولك انها لا بل اهي شاء فقولك اهي شاء كلام مستأنف غير متصل بقوله انها لا بل
 وكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك أزيد عندك أم عمرو يعني أيع ما عندك ولم يكن
 ما بعد أم منقطعا عما قبله بل ليل ان عمر اقرب زيدا وكفى دليلة على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول
 أيع ما عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثيرا أما المتصلة فقوله تعالى أنهم أشد خلقا أم السماء
 بناها رفع سمكها أي أيكما أشد وأما المنقطعة فقوله تعالى ألم تنزل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم
 يقولون افتراء كانه يقول والله أعلم بل يقولون افتراء فدل على الاضراب عن الاول والاستفهام عما بعده
 اذ ليس في الكلام معنى أي كما كان في قولك أزيد عندك أم عمرو ومن لا يحقق من المفسرين يقولون ان أم
 ههنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان أم هذه المنقطعة تتضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة
 فنقول أم في هذه الآية منفصلة أم متصلة فيه قولان (الاول) انها منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة
 فيها الانكار أي بل ما كنتم شهداء والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أي ما كنتم حاضرين عند ما حضر
 يعقوب الموت والخطاب مع أهل الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الدين الذي هم عليه دين
 الرسل كيف تقولون ذلك وأنتم تشهدون وصايا الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما أنتم عليه من الدين
 ولرغبتم في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو نفس ما كان عليه ابراهيم عليه السلام ويعقوب وسائر
 الانبياء بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي عن يعقوب في هذه
 الآية ليس كلاما باطلا بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا الاستفهام على
 سبيل الانكار متعلق بمجتر دأعائهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذي أنكره الله تعالى فأما ما ذكره بعد ذلك
 من قول يعقوب عليه السلام ما تعبدون من بعدي فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما أنكر حضورهم
 في ذلك الوقت شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية (القول الثاني) في أن أم في هذه الآية متصلة وطريق

ذلك أن يقدّر قبلها هذوف كأنه قيل أمدعون على الأنبياء اليهودية أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت
يعني أن أوائلكم من بني إسرائيل كانوا مشاهدين له إذ دعي إليه إلى ملة الإسلام والتوحيد وقد علمت ذلك
فما لكم تدعون على الأنبياء ما هم منه برآء أما قوله إذ قال لبنيه فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قال
القفال قوله إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ان اذا الاولى وقت الشهادة والثانية وقت الحضور
(المسئلة الثانية) الآية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلام على أولادهم كانت في باب الدين
وهمتهم مصروفة اليه دون غيره أما قوله ما تعبدون من بهدي فقيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لفظة
ما لغير العقلاء فكيف أطلقه في المعبود الحق وجوابه من وجهين (الاول) ان ما عام في كل شيء والمعنى أي
شيء تعبدون (والثاني) قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم ما الانسان (المسئلة الثانية) قوله
من بهدي أما قوله قالوا نعبده الهك واله آباءك ابراهيم واسماعيل واصحاق فقيه مسائل (المسئلة الاولى)
هذه الآية تسلك بها فريقان من أهل الجهل (الاول) المقادة قالوا ان أبناء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو
عليه السلام ما أنكره عليهم فدل على ان التقليد صكاف (الثاني) التعليمية قالوا الا طريق الى معرفة الله
الا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه هذه الآية فانهم لم يقولوا نعبد الاله الذي دل عليه العقل بل قالوا
نعبد الاله الذي أنت نعبده وآباؤك يعبدونه وهذا يدل على ان طريق المعرفة هو التعلم والجواب كما انه ليس
في الآية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل العقلي فليس فيها أيضا دلالة على انهم ما أقروا بالاله الاعلى طريقة
التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا ان ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة
بل كان حاصله على سبيل الاستدلال أقصى ما في الباب أن يقال فلم يذكر وطريقة الاستدلال والجواب عنه
من وجوه (أولها) ان ذلك أخصر في القول من شرح صفات الله تعالى بتوحيده وعلمه وقدرته وعدله
(وثانيها) انه أقرب الى سكون نفس يعقوب عليه السلام فكانهم قالوا لسننا نجري الاعلى مثل طريقتك
فلا خلاف منا عليك فيما نعبده ونخلص العبادة له (وثالثها) لعل هذا اشارة الى ذكر الدليل على وجود
الصانع على ما ذكره الله تعالى في أول هذه السورة في قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين
من قبلكم وهما مرادهم بقولهم نعبده الهك واله آباءك أي نعبد الاله الذي دل عليه وجودك ووجود آباءك
وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال الى التقليد (المسئلة الثانية) قال القفال
وفي بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى أهلها يعبدون النيران والاوثان فحاف على
بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريف اهلهم على التسلك بعبادة الله تعالى وحكي القاضي عن ابن عباس
ان يعقوب عليه السلام جمعهم اليه عند الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من
بعدي قالوا نعبده الهك واله آباءك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين (الاول) انهم بادروا الى الاعتراف
بالتوحيد مباعدة من تقدم منه العلم واليقين (الثاني) انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من
أولاد يعقوب وانهم كانوا اقواما صالحين وذلك لا يليق بمجالهم (المسئلة الثالثة) قوله ابراهيم واسماعيل
واصحاق عطف بيان لآبائك قال القفال وقيل انه قدم ذكر اسماعيل على اسحاق لان اسماعيل كان أسبق
من اسحاق (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه الاخوة والاخوات للاب والام والاب
لا يسقطون بالحد وهو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد رضي الله عنهم وهو قول مالك وأبي
يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة انهم يسقطون بالحد وهو قول أبي بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضي الله
عنهم ومن التابعين قول الحسن وطائفة وعطاء أما الاولون وهم الذين يقولون انهم لا يسقطون بالحد فلهم
قولان (أحدهما) ان للحد خبر الامر من اما المقاسمة معهم أو ثلث جميع المال ثم الباقي بين الاخوة والاخوات
لذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي رضي الله عنه (والثاني) انه بمنزلة أحد
الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس أعطى السدس ولم ينقص منه شيء
واخرج أبو حنيفة على قوله بان الحد أب والاب يحجب الاخوات والاخوة فيلزم أن يحجبهم الحد وانما قلنا

ان الجذب للآية والاثر أما الآية فاثنتان هذه الآية وهي قوله تعالى نعبده الهالك واله آياتك ابراهيم واسماعيل وامحاق فأطلق لفظ الأب على الجذب فان قيل فقد أطلقه في الم وهو اسماعيل مع انه بالاتفاق ليس بأب قلنا الاستعمال لدليل الحقيقة ظاهر اثره العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيسقى في الباقي حجة الآية الثانية قوله تعالى مخبر عن يوسف عليه السلام واتبعته ملة آباي ابراهيم واسحق ويعقوب وأما الاثر فخاروي عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجذب وقال أيضا لا لايتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أبا واذا ثبت ان الجذب واجب أن يدخل تحت قوله تعالى وورثه أبواه فلا ملة الثلث في استحقاق الجذب للثلث دون الاخوة كما استحقه الاب دونهم اذا كان باقيا قال الشافعي رضي الله عنه لانسلم ان الجذب والدليل عليه وجوه (أحدها) انكم كما سئلتم بهذه الآيات على ان الجذب فنحن نستدل على انه ليس بأب بقوله تعالى ووصي بها ابراهيم بنيه ويعقوب فان الله تعالى ما أدخل يعقوب في بنيه لانه ميمز عنهم فلو كان الصاعد في الابوة بالمكان النازل في البنوة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجذب ليس بأب (وثانيها) لو كان الجذب أباعلى الحقيقة لما صح لمن مات أبوه وجده حتى أن ينفي ان له أبابا كما لا يصح في الاب القريب ولما صح ذلك علمنا انه ليس بأب في الحقيقة فان قيل اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان رتبة الادنى أقرب من رتبة الابعد فلذلك صح فيه النفي قلنا لو كان الاسم حقيقة فمما جعل عالم يكن الترتيب في الوجود سببا للنفي اسم الاب عنه (وثالثها) لو كان الجذب أباعلى الحقيقة لاصح القول بأنه مات وخلف أمأ وآباء كمشيرين وذلك مما يطلقه أحد من النفاة وأرباب اللغة والتفسير (ورابعها) لو كان الجذب أبابا لاشك ان الصحابة عارفون باللغة لما كانوا يختلفون في ميراث الجذب ولو كان الجذب أبابا لكانت الجذب أمأ ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجذب حتى يحتاج أبو بكر رضي الله عنه الى السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجذب ليس بأب (وخامسها) قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكور مثل حظ الانثيين فلو كان الجذب أبابا لكان ابن الابن ابنا لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علمنا ان الجذب ليس بأب فأما الآيات التي تمسكن بها في بيان ان الجذب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه (أولها) انه قرأ أبي واله ابراهيم بطرح آياتك الا ان هذا لا يقدح في الغرض لان القراءة الشاذة لا تدفع القراءة المتواترة بل الجواب أن يقال انه أطلق لفظ الاب على الجذب وعلى الم وقال عليه الصلاة والسلام في العباس هذا بقية آباي وقال ردوا على أبي فدلنا ذلك على انه ذكره على سبيل المجاز والدليل عليه ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عن الجذب ولو كان حقيقة لما كان كذلك وأما قول ابن عباس فأما أطلق الاسم عليه نظرا الى الحكم الشرعي لالى الاسم اللغوي لان اللغات لا يقع الخلاف فيها بين أرباب اللسان والله أعلم أما قوله تعالى الها واحد فهو يدل من اله آياتك كقوله بالنسبة ناصية كاذبة أو على الاختصاص أي زيدا به آياتك الها واحدا أما قوله ونحن له مسلمون فضيه وجوه (أحدها) انه حال من فاعل نعبده أو من مفعوله لرجوع الها اليه في له (وثانيها) يجوز أن تكون جملة معطوفة على نعبده (وثالثها) أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة أي ومن حالنا ناله مسلمون مخصوصون للتوحيد أو مدعون أو ما قوله تعالى تلك أمة قد خلت فهو إشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة وهم ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب وبنو الموحدون والامة الصنف خلت صلت ومضت وانقرضت والمعنى اني اقصصت عليكم أخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون أن تفعلوا ما فعلوه فان أنتم فعلتم ذلك اتفعتهم وان أيديهم لم تنفعوا بأفعالهم والآية دالة على مسائل (المسئلة الاولى) الآية دالة على بطلان التقليد لان قوله لها ما كسبت يدل على ان كسب كل أحد يختص به ولا ينفع به غيره ولو كان التقليد جائزا لكان كسب المتبوع نافعا للمتابع فكانه قال اني ما ذكرت حكاية أحواهم طلبا منكم أن تقلدوهم ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فاستدلوا وتعلموا ان ما كانوا عليه من الملة هو الحق (المسئلة الثانية) الآية دالة على ترغيبهم في الايمان واتباع محمد عليه الصلاة

والسلام وتضديهم من مخالفته (المسئلة الثالثة) الآية دالة على ان الينا لا يتأبون على طاعة الالياه
بخلاف قول اليهود من ان صلاح آباؤهم ينفعهم وتصفية ما روى عنه عليه السلام انه قال يا صفية عمة محمد
يا فاطمة بنت محمد اتوني يوم القيامة بأعمالكم لا بانسابكم فاني لأغني عنكم من الله شيئا وقال ومن أباطية
علم لم يسرع به نسبه وقال الله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس بامانيكم ولا أمانى
أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى
وقال فان تولوا فاعلموا ان الله تعالى لا يهديهم ولا يهديهم (المسئلة الرابعة) الآية تدل على بطلان قول من يقول
الابناء يعذبون بكفر آباؤهم وكان اليهود يقولون انهم يعذبون في النار لكفر آباؤهم باتخاذ الجمل وهو قوله تعالى
وقالوا لن نمسنا النار الا أياما معدودة وهي أيام عبادة الجمل فيبين الله تعالى بطلان ذلك (المسئلة الخامسة)
الآية دالة على ان العبد مكسب وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب أما أهل السنة
فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكسبا دخول شيء من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود
ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا هذا الكسب ثلاث تفسيرات (أحدها) وهو قول الاشعري رضى الله
عنه ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حاصلان بخلق الله
تعالى كما ان العلم والمعلوم حاصلان بخلق الله تعالى لكن الشيء الذي حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق القدرة
الحادثة هو الكسب (وثانيها) ان ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه
طاعة أو عصية وهذه الصفة حاصله بالقدرة الحادثة وهو قول أبي بكر الباقلاني (وثالثها) ان القدرة
الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما وكان فعل العبد وقع باعانة الله فهذا هو
الكسب وهذا يعزى الى أبي اسحاق الاسفرايينى لانه يروى عنه انه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين أما
القائلون بأن القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان (الاول) الذين يقولون بأن القدرة مع الداعي
توجب الفعل فالتعالى هو الخالق لكل بمعنى انه سبحانه وتعالى هو الذى وضع الاسباب المؤدية الى دخول
هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكسب بمعنى ان المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمان
به وهذا مذهب امام الحرمين رحمه الله تعالى اختاره في الكتاب الذى سماه بالنظامية ويقرب قول أبي
الحسين البصري منه وان كان لا يصرح به (الفريق الثاني) من المعتزلة وهم الذين يقولون بالقدرة مع
الداعي لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والتركة متمكن منهما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل
والكسب قالت المعتزلة للاشعري اذا كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحبال من
العبد ان لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل واذا لم يخلق فيه استحبال منه في ذلك الوقت أن يتصف به
واذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البتة غير قادر
وأضاف هذا الذى هو مكسب العبد اما ان يكون واقعا بقدرة الله أو لم يقع البتة بقدرة الله أو وقع
بالقدرتين معا فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن العبد فيه مؤثرا فكيف يكون مكسبا له وان وقع بقدرة العبد
فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرتين معا فهذا محال لان قدرة الله تعالى مستقلة بالايقاع فعند تعلق
قدرة الله تعالى به فكيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر وأما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الجلوس
في الدار انصوبة ليس الاشغل تلك الاحياز فهذا الشغل ان حصل بفعل الله تعالى بنفس المنهى عنه قد
خلق الله تعالى فيه وهذا هو عين تكليف ما لا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب وأما قول
الاسفرايينى فضعيف لما ينشأ ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر البتة قال
أهل السنة كون العبد مستقلا بالاجداد والخلق محال لوجوه (أولها) ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان
عالم بالتفاصيل فله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجد لها (وثانيها) لو كان العبد موجدا لفعله نفسه
لما وقع الا ما أراه العبد وليس كذلك لان الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل الا الجهل (وثالثها) لو كان
العبد موجدا لفعله نفسه لكان كونه موجدا لذلك الفعل رائدا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه

يمكن أن نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجد له والمعقول غير المعقول عنه
 ثم تلك الموجدية حادثة فان كان حدوها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية أخرى ولزم التسلسل وهو محال
 وان كان باقية تعالى والاثر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل الى الله تعالى ولا
 يلزمنا ذلك في موجدية الله تعالى لانه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية
 أخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الالفاظ والمعاني كثيرة والله الهادي •
 قوله تعالى (وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين) اعلم أنه
 تعالى لما بين بالدلائل التي تقدمت صحة دين الاسلام حكى بعدها أقوا من شبه المخالفين الطاعنين في الاسلام
 (الشبهة الاولى) حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا ولم يذكر في تقرير ذلك شبهة بل
 اصر على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه (الاول) ذكر جوابا الزاميا وهو قوله قل
 بل ملة ابراهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب انه ان كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابراهيم
 لان هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين ابراهيم والاخذ بما اتفقوا على من الاخذ بالمتفق ان كان المعقول
 في الدين على التقليد فكانه سبحانه قال ان كان المعقول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلائل
 وان كان المعقول على التقليد فالرجوع الى دين ابراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى فان
 قيل أليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعي أنه على دين ابراهيم عليه السلام قلنا لما ثبت أن ابراهيم
 كان قاتلا بالتوحيد وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث واليهودية يقولون بالتشبيه فثبت أنهم ليسوا على
 دين ابراهيم عليه السلام وان محمدا عليه السلام لما دعى الى التوحيد كان هو على دين ابراهيم ولترجع
 الى تفسير الالفاظ أما قوله وقالوا كونوا هودا أو نصارى فلا يجوز أن يكون المراد به التخيير اذ المعلوم
 من حال اليهود انها لا تتجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل تزعم انه كفر والمعلوم من حال النصارى
 أيضا ذلك بل المراد أن اليهود تدعو الى اليهودية والنصارى الى النصرانية فكل فريق يدعو الى دينه
 ويرغم أنه الهدى فهذا معنى قوله تهتدوا أي اتبعكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة
 أما قوله بل ملة ابراهيم ففي اتصاف ملة أربعة أقوال (الاول) لانه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا
 أو نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابراهيم (الثاني) على الحذف تقديره بل
 تتبع ملة ابراهيم (الثالث) تقديره بل نكون أهل ملة ابراهيم لحذف المضاف وأقيم المضاف اليه
 مقامه كقوله واسئل القرية أي أهلها (الرابع) التقدير بل اتبعوا ملة ابراهيم وقرأ الأعرج ملة ابراهيم
 بارفع أي ماله ملتنا أو ديننا ملة ابراهيم وبالجملة فأنف بالتخيير في أن تجعله مبتدأ أو خبرا أما قوله حنيفا
 ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) لاهل اللغة في الحنيف قولان (الاول) ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل
 للأعرج أحنف تغاؤلا بالسلامة كما قالوا لا دين سليم ولله ملكة مغارة قالوا فكل من أسلم لله ولم ينصرف عنه
 في شيء فهو حنيف وهو مروى عن محمد بن كعب القرظي (الثاني) أن الحنيف المسائل لان الاحنف هو
 الذي يميل كل واحد من قديمه الى الأخرى باصابعها وتحنف اذا مال فالمعنى ان ابراهيم عليه السلام
 حنف الى دين الله أي مال اليه فقوله بل ملة ابراهيم حنيفا أي محافا لله وود والنصارى منحرفا عنهم
 وأما المفسرون فذكروا عبارات (أحدها) قول ابن عباس والحسن ومجاهد أن الحنيفية حج البيت
 (وثانيها) انها اتباع الحق عن مجاهد (وثالثها) اتباع ابراهيم في شرائعه التي هي شرائع الاسلام
 (ورابعها) اخلاص العمل وتقديره بل تتبع ملة ابراهيم التي هي التوحيد عن الاصم قال الفضال وبالجملة
 فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كسائر القاب الديانات وأصله من ابراهيم عليه السلام (المسئلة الثانية)
 في نصب حنيفا قولان (أحدهما) قول الزجاج انه نصب على الحال من ابراهيم كقولك رأيت وجه هند
 قائمة (الثاني) انه نصب على القطع أراد بل ملة ابراهيم الحنيف فلما سقطت الالف واللام لم تتبع
 النكرة المعروفة فانقطع منه فأنصب فله تحاذ الكوفة أما قوله وما كان من المشركين ففيه وجوه

(أحدهما) أنه تنبيه على أن في مذهب اليهود والنصارى شركا على ما بيناه لأنه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك (وثانيهما) أن الحنيف اسم لمن دان بدين إبراهيم عليه السلام وهو معلوم أنه عليه السلام أتى بشرائع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما فمن دان بذلك فهو حنيف وكان العرب تدين بهم هذه الأشياء ثم كانت شرك فقيلا من أجل هذا حنيفا وما كان من المشركين وظهيره قوله حنفاء لله غير مشركين به وقوله وما يؤمن أن أكثرهم باقية الاوهم مشركون قال القاضي الآية تدل على أن للواحد منا أن يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة لقوله الخامله وان لم يكن ذلك حجة في نفسه لان من المعلوم انه عليه السلام لم يكن يحتج على نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه لكنه عليه السلام لما كان قد أقام الحجة بهم وازاح الغلظة ثم وجدهم معاندين مستعززين على باطلهم فعند ذلك أورد عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه فقال ان كان الدين بالاتباع فالتفق عليه وهو مله ابراهيم عليه السلام أولى بالاتباع ولقاتل أن يقول اليهود والنصارى وان كانوا معترفين بفضل ابراهيم ومقررين بأن ابراهيم ما كان من القائلين بالتنبيه والتثليث امتنع أن يقولوا بذلك بل لا بد وان يكونوا قائلين بالتزيه والتوحيد ومضى كانوا قائلين بذلك لم يمكن في دعوتهم اليه فائدة وان كانوا ينكرون فضل ابراهيم أو كانوا مقررين به لكنهم أنكروا كونه منكرا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقا عليه فحينئذ لا يصح الزام القول بأن هذا متفق عليه فكان الاخذ به أولى (والجواب) انه كان معلوما بالتواتر ان ابراهيم عليه السلام ما ثبت الولد لله تعالى فلما صح عن اليهود والنصارى انهم قالوا بذلك ثبت أن طريقهم مخالفه لطريقه ابراهيم عليه السلام • قوله تعالى (قولوا آمنا بالله وما أنزل اليه وما أنزل الى

ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) اعلم أنه تعالى لما أجاب بالجواب الجدى أولاد ذكر بعده جوابا برهانيا في هذه الآية وهو ان الطريق الى معرفة نبوة الانبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم ولما ظهر المعجز على يد محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والايان برسالاته فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وانه ممنوع عقلا فهذه احوال المراد من قوله قولوا آمنا بالله وما أنزل اليه ما آخر الآية وهذا هو الغرض الاصل من ذكر هذه الآية فان قيل كيف يجوز الايمان بابراهيم وموسى وعيسى مع القول بان شرائعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن بأن كل واحد من تلك الشرائع كان حقا في زمانه فلا يلزم منا المناقضة أما اليهود والنصارى لما اعترفوا بنبوة بعض من ظهر المعجز عليه وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجز على يده فحينئذ يلزمهم المناقضة فظهر الفرق ثم نقول في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا ونصارى ذكر في مقابلة له لرسول عليه السلام قل بل مله ابراهيم ثم قال لآلته قولوا آمنا بالله وهذا قول الحسن وقال القاضي قوله قولوا آمنا بالله يتناول جميع المكلفين اعني النبي وأئمة والدليل عليه وجهان (أحدهما) ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل (الثاني) أن قوله وما أنزل اليه لا يُلحق الا به صلى الله عليه وسلم فلا أقل من أن يكون هودا خلافيه واحتج الحسن على قوله بوجهين (الاول) انه عليه السلام أمر من قبل بقوله قل بل مله ابراهيم (الثاني) انه في نهاية الشرف والظاهر افراده بالخطاب (والجواب) أن هذه القرائن وان كانت محتملة الا انها لا تبلغ في القوة الى حيث تقتضي تخصيص عموم قوله قولوا آمنا بالله أما قوله قولوا آمنا بالله فانما قدمه لان الايمان بالله أصل الايمان بالشرائع فمن لا يعرف الله استعمال أن يعرف نبيا أو كتابا وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة القائلين بأن طريق معرفة الله تعالى الكتاب والسنة أما قوله والاسباط قال الخليل السبط في بني اسرائيل كالتعبيره في العرب وقال صاحب الكشف السبط الحافظ وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم والاسباط الحفدة وهم حفدة يعقوب عليه السلام وفرار بنو اثني عشر أما قوله لا نفرق بين أحد منهم ففيه وجهان (الاول) انما لا تؤمن ببعض وتكفريه بعض فاما لو قلنا ذلك كانت

المنافضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز (الثاني) لا نفرق بين أحد منهم أي لا نقول انهم متفرقون في أصول الديانات بل هم مجتمعون على الأصول التي هي الاسلام كما قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والوجه الاول ايق بسباق الآية أما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى ان اسلامنا لاجل طاعة الله تعالى لاجل الهوى واذا كان كذلك فهو مقتضى أنه متى ظهر المعجز وجب الايمان به فأما تخصيص بعض أصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله والانقياد له بل اتباع الهوى والميل • قوله تعالى (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيكم الله وهو السميع العليم) اعلم أنه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة من قامت الدلالة على نبوته وان يجترز في ذلك عن المناقضة رغيم في مثل هذا الايمان فقال فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا أما قوله بمثل ما آمنتم به ففيه اشكال وهو أن الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل وجوبه من وجوه (أحدها) ان المقصود منه التثبيت والمعنى ان حصول ادينا آخر مثل دينكم ومساوياله في الصحة والساد فقد اهتدوا ~~والصحيح~~ لما استحال أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره وتطيره قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو اراي والصواب فان كان عندك اراي اصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لا اصوب من رأيك ولكنك تريد تثبيت صاحبك وتوقيفه على ان ما رأيت لا رأى وراءه وانما قلنا انه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد لان هذا الدين بناء على ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته وكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشق على المناقضة والمتناقض يستحيل أن يكون مساويا لغير المتناقض في السداد والصحة (وثانيها) أن المثل صله في الكلام قال الله تعالى ليس كذلك أي ليس كهوشي وقال الشاعر • وما البات لك يا وثقبن وكانت أم الاخف ترقصه وتقول

والله لولا خنف برجله • ودقة في ساقه من هزله • ما كان منكم أحد كمثل

(وثالثها) انهكم آمنتم بالفرقان من غير تعصيف وتخريف فان آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من غير تعصيف وتخريف فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (ورابعها) أن يكون قوله فان آمنوا بمثل ما آمنتم به أي فان صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا فالتمثيل في الآية بين الايمانين والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري أن ابن عباس قال لا تقولوا فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل ~~ولكن~~ قولوا فان آمنوا بالذي آمنتم به قال القاضي لا وجه اترك القراء المتوازنة من حيث يشكل المعنى ويلبس لان ذلك ان جعل له المراد به الزم انه يغير تلاوة كل الآيات المتشابهات وذلك محذور والوجه الاول في الجواب هو المعتمد أما قوله فقد اهتدوا فالمراد فقد عملوا بما هدوا واليه وقبلوه ومن هذا حاله ~~يكون~~ وليسا لله داخل في أهل رضوانه فالآية تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن جعلها الاعلى الدلائل التي نصيها الله تعالى ~~وكشف عنها~~ وبين وجوه دلالتها بين على وجه الزجر ما يطلعهم ان تولوا فقال وان تولوا فانما هم في شقاق وفي الشقاق جهتان (البحث الاول) قال بعض أهل اللغة الشقاق مأخوذ من الشق كانه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين اذا فرق جماعتهم وفارقها ونظيره الحماة وهي ان يكون هذا في حدة وذلك في حدة آخر والتعادي مثله لان هذا ~~يكون~~ في عدوة وذلك في عدوة والجهالة ان يكون هذا في جانب وذلك في جانب آخر وقال آخرون انه من المشقة لان كل واحد منهم ما يحرم على ما يشق على صاحبه ويؤذيه قال الله تعالى وان خفتم شقاق بينهما أي فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق أحدهما على الآخر (البحث الثاني) قوله وان تولوا فانما هم في شقاق أي ان تركوا مثل هذا الايمان فقد التزموا المناقضة والعاقلة لا يلتزم المناقضة البتة فثبت التزامها علنا أنه ليس غرضهم طلب الدين

والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة وإظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات (أولها) قال ابن عباس رضي
الله عنه ما فاتهم في شقاق أي في خلاف مذقاروا الحق ونمكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله (وثانيها)
قال أبو عبيدة ومقاتل في شقاق أي في ضلال (وثالثها) قال ابن زيد في منازعة ومحاربة (ورابعها)
قال الحسن في عداوة قال القاضي ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق أو في المخالفة التي لا تكون
معصية أنه شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنه وفي استحقاق
النار فصار هذا القول وعبد الله تعالى لهم وصاروصة لهم بذلك دليل على أن القوم معادون للرسول
مضمرون له سوء مترصدون لابقاعه في المحن فعند هذا آمنه الله تعالى من كيدهم وآمن المؤمنين من
شرهم ومكرهم فقال فسبكفكمهم الله تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لأنه تعالى إذا تكفل بالكفاية في أمر
حصلت الثقة به قال المتكلمون هذا أخبار عن الغيب فيكون معجزا لا على صدقه وانما قلنا أنه أخبار
عن الغيب وذلك لا نأوجد ناسخ هذا القول على ما أخبر به لأنه تعالى كفاء شرهم والنصارى ونصره
عليهم حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم فصاروا أذلاء في أيديهم يؤذون إليهم الخراج والخزينة
ولا يقدر على البتة على الخاص من أيديهم وانما قلنا أنه معجز لان المتخصص لا يصيب في مثل ذلك على
التفصيل قال المحدثون لاندلم ان هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة
بأن كل من كان مبتلى بأبدا غيره فانه يقال له امبر فان الله يكفلك شره ثم قد يقع ذلك نارة ولا يقع أخرى
وإذا كان هذا معتادا فكيف يقال انه معجز وأيضا العلة توصل الى ذلك برؤيا وآراء وذلك مما لا سبيل الى
دفعه فان المجسمين يقولون من كان سهم الغيب في طالعهم فانه يأتي بمنزلة هذه الأخبار وان لم يكن نبيا
(والجواب) انه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ان هذا الأخبار وحده معجز بل غرضنا أن القرآن
يشتمل على كثير من هذا النوع والأخبار عن الأشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يأتي من المتخصص
الكاذب ثم انه تعالى لما وعد بالنصرة والمعونة أتبعه بما يدل على ان ما يسمون وما يملنون من هذا الأمر
لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان (الأول) انه وعدهم والمعنى انه يدرك
ما يضمرون ويقولون وهو عليهم بكل شيء فلا يجوز لهم أن يقع منهم أمر الا وهو قادر على كفايته اياهم فيه
(الثاني) انه وعد الرسول بعسى يسمع دعوكم ويعلم نيتكم وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك واحتج
الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لان قوله عليهم بناء مبالغة
في تناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سمعها عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه
غير جائز فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سمعها أمرا زائدا على وصفه بكونه عليما والله أعلم بالصواب
• قوله تعالى (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة) ونحن له عابدون اعلم انه تعالى لما ذكر الجواب
الثاني وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلائل هذا الدين واضحة جليلة
فقال صبغة الله ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الصبغ ما يلوّن به الثياب ويقال صبغ الثوب
بصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا بفتح الصاد وكسرها لغتان والصبغة نعله من صبغ
كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على أقوال (الأول)
انه دين الله وذكره في انه لم يسمي دين الله بصبغة الله وجوها (أحدها) أن بعض النصارى كانوا يسمون
أولادهم في ما أصغر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم وإذا فعل الواحد بولده ذلك قال الآن
صار نصرانيا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهي الدين والاسلام لا صبغتهم والسبب في إطلاق لفظ
الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يفرس الانبياء وأنت تريد أن تأمرهم بالكرم أغرس
كما يفرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم وتظيره قوله تعالى انما نحن مستترزون الله يسترزيهم بخادعون
الله وهو خادعهم ومكرهم واوهمهم الله بجزائه سيئة مثله ان تضيروا منا فانا نضركم (وثانيها)
اليهود تصبغ أولادهم يودوا والنصارى تصبغ أبناءهم انما يرى بمعنى يلقونهم فيصبغونهم بذلك لما يشرون

في قولهم عن قتادة قال ابن الاباري يقال فلان يصبح فلا تاني الشيء أي يدخله فيه ويلزمه ما به كما يحصل
الصح لا زما للثوب وأنشد نطلب

دع الشر وانزل بالجملة تحمزا • اذا أنت لم يصبك في الشر صانع

(وثالثها) سمى الدين صبغة لان هيئته تطهر بالمشاهدة من أثر الطهارة والصلاة قال الله تعالى سبحانه
في وجوههم من أثر السجود (ورابعها) قال القاضي قوله صبغة الله متعلق بقوله قولوا آمنا بالله الى
قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بأنه صبغة الله تعالى ليبين ان المباشرة بين هذا الدين الذي
اختاره الله وبين الدين الذي اختاره البطل ظاهرة جليلة كما تظهر المباشرة بين الالوان والاصباغ لذى الحس
السليم (القول الثاني) ان صبغة الله فطرته وهو كقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق
الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان وسوم في تركيبه وبنيته بالهجرة والفاقة والآثار الشاهدة عليه بالحدوث
والافتقار الى الخالق فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمعة اللازمة قال القاضي من حل قوله صبغة الله على
الفطرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول هودين الله لان الفطرة التي أمروا بها هو الذي تقتضيه الأدلة
من عقل وشرع وهو الدين أيضا لكن الدين أظهر لان المراد على ما ينهوا الذي وصفوا أنفسهم به في قوله
قولوا آمنا بالله فكأنه تعالى قال في ذلك ان دين الله الذي ألزمكم التمسك به فالتمسك به سطره ديننا وديننا
كظهروا حسن الصبغة واذ اهل الكلام على ما ذكرناه لم يكن لقول من يقول انما قال ذلك لاهادة جارية
لهم ودانصارى في صيغ يستعملونه في أولادهم معنى لان الكلام اذا استقام على أحسن الوجوه بدونه
فلا فائدة فيه ولذا كرا لا نبقية أقوال المفسرين (القول الثالث) ان صبغة الله هي الختان الذي هو
تطهير أي كان المخصوص الذي للتصاري تطهيرهم فكذلك الختان تطهير للمسلمين عن أبي العالية (القول
الرابع) انه حجة الله عن الاصم وقبل انه سنة الله عن أبي عبيدة والقول الجسدة والاول والله أعلم
(المسئلة الثانية) في نصب صبغة أقوال (أحدها) انه يدل عن مله وتفسيرها (الثاني) انه هو صبغة
الله (الثالث) قال سيبويه انه مصدر مؤكد فينصب عن قوله آمنا بالله كما اتصب وعبد الله عما تقدمه
أما قوله ومن أحسن من الله صبغة فالمراد انه يصبح عباده بالايمان ويظهرهم به من أوساخ الكفر
فلا صبغة أحسن من صبغته أما قوله تعالى ونحن له عابدون فقال صاحب الكشف انه عطف على آمنا بالله
وهذا يرد قول من يزعم ان صبغة الله يدل عن مله ابراهيم أو نوب على الاغراب في عليكم صبغة الله لما فيه
من فلك النظم واتصافها على انها مصدر مؤكده هو الذي ذكره سيبويه والقول ما قالت حذام • قوله
تعالى قل أنحاجوتنا في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون) اعلم ان في الآية
مسائل (المسئلة الاولى) اختلافوا في تلك الحاجة وذكرها وجوها (أحدها) ان ذلك كان قولهم
انهم أولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى أنجاد لوتنا في ان الله اصطفى رسوله من العرب لانكم
وتقولون لو أنزل الله على أحد لأنزل عليكم وترونكم أحق بالنبوة منا (وثانيها) قولهم نحن أحق بالايمان
من العرب الذين عبدوا الاوثان (وثالثها) قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقولهم ان يدخل الجنة
الامن كان هودا أو نصارى وقولهم كوفوا هودا أو نصارى تهتدوا عن الحسن (ورابعها) أنحاجوتنا
في الله أي أنحاجوتنا في دين الله (المسئلة الثانية) هذه الحاجة كانت مع من ذكرها وفيه وجوها
(أحدها) انه خطاب لليهود والنصارى (وثانيها) انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا أنزل
هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقربين بالخلق (وثالثها) انه خطاب مع الكل
والقول الاول ألين ينظم الآية أما قوله وهو ربنا وربكم ففيه وجهان (الاول) انه أعلم بتدبير خلقه
وعن يصلح للرسالة وعن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له أن يعترض على ربه بل يجب عليه
تقويض الامر بالكلية له (الثاني) انه لانسبة لكم الى الله تعالى الابالعبودية وهذه النسبة مشتركة بيننا
وبينكم فلم ترجحوا أنفسكم علينا بل ترجح من جابنا لانا مخلصون له في العبودية واسم كذلك وهو المراد

بقوله وضمن له مخلصون وهذا التأويل أقرب أما قوله تعالى لسا اعمالنا ولكم اعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كانه تعالى قال لنبية قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة أى لا يرجع الى من أفعالكم القبيحة ضرر حتى يكون الما قصود من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصيحتكم واوشادكم الى الاصلح وبالجملة فالانسان انما يكون مقبول القول اذا كان خالسا عن الاغراض الدنيوية فاذا كان لشي من الاغراض لم يقع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على النظر وتحوّل الطباع على الاستدلال وقبول الحق وأما معنى الاخلاص فتد تقدم • قوله تعالى (أم تقولون ان

ابراهيم واسماعيل واهماق ويعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون) اعلم ان في الآية مستثان (المثلة الاولى) قرأ ابن عاصم وحزرة والـ كسائي وحفص عن عاصم أم تقولون باننا على الخطاطبة كله قال اتحاجونتنا أم تقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى على الاول يحتمل أن تكون أم متصلة وتقديره بأى الحجتين تتعدون في أمرنا بالتوحيد فمن موحدون أم باتباع دين الانبياء فمن متبعون وأن تكون منقطعة بمعنى بل أقولون والهمزة لانكارا أيضا وعلى الثاني تكون منقطعة لانقطاع معنى الالفاظ الى حجاج آخر غير الاول كانه قيل أم تقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التوراة والانجيل هودا أو نصارى (المثلة الثانية) انما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوده (أحدها) لان محمدا صلى الله عليه وسلم ثبت نبوته بسائر المعجزات وقد أخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه (وثانيها) شهادة التوراة والانجيل على ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفية (وثالثها) ان التوراة والانجيل أنزل بعدهم (ورابعها) انهم ادعوا ذلك من غير برهان قوي فبهم الله تعالى على ذلك بهذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لاجرم أورد الله هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار واقرض منه الزجر والتوبيخ وأن يقر راقه في نفوسهم انهم يعلمون انهم كانوا كاذبين فيما يقولون أما قوله في أنتم أعلم أم الله فعنه ان الله أعلم وخبره أصدق وقد أخبر في التوراة والانجيل وفي القرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم كانوا على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن قال علموا وحدها فعنه ان منزلاتهم منزلة المعترضين على ما يعلم ان الله أخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره بأن الله أعلم أما قوله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) ان في الآية تقديم وتأخير والتقدير ومن أظلم عند الله ممن كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن أظلم من زيد من جملة الكاذبين للشهادة والمعنى لو كان ابراهيم وبنوه هودا أو نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن أحد ممن يكتم شهادة أظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك (وثانيها) ومن أظلم منكم معاشر اليهود والنصارى ان كتم هذه الشهادة من الله فمن كتمه في قوله من الله تعالى بالكلام على القول الاول وبالمكتوم منه على القول الثاني كانه قال ومن أظلم ممن كتم شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها وأخفاها (وثالثها) أن يكون من في قوله من الله صلة الشهادة والمعنى ومن أظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله بحجتها وأخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك أى شهادة سمعتها منك وشهادة جاءتني من جهتك ومن عندك أما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصوراته تعالى عالم بسره وإعلانه ولا يخفى عليه خافية وانه من وراء مجازاته ان خيرا خيرا وان شره فشر لا يخطئ عليه طرفه عين الا وهو حذر خائف ألا ترى ان أحدنا لو كان عليه رقيب من جهة سلطان يعذ عليه الانقام لكان دائم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذي يعلم السر وأخفى اذا هدد وأوعدهم هذا الجنس من القول • قوله تعالى (تلك أمة قد خلت لهما ما كتب ولكم ما كتبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) اعلم انه تعالى لما ساج اليهود في هؤلاء الانبياء عقبه بهذه الآية لوجود

(أحدها) ليكون وعظماهم وزجرا حتى لا يتكوا على فضل الآباء في كل واحد يؤخذ به (وثانيها) انه تعالى بين انه متى لا يستكر أن يكون فرضكم عين فرضهم لاختلاف المصالح لم يستكر أن تختلف المصالح فيعتلهم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة أخرى (وثالثها) انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين ذكرهم في هذه الآيات بين ان الدليل لا يتم بذلك بل كل انسان مسؤول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بأن تؤهم انه متسلط بطريقه من تقدم لانهم أصابوا ثم أسخطوا لا ينفع هؤلاء ولا بضرتهم ثلاثي وهم ان طريقة الدين التقليد فان قيل لم كثررت الآية قلنا فيه قولان (أحدهما) انه عني بالآية الاولى ابراهيم ومن ذكر معه (والثاني) أسلاف اليهود قال الجبائي قال القاضي هذا بعيد لان أسلاف اليهود والنصارى لم يجر لهم ذكر مصرح وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا في ابراهيم وبنيه انهم كانوا هودا فسكنهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقة أسلافهم من اليهود فنصارى سلفهم في حكم المذكورين فجاز أن يقول تلك أمة قد ضلّت وبعينهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابراهيم وبنوه فقوله تلك أمة يجب أن يكون عائدا اليهم (والقول الثاني) انه متى اخذت الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا فكانه تعالى قال ما هذا الا شرف وصف هؤلاء الانبياء فيما أنتم عليه من الدين لا بسوغ التقليد في هذا الجفس فعليكم بتلك الكلام في تلك الأمة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد عليه الصلاة والسلام فان ذلك أنفع لكم وأعوذ عليكم ولا تسألون الا عن علمكم * قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم ان هذا هو التشبه الثانية من التشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنوا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر ان يكون خالبا عن القيد واما أن يكون مقيدا لادوام واما أن يكون مقيدا ببقاء الدوام فان كان خالبا عن القيد لم يقتض ذلك فعل الامر مرة واحدة فلا يكون ورود الامر بعد ذلك على خلافه ناجزا وان كان مقيدا ببقاء الدوام فهو ناظر لظاهر ان الواورد بعده على خلافه لا يكون ناجزا وان كان مقيدا ببقاء الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يقي دائما مع انه ذكر افظا يدل على انه يقي دائما ثم انه رقه بعد ذلك فهنا كان جاهلا ثم يد الله ذلك وان كان عالما بانه لا يقي دائما لمع انه ذكر افظا يدل على انه يقي دائما كان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالأقنى بالنسخ في أحكام الله تعالى يجب أن يكون مبطلا فهذا الطريق قولوا ما قدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا اننا اذا جؤنا النسخ انما يجوز عند اختلاف المصالح وههنا الجهل متساوية في ان الله تعالى ومخلوقه فتغير القبلة من جانب الى جانب فهل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان هذا التغيير ليس من الله تعالى فتوصلوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام ولنتكلم الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم أما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان (الاول) وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا ولكنه قد يستعمل في الماضي أيضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض أعدائه فيقول أنا لم أعلم انهم سيطعنون علي فبما نعت وبما جاز هذا أن يكون القول فيما يكررو بعد فاذا ذكره مرة فسيبذ كونه بعد ذلك مرة أخرى فنصح على هذا التأويل أن يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الآية (القول الثاني) ان الله تعالى أخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوائد (أحدها) انه عليه الصلاة والسلام اذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون مجزا (وثانيها) انه تعالى اذا أخبر عن ذلك أولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعهما النبي عليه الصلاة والسلام منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك أولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا (المسئلة الثانية) أما السفة في أصل اللفظة

فقد شرحناه في تفسير قوله تعالى قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعمل
عن طريق منافعه الى ما يضرم بوصف بالهفوة والسفه ولا شك ان الخطأ في باب الدين أعظم مضرة منه
في باب الدنيا فاذا كان العادل من الرأي الواضح في أمر دينه يبعد سفهها فن يكون كذلك في أمر دينه كان
أولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو ضيقه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المناقضين
وعلى جلتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين (فأولها) قال ابن عباس
ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يأتون بموافقة الرسول لهم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم
في القبلة ربما تدعوهم الى أن يصيروا مثلهم بالكيفية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واعتقوا
وخالوا قد عادوا الى طريقه آباءه واستأقوا الى دينهم ولو ثبت على قبلة العنسانه الرسول المنتظر المبشر به
في التوراة فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية (وثانيها) قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن
والاصم انهم مشركو العرب وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة
والمشركون كانوا يأتون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا أي الا الرجوع الى
موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى به (وثالثها) انهم المنافقون وهو قول السدي وهو لا نغما ذكره وذلك
استهزاء من حيث لا يميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا
التحويل مجرد اللعب والعمل بالراي والشهوة وانما حلت اللفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم يختص
بهم قال الله تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون (ورابعها) انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء
لفظ عموم دخل فيه الالف واللام وقد ينال صلاته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص أيضا يدل عليه
وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا امن سفه نفسه فوجب أن ينال الكل قال القاضي المقصود من
الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيدا قلنا هذا القدر
لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب أن يحكون الكل قد قال ذلك لان الادعاء مجبولون على
القدح والظعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا أمقا لا البتة أمقا قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فقيه
مسائل (المسئلة الاولى) ولا عنه صرفه عنه وولي اليه بخلاف ولي عنه ومنه قوله ومن يؤمهم يومئذ بدبره
وقوله ما ولاهم استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب (المسئلة الثانية) في هذا القول وجهان (الاول)
وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما تحولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين
فقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالضمير في قوله ما ولاهم للرسول والمؤمنين والقبلة التي
كانوا عليها هي بيت المقدس واختلفت الروايات في انه عليه الصلاة والسلام في حقل القبلة بعد ذهابه الى
المدينة فعن أنس بن مالك رضى الله عنه بعد تسعة أشهر أو عشرة أشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن
قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا وهذا القول أثبت
عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين
النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون بل سنتان (القول الثاني) قول أبي مسلم
وهو انه لما صبح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولو لا ذلك لاحتمل لفظ
الآية أن يراد بقوله كانوا عليها أي السفهاء كانوا عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود وقبله النصراني
في الاول الى المغرب والثاني الى المشرق والمغرب ما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شيء من الجهات
فلما اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستكررا فقالوا كيف يتوجه
أحد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى راد عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان أبامسلم
صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا والله أعلم (المسئلة الثالثة) قال القفال القبلة
هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سميت القبلة قبله لان المصلي يقابلها وتقابله
وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس فلان قبله أي ليس له جهة يأوى اليها وهو أيضا مأخوذ من الاستقبال

وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما ماقبله لا آخر وقال بعض المحققين
جعلت مأوالى قرارا * وقبله حيث ما لجأت

أما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب الاول عن تلك الشبهة ونقبره ان
الجهات كلها لله ملكا وملكه فلا يستحق شئ منها لذاته أن يكون قبله بل انما تصير قبله لان الله تعالى
جعلها قبله واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة أخرى فان قيل
ما الحكمة أولا في تعيين القبلة ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا أما المسئلة الاولى
ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة أما أهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل أحكام الله تعالى
البنية واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون وجود ذلك الغرض
أولى له من لا وجوده وأما أن لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان
فاقصا لذاته مستكما لا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثاني استحصال أن يكون غرضا ومقصودا
ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان أنفع للغير من
عدمه فالحكيم بفعله ليعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير لا يعود اليه هل هو ما بالنسبة الى الله
تعالى على السواء أو ليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم (وثانيها) ان كل من فعل فعلا لغرض فاما أن
يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الوسطة أو لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان
فوسط تلك الوسطة عبثا وان كان الثاني كان عجزا وهو على الله محال (وثالثها) أنه تعالى ان فعل فعلا
لغرض فذلك الغرض ان كان قديما يلزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه على
غرض آخر ولزم الدور أو التسلسل وهو محال (ورابعها) ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ماقبله
وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ماقبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصل تلك
الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر
الاقوات فان استغنى في أحدهما عن المريج فكذا الاخر وان افتقر فكذا الاخر وان لم يتوقف ذلك على
الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض (وخامسها) ما سبق من الدلائل على ان
جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدره الله تعالى
وارادته وذلك يطل القول بالغرض لانه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع الى العبد في خلق الكافر فيه
وتعذيبه عليه أبا الأباد (وسادسها) ان تعلق قدرة الله تعالى وارادته بإيجاد الفعل المعين في الازل اما أن
يكون جائزا أو واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان
كان واجبا فالواجب لا يعمل فنثبت عندنا هذه الوجوه ان تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والاعراض
محال واذا كان كذلك كانت فاعليته محض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه
صريح قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فانه على جواز النسخ بكونه ما لكالمشرق والمغرب والمالك يرجع
حاصله الى القدرة ولم يعمل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة فنثبت ان هذه الآية دالة بصرى يحتمل على قولنا
ومذهبنا أما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله
خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه في كل أفعاله وأحكامه حكما واغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جليلة
لنا وتارة مستورة خفية عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار
مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحصال اللطيف بهذا التحويل في دين الاسلام (المسئلة الرابعة)
في الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايها أن تكون
أمورا احتمالية أما تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكرنا فيه حكما (أحدها) ان الله تعالى خلق في الانسان قوة
عقلية مدركة للعجزات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة في عالم الاجسام وقلنا تفك القوة العقلية عن
مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتهما فاذا أراد الانسان استحضار أمر عقلي تجرد وجب أن يضع له صورة

خبالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهتمين
 اذا اراد ادراك حكمكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معيناً ليصير الحس والخيال معينين
 للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لا بد
 وأن يستقبله بوجهه وأن لا يكون معرضاً عنه وان يبالغ في الشناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له
 فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلاً للملك لا معرضاً عنه والقراءة والتسبيحات تجري
 مجرى الشناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة (وثانها) ان المقصود من الصلاة حضور
 القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتأتى الا اذا بقي في جميع
 صلاته مستقبلاً للجهة واحدة على التبيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاوهام كان استقبال
 تلك الجهة أولى (وثالثها) ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة عليهم حيث
 قال واذكروا نعمة الله عليكم الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد في صلاته الى ناحية أخرى لكان ذلك يومهم
 اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وأمرهم جميعاً بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب
 ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عبادهم في اعمال الخير (ورابعها) ان الله تعالى خص
 الكعبة باضافتها اليه في قوله يتي وخمس المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية اليه وكنا الاضاقين للتخصيص
 والتكريم فكانه تعالى قال يا مؤمن أنت عبدي والكعبة يتي والصلاة خدمتي فاقبل بوجهك في خدمتي الى
 يتي وبقلبك الي (خامسها) قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان الشداء لم يصب عليه
 السلام جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربي الآية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه
 السلام انما ذهب الى مريم عليها السلام من جانب المشرق لقوله تعالى واذكري الكتاب مريم اذا تبذرت من
 أهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبله خليل الله ومولده حبيب الله وهي موضع حرم الله
 وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله
 عليه وسلم فمن نوره خلقت الانوار جميعا (وسادسها) قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فأمر الله تعالى
 جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض في صلاتهم وهو اشارة الى انه يجب العدل في كل شيء ولا جله جعل وسط
 الارض قبله للخلق (وسابعها) انه تعالى أظهر حجه لمحمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال
 الكعبة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يتي ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فأنزل الله تعالى قد نرى تقلب
 وجهك في السماء الآية وفي الشاهد اذ وصف واحد من الناس بحجة آخر قالوا فلان يحول القبلة لاجل
 فلان على جهة التنبيل قاله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق
 وقال فلنو اينك قبله ترضاها ولم يقل قبله أرضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل أحد يطلب رضائي
 وأنا أطلب رضاك في الدارين أما في الدنيا فهذا الذي ذكرناه واتم في الآخرة فقوله تعالى واسوف يعطيك
 ربك فترضى وفيه اشارة أيضا الى شرف الفقراء وهو ان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض
 عن القبلة فتعال في طرد الفقراء فترددهم فتكون من الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت
 أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكانه تعالى قال الكعبة قبله وجهك والفقراء قبله
 رضى فاعراضك عن قبله وجهك يوجب كونك ظالما فالاعراض عن قبله رضى كيف يكون (وثامننا)
 العرش قبله الجنة والكرسى قبله البررة والبيت المعمور قبله السفرة والكعبة قبله المؤمنين والحق قبله
 المتحيرين من المؤمنين قال الله تعالى فأرغنا ولو اقم وجهه الله وثبت أن العرش مخلوق من النور والكرسى
 من الدر والبيت المعمور من البياقوت والكعبة من جبال خمسة من طور سيناء وطور زينا
 والبودى ولبنان وسرا والاشارة فيه كان الله تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب يمتنع هذه الجبال
 فأتيت الكعبة حاجا أو توجهت نحوها ملها كفرتم اعنك وغفرت لك فلهذا جلة الوجوه المذكورة في هذا
 الباب والتحقيق هو الاول (المسئلة الخامسة) في حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة

القوم في انكار هذا التحويل وهي ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد العتبات فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه أما على قول أهل السنة انه لا يجب تعميل أحكام الله تعالى بالحكم فالامر ظاهر وأما على قول المعتزلة فلهم طريقان (الاول) انه لا يتبع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات ويثبت من وجوه (أحدها) انه اذا تزعج في أوامهم بعض الناس ان هذه الجهة أشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناء الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله أشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة (وثانيها) انه لما كان بناء هذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه أشد (وثالثها) ان اليهود لما كانوا يعبرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بأنه لولا اننا أُرشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصارت ذلك سببا لتشويش الخواطر وذلك خلل بالخشوع والخشوع فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة (ورابعها) ان الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام وذلك أمر مطلوب لانه متى رسخ في قلوبهم تعظيمه كان قبولهم لأوامره ونواهيهم في الدين والشريعة أسرع وأسهل والمقتضى الى المطلوب مطلوب فكان تحويل القبلة مناسبا (وخامسها) ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا الى بيت المقدس ليعتبروا عن المشركين فلما هاجروا الى المدينة وبها اليهود أمروا بالتوجه الى الكعبة ليعتبروا عن اليهود أما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها هي الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد أصل والصراط المستقيم هو الذي يؤتاهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال أصحابنا هذه الهداية آتانا يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه والاولان باطلان لانهم ما عاتمان لجميع المكلفين فوجب حملهم على الوجه الثالث وذلك يقتضي بأن الهداية والاضلال من الله تعالى قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكاف في كذلك كاف التشبيه والمشبّه به أي شيء هو وفيه وجوه (أحدها) انه راجع الى معنى يهدي أي كما أنعمنا عليكم بالهداية كذلك أنعمنا عليكم بان جعلناكم وسطا (وثانيها) قول أبي مسلم تقديره كما هديناكم الى قبلة هي أوسط القبل كذلك جعلناكم أمة وسطا (وثالثها) انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم عليه السلام ولقد اصطفيناه في الدنيا أي فكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطا (ورابعها) يحتمل عندى أن يكون التقدير والله المشرق والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها في كونها لمكانته ولمكانه خص بعضها بزيادة التشريف والتكريم بأن جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذلك العباد كما هم مشتركون في العبودية الا انه خص هذه الامة بزيادة الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا لا وجوبا (وخامسها) انه قد يذكر ضمير الشيء وان لم يكن المضمهر مذكورا اذا كان المضمهر مشهورا معروفا كقوله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل أحد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من شاء واخذلال من شاء فقوله وكذلك جعلناكم أي ومثل ذلك العمل العجيب الذي لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطا (المسئلة الثانية) اعلم انه اذا كان الوسط اسم الحركة الوسط كقولك أمة وسطا والظرف مخففا نقول جلست وسط القوم واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أمور (أحدها) ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى أما الآية فنقوله تعالى قال أوسطهم أي أعداهم وأما الخبر فخاروى فقال عن الثوري عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أمة وسطا قال عدلا وقال عليه الصلاة والسلام خير الامور أوسطها أي أعداها وقبل كان النبي صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسبيا وقال عليه الصلاة والسلام عليكم بالقطر الاوسط وأما الشعر فنقول زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا نزلت احدى الاله الى العظام

وأما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم أمة وسطاً أي عدلاً وهو الذي قاله الاخفش والخليل
وقطرب وأما المعنى فن وجوه (أحدها) أن الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك أن طرفي
الافراط والتفريط رديشان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيداً عن الطرفين فكان معتدلاً فاضلاً
(وثانيها) انما سمى العدل وسطاً لانه لا يميل الى أحد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لا يميل الى أحد
الطرفين (وثالثها) لا شك أن المراد بقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطاً طريقة المدح لهم لانه لا يجوز أن
يذكر الله تعالى وصفاً ويجعله كالعلة في أن جعلهم شهوداً له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الاو ذلك مدح
فثبت أن المراد بقوله وسطاً ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم
يكونهم شهوداً الا يكونهم عدولاً فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة (ورابعها) أن أعدل بقلع
الشيء وسطه لان حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال الأطراف يتسارع اليها الخلل والفساد
والاواسط محبة ومحوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة
(القول الثاني) أن الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير أولى من الاول لوجوه (الاول) أن
لفظ الوسط يستعمل في الجملادات قال صاحب الكشاف اكثر من جملة من اعرابي بمكة للبحر فقال اعطني من
سطا من أراد من خيار الدنيا ويرى وصف العدالة لا توجد في الجملادات فكان هذا التفسير أولى (الثاني)
انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس (الثالث) أن الرجل اذا قال فلان أوسطنا نسباً
فالعنى انه أكثر فضلاً وهذا وسط فيهم ~~ك~~ واسطة القلادة وأصل هذا أن الاتباع ينحشرون الرئيس فهو
في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى (القول الرابع) يجوز أن يكونوا وسطاً على معنى أنهم
متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالى والمقصر في الاشياء لانهم لم يفعلوا كما فعلت النصارى فجعلوا
ابنائهم اولاداً مقصرين واكتفوا بغيرهم في قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم أن هذه
الاقوال متقاربة غير متنافية والله أعلم (المسئلة الثامنة) احتج الاصحاب بهذه الآية على أن فعل العبد
مخلوق لله تعالى لان هذه الآية دالة على أن عدالة هذه الاممة وخيريتهم يجعل الله وخلقه وهذا صريح
في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الاطاف التي علم الله تعالى انه متى فعلها لهذه الاممة
اختاروا عند ما العواب في القول والعمل أجاب الاصحاب عنه من وجوه (الاول) أن هذا ترك
لظاهر وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها لكأن بيننا
الدلائل العقلية الباهرة ليست الامعاء أقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والثواب
والعقاب وقد بينا مراراً كثيرة أن هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي والكلام
المنقوض لا التقات اليه البتة (الوجه الثاني) انه تعالى قال قبل هذه الآية ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم وقد بينا دالة هذه الآية على قولنا في انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الآية
يجب أن تكون محمولة على دلالة تكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الأخرى (الوجه الثالث)
أن كل ما في مقدور الله تعالى من الاطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن تخصيص
المؤمنين بهذا المعنى فائدة (الرابع) وهو أن الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الاممة
وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان (المسئلة الرابعة) احتج جمهور
الاصحاب وجهور المعتزلة بهذه الآية على أن اجماع الاممة حجة فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه
الاممة وعن خيريتهم فلما قدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذ ثبت أنهم لا يقدمون على
شيء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف الاممة بالعدالة
يقضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فحينئذ حملها
على الاثمة المعصومين سلمنا انهم ليست متروكة الظاهر لكن لان سلم أن الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي
ذكرتموها معارضة بوجهين (الاول) أن عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات

وهذا من فعل العبد وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا فاقضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي أن يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والالزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال (الثاني) أن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الأصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكتفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن البكارفة قط وإذا كان كذلك احتل أن الذي أجمعوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغار فلا بدح ذلك في خيرتهم ومما يؤكدها الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولا ليس كوفوا شهداء على الناس وفعل الصغار لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغار والبكارف ولكن الله تعالى بين أن اتصافهم بذلك إنما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم أن هذه الشهادة إنما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لانزاع فيه لأن الأمة تصير معصومة في الآخرة فلم قلت أنهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية لأن الخطاب مع من لم يوجد محال وإذا كان كذلك فهذه الآية تقتضي عدالة أولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على أن إجماع أولئك حق فيجب أن لا تنسك بالاجماع إلا إذا علمنا حصول قول كل أولئك فيه لكن ذلك لا يمكن إلا إذا علمنا كل واحد من أولئك الأقوام بأعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم إلى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول أقوالهم بأمرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالمعذرات منعت النسك بالاجماع والجواب عن قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فإن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا يقتضي أنه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا أنهم في كل أمر اجتمعوا عليه فإن كل واحد منهم يكون عدلا في ذلك الأمر بل إذا اختلفوا فعد ذلك قد يفعلون السبيح وانما قلنا أن هذا خطاب معهم حال الاجتماع لأن قوله جعلناكم خطاب لجموعهم لا لكل واحد منهم وهدى على أنا وإن سلمنا أن هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لئلا ينقل ترك العمل به في حق البعض لإدليل قام عليه فوجب أن يبقى معه ولا به في حق الباقي وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك بل المراد أنه لا بد وأن يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فإذا كنا لا نعلمهم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون في جملتهم مثالة أن الرسول عليه الصلاة والسلام إذا قال إن واحدا من أولاد فلان لا بد وأن يكون مصيبا في الرأي والتدبير فإذا لم نعلمه بعينه ووجدنا أولاده محتمة بين على رأي علمنا حقا لأنه لا بد وأن يوجد فيه ذلك الحق فأما إذا اجتمعوا سوى الواحد على رأي لم نحكم بكونه حقا التجوز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد الذي خاف ولهذا قال كثير من العلماء فالوهميز في الأمة من كان مصيبا عن كان محظوظا كانت الحجة قائمة في قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول الخطيئ قوله لو كان المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم أن يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا هذا مذنبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلت أنا أخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيرتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغار قلنا أخبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضي حصول الخبر عنه وفعل الصغرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل أن يقول الأخبار عن الشخص بأنه خير أعم من الأخبار عنه بأنه خير في جميع الأمور وفي بعض الأمور ولذلك فإنه يصح تقسيمه إلى هذين القسمين فيقال الخبر إما أن يكون خيرا في بعض الأمور دون البعض أو في كل الأمور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا من بعض الوجوه دون البعض يصدق عليه أنه خير فإذا أخبر الله تعالى عن خيرية الأمة لا يقتضي أخباره تعالى عن خيرتهم في كل الأمور فثبت أن هذا لا ينافي إقدامهم على البكارفة فلا عن الصغار وكنا قد نصرنا هذه الدلالة في أصول الفقه إلا أن هذا السؤال وارد عليها أما السؤال الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا خطاب لجميع الأمة أو لها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة كما أن قوله كتب عليكم الفصا كُتب

عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى وأوامره وزواجره خطاب لجميع الأمة فإن قيل لو كان الأمر كذلك لكان هذا خطايا لجميع من يوجد إلى قيام الساعة فأنما حكم الجماعة بالعدل فن أين حكمت لأهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا أول الأمة وآخرها بجميع مجموعها في كونها حجة على غيرها زالت الفائدة إذ لم يبق بعد انقضائهم من تكون الأمة حجة عليه فعلما أن المراد به أهل كل عصر ويجوز تسمية أهل العصر الواحد بالأمة فإن الأمة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شأن لأهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال أمة وسطا فعبير عنهم بلفظ النكرة ولا شأن هذا يتناول أهل كل عصر (المسئلة الخامسة) اختف الناس في أن الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الآخرة أو في الدنيا فالقول الأول أنها تقع في الآخرة والذاهبون إلى هذا القول لهم وجهان (الأول) وهو الذي عليه الأكثر أن هذه الأمة تشهد للانبياء على أممهم الذين يكذبونهم روى أن الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله تعالى الانبياء بالبينه على أنهم قد بلغوا وهو أعلم فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك بأخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام فيسأل عن حال أمته فيزكيهم ويشهد بعد التهم وذلك قوله فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه (أولها) أن مدار هذه الرواية على أن الامم يكذبون أنبياءهم وهذا بناء على أن أهل القيامة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضي إلا أناسنكم على هذه المسئلة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم (وثانيها) أن شهادة الأمة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة إلى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء وإذا كان كذلك فلم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء وجوابه المحكمة في ذلك تفسير أمة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم بالمبادرة إلى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايان بهم جميعا فهم بالنسبة إلى سائر الامم كالعدل بالنسبة إلى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة الامم عليهم اظهرا بعد التهم وكشفه عن فضيلتهم ومنعتهم (وثالثها) أن مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام إذا علمت مثل الشمس فاشهد والشئ الذي أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه (الوجه الثاني) قالوا معنى الآية لتشهدوا على الناس بأعمالهم التي خافوا الحق فيها قال ابن زيد الشهداء أربعة (أولها) الملائكة الموكلون بأبواب أعمال العباد قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الاديه رقيب عتيد وقال وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثانيها) شهادة الانبياء وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وأمته في هذه الآية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا (وثالثها) شهادة أمة محمد خاصة قال تعالى وحي بالنبئين والشهداء وقال تعالى ويوم يقوم الشهداء (ورابعها) شهادة الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل أعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم ألسنتهم الآية وقال اليوم نختم على أفواههم الآية (القول الثاني) أن أداء هذه الشهادة انما يكون في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته ولما كان بين الابصار والعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشئ شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشئ شاهدا على الشئ لأنها هي التي بها صار الشاهد شاهدا ولما كان الخبر عن الشئ والمبين لحاله جارا مجرى الدليل على ذلك سمى ذلك الخبر أيضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع عن يجبر

عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة إذا عرفت هذا فنقول ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اثبات تكون في الآخرة أو في الدنيا لا جزأان تكون في الآخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لاجل أن يكونوا شهداء وذلك يقتضى أن يكونوا شهداء في الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وهذا اخبار عن الماضي فلا أقل من حصوله في الحال وانما قلنا ان ذلك يقتضى صيرورتهم شهداء في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا وتكمل الشهادة قد يسمى شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا في القيامة قلنا الشهادة المعبرة في الآخرة هي الاداء لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة هي الاداء لا التحمل فثبت ان الآخرة تقتضى كون الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا وذلك يقتضى أن يكون مجموع الامة اذا أخبروا عن شيء أن يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا اذا ثبت ان الآية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه أيضا واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يطل القولين الاولين لاننا بينا بهذه الدلالة ان الامة لا بد وأن يكونوا شهداء في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهداء في القيامة أيضا على الوجه الذي وردت الاخبار به فالخامس ان قوله تعالى اذكروا شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق ويؤكده ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤديا ومثبتا ثم لا يمنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة فيجوز في الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا أتبعوا الحق عرفوا عنه من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم (المسئلة السادسة) دلت الآية على ان من ظهر كفره وفسقه فحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد به في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك الحكم من فسق أو كفر بقول أو فعل ومن كفر برّد النص أو كفر بالتأويل (المسئلة السابعة) انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضى التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لاله في الحال فان قيل لم أخرت صفة الشهادة أولا وقد مت آخرنا قلنا لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامة وفي الآخر الاختصاص بكون الرسول شهيدا عليهم * قوله تعالى (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من ينزع الرسول من ينقلب

على عقبه وان كانت لكبيرة الاعلى الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس رؤوف رحيم) اعلم ان قوله وما جعلنا معناه ما شرعنا وما حكمنا **ك** قوله ما جعل الله من بحيرة أى ما شرعها ولا جعلها ديننا وقوله كنت عليها أى كنت معتمدا لاستقبالها كقول السائل كان لقلا على فلان دين وقوله التي كنت عليها ليس بصفة للقبلة انما هو تافى مفعولى جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها ثم ههنا وجهان (الاول) أن يكون هذا الكلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي بكعبة الى الكعبة ثم أمر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تأييدا للهود ثم حول الى الكعبة فنقول وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها أو لا يعني وما رد ذلك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء (الثاني) يجوز أن يكون قوله التي كنت عليها بيانا للحكمة في جعل بيت المقدس قبلة يعنى ان اصل أمرنا أن تستقبل الكعبة وان استقبلت بيت المقدس كان أمرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل وقتك هذا وهي بيت المقدس لمتحن الناس وتنتظر من ينزع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره أبو مسلم فقال لولا الروايات لم تدل الآية على قبلة من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها لانه قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقد يقال كان في معنى لم يزل كقوله تعالى

وكان الله عز وجل حكيما فلا يمنع أن يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها أي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا أمّا قوله الا انهم من تبع الرسول عن عقبية ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اللام في قوله الا انهم لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله أولا يصح وبغيره ان لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم (المسئلة الثانية) وما جعلنا كذا وكذا الا انهم كذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلًا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم ذلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله وانبلونكم حتى تعلم الجاهدين منكم والصابرين وقوله الا ان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله له لتذكر أو يخشى وقوله فليعلن الله الذين صدقوا وقوله أم حسبكم أن تدخلوا الجنة وما يعلم الله الذين جاهدوا وامنكم ويعلم الصابرين وقوله ما كان له عليهم من سلطان الا انهم من يؤمن بالآخرة والكلام في هذه المسئلة قدم مرتبة قصي في قوله ولذا تبلى والمفسرون أجابوا عنه من وجوه (احدها) ان قوله الا انهم معناه الا يعلم حزيننا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى فتحها أو ليناؤها ومنه يقال فتح عمار السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه استقرضت عبدي فلم يقرضني وشئني ولم يكن ينبغي له أن يشئني يقول وادعوا وأما الدهر وفي الحديث من أهان لي وليا فقد أهانني (وثانيها) معناه ليحصل المعلوم فيصير موجودا ثم اذا صار موجودا علم الله موجودا فانه قبل وجوده يستحيل أن يعلم الله موجودا فقوله الا انهم معناه الا انهم موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بأن الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد اختلف فيه مشهور (وثالثها) التميز هو لا من هؤلاء بانكشف ما في قلوبهم من الاخلاص والتفاني فيعمل المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون فسمى التميز علما لانه أحد فوائد العلم وغراره (ورابعها) الا انهم معناه الا ترى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله ألم تركب ورأيت وعلمت وشهدت ألفاظ متعاقبة (خامسها) ما ذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الآية راجع الى الخطاطين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الخطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الخطب وسنجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه معناه لنعلم أيضا الجاهل فكذلك قوله الا انهم أي الا تعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وأما أو اياكم ألم يهدى فأضاف الكلام الموهوم للشك الى نفسه ترقية للخطاب ورفقا بالخطاب فكذلك قوله الا انهم (وسادسها) نعمادكم معاملة المحترم الذي كان لا يعلم اذا العدل يوجب ذلك (وسابعها) ان العلم صلة زائدة فقوله الا انهم من يتبع الرسول عن ينقلب على عقبية معناه الا يحصل اتباع المتبعين وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك ما علم الله هذا معنى أي ما كان هذا معنى والمعنى انه لو كان لعلم الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان هذه الجنة حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تقويها فمن الناس من قال انما حصلت بسبب القبلة لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما سئل مرة أخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم وأما الا كثرون من أهل التحقيق قالوا هذه الجنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم لو كان على يقين من أمر ما تغير رأيه روى الفضال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس عن أسلم وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا وقال السدي لما توجه النبي عليه الصلاة والسلام نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلته ثم تركوها فقال المساوون لسنانهم حال اخواتنا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال آخرون اشتاق الى بلده وولده وقال المشركون نخير في دينه واعلم ان هذا القول الاخير أولى لان الشبهة في أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وانما الكبرة الاعلى الدين هدى الله فكان حله عليه أولى (المسئلة الرابعة) قوله عن ينقلب على عقبية استمارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستمارة ان المنقلب على عقبية قدر ترك ما بين

يديه وأدبر عنه فلما تزكوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عاين بيديه فوصفوا بذلك كما قال الله تعالى
 ثم أدبروا واستكبروا كما قال كذب ونولي وكل ذلك تشبيه أما قوله تعالى وان كانت ففیه مسائل (المسئلة الاولى)
 ان المكسورة الخفيفة معناه هل أربعة أوجه جزاء وخفيفة من القبله وبجهد وزائدة أما الجزاء فهي تضديربط
 إحدى الجنتين بالآخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جنتي أكرمتك وأما الثانية وهي
 الخفيفة من القبله فهي تضديربط كيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيد القائم قال الله تعالى ان كل
 نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعول ومثله في القرآن كثير والغرض في تخفيفها إيلؤها ما لم يجوز
 أن يلهم من الفعل وانما لزمت اللام هذه الخفيفة للعوض عما حذف منها والفرق بينها وبين التي للبعد في قوله
 تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الاما يوحى الى اذ كانت كل واحدة منهم ما يلهم الاسم والفعل
 جميعا كما وصفنا وأما الثالثة وهي التي للبعد كقوله ان الحكم الا الله وقال ان تتبعون الا الظن وقال ولئن زائنا
 ان امسكهم ما أى ما يسكهم وأما الرابعة وهي الزائدة فكذلك ما ان رأيت زيدا اذا عرفت هذا فنقول
 ان في قوله وان كانت لكبيرة هي الخفيفة التي تلزمها اللام والغرض منها هو كيد المعنى في الجملة (المسئلة
 الثانية) الضمير في قوله كانت الى أى شئ يعود فيه وجهان (الاول) انها تعود الى القبله لانه لا بد له من
 مذكور سابق وما ذاك الا القبله في قوله وما جعلنا القبله التي كنت عليها (الثاني) انها عائدة الى ما دل عليه
 الكلام السابق وهي مفارقة القبله والتأنيث للتولية لانه قال ما ولهم يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى
 عطف على هذا وان كانت لكبيرة أى وان كانت التولية لان قوله ما ولهم يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى
 ولانما كانوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل أن يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة تطهيره قوله
 فيها ونعمت واعلم ان هذا البحث متفرع على المسئلة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء حصل
 بنفس القبله أو بتحويل القبله وقد بينا أن الثاني أولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ أقوى من
 الاشكال الحاصل بسبب تلك الالهامات واهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله وان كانت لكبيرة أما قوله
 تعالى لكبيرة فالمعنى لتقبله شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من أفواههم أى عظمت القرية
 بذلك وقال الله تعالى سبحانه هذا بيتان عظيم وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم اننا قلنا الامتحان
 وقع بنفس القبله قلنا ان تركها ثقل عليهم لان ذلك يقتضى ترك الآف والعادة والاعراض عن طريقه
 الآباء والاسلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحويل القبله قلنا انها الثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه
 أن يعرف أن ذلك حق الا بعد ان عرف مسئلة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك أمر ثقیل
 صعب الاعلى من هدا الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنسخ من نقل القبله من جهة الى جهة كما لا يستنسخ
 نقلها اياهم من حال الى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اعتدى لهذا النظر ازداد ابصره ومن سغه
 واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسئلة اما قوله الاعلى الذين هدى الله فاحج اصحاب
 بهذه الآية في مسئلة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة
 والوجهان الاولان ههنا باطلان وذلك لانه تعالى ~~هم~~ يكونها ثقيلة على الكل الاعلى الذين هدى الله
 فوجب أن يقال ان الذي هدا لا يشغل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في حق الكل
 فوجب أن لا يشغل ذلك على أحد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة
 والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة (الجواب عنه) من ثلاثة أوجه (احدها) ان الله تعالى ذكرهم على
 طريق المدح فخصهم بذلك (وثانيها) أراد به الاعتداء (وثالثها) انهم الذين اتفَعُوا بهدى الله فغيرهم كأنهم
 يعتد بهم (والجواب عن الكل) انه ترك لظاهر فيكون على خلاف الأصل والله أعلم أما قوله تعالى وما كان
 الله ليضيع ايمانكم ففیه مسائل (المسئلة الاولى) ان رجالا من المسلمين كابي امامة وسعد بن زرار
 والبراء بن عازب والبراء بن معرور وغيرهم ما نوا على القبله الاولى فقال عشائرهم يا رسول الله توفي اخواننا
 على القبله الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم أنه لا بد من هذا السبب والالتماس ليعمل بعض

الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال ان الذين لم يجوزوا النسخ الامع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب
 ان يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم شبهة على هذا السؤال ان تلك الصلوات التي اتوا بها متوجهين
 الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى اجاب عن هذا الاشكال وبين ان النسخ تفصل من مصلحة الى
 مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع
 أجره وتطهيره ماسألوا بعد تحريم النحر عن مات وكن يشر بها فأ نزل الله تعالى ليس على الذين آمنوا وعمالوا
 الصالحات جناح معرفةم الله تعالى انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا
 كان ذلك الشك انما تولد من تجوز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصعابة قلنا (الجواب عنه) من
 وجوه (أحدها) ان ذلك الشك وقع لمناقض فذكر الله تعالى ذلك ليدركه المسلمون جوابا للسؤال ذلك المناقض
 (وثانيها) اعلمهم واعتقدوا ان الصلاة الى الكعبة أفضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله
 تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك (وثالثها) اعلمه تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال
 لو خرب يالهم (القول الثاني) وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم أن الصلاح في نقلكم من بيت
 المقدس الى الكعبة فلو اقركم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه اصلاتكم لانها تكون على
 هذا التقدير خالية عن الصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك (القول الثالث) انه تعالى لما ذكر
 ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول
 الحسن (القول الرابع) كانه تعالى قال وقتكم اقبول هذا التكليف لثلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا هذا
 التكليف لكفروا ولو فروا الضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم وفقهكم
 اقبول هذا التكليف واعانتكم عليه (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم
 خطاب مع من على قولين (الاول) انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها أربعة (الاول)
 ان الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سألوه من قبل (الثاني) انهم سألوا
 عن مات قبل نسخ القبلة فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أي واذا كان ايمانكم الماضي
 قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل النسخ (الثالث) يجوز أن يكون الاحياء قد توهوا
 ان ذلك لما نسخ بطل وكان ما يوتى به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن
 السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل فسألوا عن اخوانهم الذين ماتوا ولم يأثروا بما يكفر
 ما سلف فقبل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى
 الله عليه وسلم واذا قلتم نفسا واذ فرقتنا بكم البحر (الرابع) يجوز أن يكون السؤال واقعا عن الاحياء
 والاموات معا فانهم اشفقوا على ما كان من صلاحهم أن يطل نوابها وكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقبل
 ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شأن العرب اذا أخبروا عن حاضر وغائب ان يغلبوا الخطاب
 فيه قولون كنت أنت وفلان الغائب فعلمنا والله أعلم (القول الثاني) قول أبي مسلم وهو انه يحتمل أن
 يكون ذلك خطبا بالاهل الكتاب والمراد بالايمان أن صلاحهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختاره
 أبو مسلم هذا القول لثلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا (المسئلة الثالثة) استدلت المعتزلة بقوله وما كان
 الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم افعال الطاعات فانه تعالى أراد بالايمان ههنا الصلاة (والجواب)
 لان مسلم أن المراد من الايمان ههنا الصلاة بل المراد منه التصديق والاقرار فكله تعالى قال انه لا يضيع
 تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا أن المراد من الايمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الايمان
 وأشراف نتائجها فغزا إطلاق اسم الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة (المسئلة
 الرابعة) قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم أي لا يضيع نواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى ونفى وما كان
 كذلك استحالة حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضاءه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله
 تعالى اني لا أضيع عمل عامل منكم اما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم فحيه مسائل (المسئلة الاولى)

قال القفال رحمه الله الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وإزالة الضرر وكفوله ولا تأخذكم بهم مارأفة في دين الله أي لا ترأفوا بهم ما فترعوا الجلد عنهم ما وأما الرحمة فأنتم اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضل والانعام وقد سمي الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذي يرسل الرياح ينثر ابيزدي رحمة لانه افضل من الله وانعام فذكر الله تعالى الرأفة أو لا بمعنى انه لا يضيع أعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل ولا تختص رحمة بذلك النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع المضار التي هي الرأفة وجالب للمنافع معا (المسئلة الثانية) ذكرنا في وجهه تعلق هذين الاسمين بمقلوبهما (أحدها) انه تعالى لما أخبرنا انه لا يضيع إيمانهم قال ان الله بالناس لرؤوف رحيم والرؤوف والرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة (وثانيها) انه رؤوف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع آتو هو أصل لكم وأنفع في الدين والدنيا (وثالثها) قال وانها الكبيرة الاعلى الذين هدى الله فكانه تعالى قالوا نعم اهدناهم لانه رؤوف رحيم (المسئلة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحجزة والكسائي وأبو بكر عن طلحة رؤوف رحيم مهموزا غير مشمع على وزن رفف والباقون رؤوف مشقلا مهموزا مشعاعا على وزن روعوف وفيه أربع لغات رتف أيضا كخزورأف على وزن فعل (المسئلة الرابعة) استدل المعقل به هذه الآية على انه تعالى لا يخلق الفساد ولا الفساد قال لانه تعالى بين انه بالناس لرؤوف رحيم والكافر من الناس فوجب أن يكون رؤوفا رحما بهم وانما يكون كذلك لولم يخلق فيهم التكفر الذي يحجرهم الى العقاب الهام والعذاب السرمدي ولولم يكفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤوفا رحما فاعلى أي طريق يتصور أن لا يكون رؤوفا رحما واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا والله أعلم • قوله تعالى

(قد نرى تقاب وجهك في السماء فقلنا لئنك قبله ترضاها فقل وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أوتوا الكتاب يعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون) اعلم أن قوله قد نرى تقاب وجهك في السماء فيه قولان (القول الاول) وهو المشهور الذي عليه أكثر المفسرين أن ذلك كان لا تتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكر وأوجوها (أحدها) انه كان يذكروا التوجه الى بيت المقدس ويحبب التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان بقلب وجهه في السماء لهذا المعنى • روى عن ابن عباس أنه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفني عن قبله اليهود الى غيرهما فقد ذكرتها فقال له جبريل أنا عديم ذلك فاسأل ربك ذلك فجعل رسول صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء وجاء محجي جبريل بما سأله فأنزل الله تعالى هذه الآية وهو لا يذكرها في سبب هذه المحنة أمورا (القول الثاني) أن اليهود كانوا يقولون انه يحالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل فعند ذلك كره أن يتوجه الى قبلتهم (الثاني) أن الكعبة كانت قبله إبراهيم (الثالث) انه عليه السلام كان يقرر أن يصير ذلك سبيلا لاستمالة العرب ولذا واهلهم في الاسلام (الرابع) أنه عليه السلام أحب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذي في بلدته ومنشئه لافي مسجد آخر واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به عليه السلام أن يكرمه قبله أمر أن يصلي اليها وان يجب أن يحوله ربه عنها الى قبلته يهاها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه عليه السلام علم وعلم أن الصلاح في خلاف الطباع والميل واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به ويشغل بما يدعه وطبعه اليه فاما أن يميل قلبه الى شيء فيمتني في قلبه أن يأذن الله له فيه فذلك مما لا انكار عليه لاسيما اذا لم ينطق به وأي بعد في أن يميل طبع الرسول الى شيء فيمتني في قلبه ان يأذن الله له فيه وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه (الوجه الثاني) أنه عليه السلام قلنا استأذن جبريل عليه السلام في أن يدهو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له في هذا الدعاء وذلك لان الانبياء لا يسألون الله تعالى شيئا الا بأذن منه ثلاثا أو ما لا صلاح فيه فلا يجابوا اليه فيمنى ذلك الى تحقيق شأنهم فلما أذن الله تعالى له في الاجابة علم انه يستجاب اليه فكان بقلب وجهه في السماء فينظر محجي جبريل عليه السلام بالوجه

في الاجابة (الوجه الثالث) قال الحسن ان جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره
أن الله تعالى سيجعل القبلة عن بيت المقدس الى قبله أخرى ولم يبين له الى أي موضع يحولها ولم تكن قبله
أحب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقبل وجهه في السماء فينظر الوحي
لانه عليه السلام علم أن الله تعالى لا يترك بغير صلاة فاتاه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلي نحو الكعبة
والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعينه
القبلة فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتتأخر صلاته فلذلك كان يقبل وجهه عن الاسم
وقال آخرون بل وعد بذلك وقبله بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع
ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل الى بيت المقدس وجوها كثيرة من المصالح الدينية فهو رغبة العرب
في الاسلام والميمنة عن اليهود وتعمير المواقف من المنافق فلهذا كان يقبل وجهه وهذا الوجه أولى والا لما
كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى بل كانت مبتدأة والمفسرون أجمعوا على انها ناسخة للاولى ولانه لا يجوز
أن يؤمر بالصلاة الا مع بيان موضع التوجه (الرابع) ان تقبل وجهه في السماء هو الدعاء (القول
الثاني) وهو قول أبي مسلم الاصفهاني قال لولا الاخبار التي دلت على هذا القول والالفاظ الآية يحمّل
وجهها آخر وهو انه يحمّل انه عليه السلام انما كان يقبل وجهه في أول مقدمه المدينة فقد روى أنه
عليه السلام كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذا صلاة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم
أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام (المسئلة الثانية)
اختلفوا في صلاته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلي الى الكعبة فلما صار الى المدينة أمر بالتوجه
الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي الى بيت المقدس الا انه يجعل الكعبة بينه وبينها
وقال قوم بل كان يصلي الى بيت المقدس فقط وبالمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم أمره الله تعالى بالتوجه الى
الكعبة لما فيه من الصلاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل
كان فرضا لا يجوز غيره أو كان النبي صلى الله عليه وسلم مخيرا في توجهه اليه والى غيره فقال الربيع بن انس
قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا محققا بالاختيار واعلم أنه على أي الوجهين
كان قد صار منسوخا واحتجوا بالذهاب الى القول الاول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى وقه
المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه الى أي جهة شاء وأما الخبر فما
روى أبو بكر الرازي في كتاب أحكام القرآن بأن نفرا قصدوا الرسول عليه السلام من المدينة الى مكة للبيعة
قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فتوجه به صلاته الى الكعبة في طريقه وأبى الآخرون وقالوا انه عليه
السلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبله يعني
بيت المقدس لو ثبت عليهم الجزاء لم يأمره باستئناف الصلاة فدل على أنهم قد كانوا مخيرين واحتجوا بالذهاب
الى القول الثاني بأنه تعالى قال فلتولينك قبله ترضاها فدل على انه عليه السلام ما كان يرتضى القبلة
الاولى فلو كان مخيرا بينا وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها فثبت توجه اليها مع انه ما كان يرتضيها علمنا أنه
ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة (المسئلة الرابعة) المشهور أن التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا
بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى وقه
المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام
واحتجوا عليه بالقرآن والاذن أما القرآن فهو انه تعالى ذكر أولا قوله وقه المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم
وجه الله ثم ذكر بعده سبع قول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ذكر بعده قول
وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه بأن التوجه الى بيت المقدس
صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فلزم أن يكون قوله تعالى سبع قول السفهاء من الناس
متأخرا في النزول والدوجه عن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فينتدب من يكون تقديمه عليهم

في الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه وأما الاثر فما روى عن ابن عباس أن أمر القبله أول ما نسخ
من القرآن والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القرآن انما المذكور في القرآن والله المشرق
والمغرب فاجابوا لو انهم وجه الله فوجب أن يكون قوله قول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلالة الامر
بالتوجه الى بيت المقدس أما قوله فلنولينك قبلة ترضاها ففقهه مسائل (المسئلة الاولى) فلنولينك فلنعتينك
ولنعتينك من استقبالا لها من قولك وليته كذا اذا جعلته واليه أو فلنجعلك على سمعنا دون سمعنا من بيت المقدس
(المسئلة الثانية) قوله ترضاها ففقهه وجوه (أحدها) ترضاها تحبها وتقبل اليها لان الكعبة كانت أحب اليه
من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضي هذا لا يجوز فانه من المحال أن يقول الله تعالى فلنولينك قبلة
يغيب طبعك اليها لأن ذلك يقدح في حكمته تعالى فيما يكلف ويقدر في حال النبي عليه الصلاة والسلام فيما
يريد في حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لأن الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى انا حوّلناك الى
القبلة التي مال طبعك اليها بمجرد ميل طبعك فاما لو قال انا حوّلناك الى القبلة التي مال طبعك اليها لاجل أن
الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام وجهات قرة عيني
في الصلاة فكان طبعه ميل الى الصلاة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك (وثانيها) قبلة ترضاها أي
يحبها بسبب اشتغالها على المصالح الدينية (وثالثها) قال الاصم أي كل جهة وجهك الله اليها فهي لك
رضى لا يجوز أن تسخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا فلما قصّرات القبلة
ارتدوا (ورابعها) ترضاها أي ترضى عما قبلها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام عن يتبعك لغير ذلك من
دنيا يصيبها أو مال يكتسبه أما قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام ففقهه مسائل (المسئلة الاولى)
المراد من الوجه ههنا جهة بدن الانسان لان الواجب على الانسان أن يستقبل القبلة بحملته لا بوجهه فقط
والوجه يذكروا به نفس الشيء لان الوجه أشرف الاعضاء ولان بالوجه يتميز بعض الناس عن بعض فلهذا
السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على عنيين
(أحدهما) النصف يقال شطرت الشيء أي جعلته نصفين ويقال في المثل اجلب جلباك شطره أي نصفه
(والثاني) نحوه وتلقاه وجهته واستشهد الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة على هذا بايات أربعة
قال خفاف بن نديه

ألا من مبلغ عمرار رسولاً • وما نفى الرسالة شطرا عرو

وقال ساعدة بن جوية

أقول لأم زبنا ع أقيسى • صدور العيس شطرا عيم

وقال اقيط الابدائي

وقد أظلمكم من شطر شرركم • هول لظلم يغشاكم قطعاً

وقال آخر

إن العيب بها داء مخامرها • بشطرها بصير العينين مسخور

قال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاءها بصير العينين مسخور اذا عرفت هذا فانه قول في الآية قولان
(الاول) وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين واختيار الشافعي رضي الله عنه
في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاه وجانبه وقرأ أبي بن كعب تلقاء المسجد الحرام (القول
الثاني) وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من الشطر ههنا وسط المسجد ومنتهى لان الشطر
هو النصف والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة
ومكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى أن يقول قول وجهك شطر المسجد الحرام يعني
النصف من كل جهة وكأنه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على ان المراد ما ذكرنا وجهان
(الاول) ان المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى

منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لا تصح صلاته (الثاني) انما لو فسرنا الشرط بالجانب يبقی لذكر الشرط
مزید فائدة لانك اذا قلت قول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة انما لو فسرنا الشرط بما
ذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قبل قول وجهك المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه الى
منتصفه الذي هو موضع الكعبة فلما قبل قول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان
حل هذا اللفظ على هذا المحل أولى فان قبل لو حملنا الشرط على الجانب يبقی لذكر الشرط فائدة زائدة وهي انه
لو قال قول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من في أقصى المشرق أو المغرب لا يمكنه أن يولي
وجهه المسجد أما اذا قال قول وجهك شطر المسجد الحرام أي جانب المسجد دخل فيه الحاضرون
والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبقی لقوله شطر
المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير قول وجهك نصف المسجد
وهذا بعيد لان هذا التكليف لا يتعلق بالنصف وفوق بين النصف وبين الموضع الذي عليه يقبل التخصيف
والكلام انما يستقيم لو حل على الثاني الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام
أي شيء هو تخفي في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبله لاهل المسجد والمسجد قبله لاهل
الحرم والحرم قبله لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وقال آخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه
ما أخرج في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال أخبرني أسامة بن زيد قال لما دخل النبي
صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج صلى ركعتين في قبل الكعبة
وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة الى الكعبة وفي خبر البراء بن عازب
ثم صرف الى الكعبة وكان يجب أن يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر في صلاة أهل قبا فأنهم أتوا فقال ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم حوّل الى الكعبة وفي رواية ثمانية بن عبد الله بن أنس جاء منادى رسول الله
فنادى ان القبلة حوالت الى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون بل المراد المسجد الحرام كما قالوا
لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهره الا اذا منع منه مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله
والدليل عليه قوله تعالى سبحانه الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو عليه الصلاة والسلام انما
أسرى به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام (المسئلة الثالثة) قال صاحب
التهذيب الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب أن يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين
بالبيت فان كان بعضهم أقرب الى البيت من الامام جاز فلما امتد الصف في المسجد فانه لا تصح صلاة من خرج
عن محاذ الكعبة وعند أبي حنيفة تصح لان هذه الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الفراء في وجه الله في كتاب
الاحياء حجة الشافعي رضي الله عنه القرآن والخبر والقياس أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لانا
دلنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء الذي يستكون محاذياله وواقع في مقتضى
والدليل عليه انه انما يقال ان زيد اولى وجهه الى جانب عمر ولو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذياله حتى انه
لو كان وجهه كل واحد منهما الى جانب المشرق لانه لا يكون وجهه أحدهما محاذيا لوجه الآخر لا يقال انه
ولي وجهه الى جانب عمر ونثبت دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة واجب وأما الخبر فمأثور بانه انه
عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد
الخصم فثبت انه لا قبله الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة وأما القياس
فهو ان مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم في تعظيم الكعبة أمر يبلغ مبلغ التواضع والصلاة من أعظم شعائر الدين
وتوقيف محبتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب أن يكون مشروعا
ولان كون الكعبة قبله أمر معلوم وكون غيرها قبله أمر مشكوك والاولى رعاية الاحتياط في الصلاة
فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحجج أبو حنيفة بأمور (الاول) ظاهر هذه الآية
وذلك لانه تعالى أوجب على المكلف أن يولي وجهه الى جانبه فن ولي وجهه الى الجانب الذي حصلت

الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلاً للكعبة أم لا فوجب أن يخرج عن العهدة وأما الخبر
 روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال ما بين المشرق والمغرب قبله قال أصحاب الشافعي
 وجه الله تعالى ليس المراد من هذا الحديث أن كل ما يصدق عليه أنه بين مشرق ومغرب فهو قبله لأن جانب
 القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس قبله بل المراد أن الشيء الذي هو بين مشرق معين
 ومغرب معين قبله ونحن نقسم ذلك على الذي يكون بين المشرق الشترى وبين المغرب الصغرى فان ذلك قبله
 وذلك لأن المشرق الشترى جنوبى متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب الصغرى شمالى متباعد عن
 خط الاستواء بمقدار الميل والذي بينهما هو سمت مكة قالوا فهذا الحديث بأن يدل على مذهبن أولى منه
 بالدلالة على مذهبكم أما فعل الصلابة فن وجهين (الأول) أن أهل مسجد قبا كانوا في صلاة الصبح بالمدينة
 مستقبلين لبنت المقدس مستدبرين للكعبة لأن المدينة بينهما فقبل لهم إلا أن القبلة قد حوت إلى الكعبة
 فاستداروا في أثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم وسمى مسجدهم بذي
 القبطين ومقابلة العين من المدينة إلى مكة لا تعرف إلا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على
 البديهة في أثناء الصلاة وفي ظلمة الليل (الثاني) أن الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا
 المساجد في جميع بلاد الإسلام ولم يحضر واقظم هندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك إلا بدقيق
 نظر الهندسة وأما القياس فن وجوه (الأول) لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لما علمنا وأظنا وجب أن
 لاتصح صلاة أحد قط لأنه إذا كان محاذاة الكعبة مقدارية فوعشرين ذراعا فن المعلوم أن أهل المشرق
 والمغرب يستحيل بأن يتقوا في محاذاة هذا المقدار بل المعلوم أن الذي يقع منهم في محاذاة هذا القدر القليل
 قليل بالنسبة إلى كثير ومعلوم أن العبرة في أحكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب أن لاتصح صلاة
 أحد منهم لاسيما وذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع في محاذاتها وحيث اجتمعت
 الأمة على صحة صلاة الكل علمنا أن المحاذاة غير معتبرة فان قبل الدائرة وان كانت عظيمة إلا أن جميع النقط
 المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة والصفوف الواقعة في العالم بأسرها كأنها دائرة محيطة بالكعبة
 والكعبة كأنها نقطة لتلك الدائرة لأن الدائرة إذا صغرنا لظهر التقوس والانحناء في جميعها وان اتسعت
 وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء في كل واحد من قسمها بل نرى كل قطعة منها شيها بالخط المستقيم فلا جرم
 صحة الجماعة بصرف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على أضعاف البيت والكل يسمون متوجهين إلى
 عين الكعبة قلنا هب أن الأمر على ما ذكرناه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وإن كانت شبيهة بالخط المستقيم
 في الحس إلا أنها لا بد وأن تكون مضمخة في نفسها لأنها لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول في جميع قطع
 تلك الدائرة فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض فيلزم أن تكون الدائرة أما
 مضلعة أو خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا أن كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها مضمخة فالصفوف
 المتصلة في أطراف العالم إنما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على
 الخط المستقيم بل إذا حصل فيها ذلك الانحناء القليل إلا أن ذلك الانحناء القليل الذي لا يفي بأدراكه الحس
 البتة لا يمكن أن يكون في محل التكليف وإذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بأنه هل هو
 مستقبل لعين الكعبة أم لا فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل
 والشك في حصول الشرط يقتضي الشك في حصول المشرط فوجب أن يبقى كل واحد من أهل هذه الصفوف
 شاك في صحة صلاته وذلك يقتضي أن لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجتمعت الأمة على أنه ليس كذلك علمنا
 أن استقبال العين ليس بشرط لاعلمنا ولا ظنا وهذا كلام بين (الثاني) أنه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا
 ولا يميل إليه إلا بالدلالة الهندسية وما لا يتأذى الواجب إليه فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم الدلائل
 الهندسية واجبا على كل أحد ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب فان قبل عندنا
 استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر إلى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا لا ظنا قلنا لو كان

استقبال عين المكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن والرجل قادر على
تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا ان
استقبال عين المكعبة غير واجب (الثالث) لو كان استقبال العين واجبا تماما علمنا أن ذلك لا سبيل الى
ذلك الظن الا بتدبير من أنواع الامارات وما لا يتأذى الواجب الابه فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم تلك
الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب (المسئلة
الرابعة) في دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما اوضعية وهي الاستدلال بالجبال والقرى والانهار
او هوالة وهي الاستدلال بالرياح او سماوية وهي العجوم اما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا
كيا فرب طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم انه على عين المستقبل او شماله او قدامه او خلفه فكذلك الرياح قد
تدل في بعض البلاد واسنانا قدر على استقصاء ذلك اذ كل بلد بمحيطكم آخر في ذلك اما السماوية
فادلتها من تقريية ومنها تحقيقية اما التقريية فقد قالوا هذه الادلة اما أن تكون نهائية اوليلية اما
النهائية فالشمس فلا بد وأن يراعى قبل الخروج من البلدان الشمس عند الزوال أي بين الحاجبين أم هي
على العين اليمنى أم اليسرى أو قيل الى الجبين ميلا أكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية
هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر وأما وقت المغرب فاما يعرف ذلك بموضع الغروب
وهو أن يعرف بان الشمس تغرب عن عين المستقبل أو هي مائلة الى وجهه أو قفاه وكذلك يعرف وقت العشاء
الآخر بموضع الشفق ويعرف وقت الصبح بشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس
ولكن يختلف حكم ذلك بالشئ والصنف فلان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب
بحسب اختلاف البلاد وأما الليلية فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي فانه كوكب
كالنات لا تظهر حركته من موضعه وذلك اما أن يكون على قفا المستقبل أو على منكبه اليمين من ظهره
أو منكبه اليسرى في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كالعين وما وراءها فيقع في مقابلة
المستقبل فاعلم ذلك وما عرفه ببلده فليقول عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر فان المسافة اذا بعدت
اختلف موقع الشمس وموقع القطر وموقع المشارق والمغارب الى أن ينتهي في أثناء سفره الى بلد فينبغي أن
يسأل أهل البصرة أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فانه تعلم هذه
الادلة انه أن يقول عليها وأما الطريقة البقنية وهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة فالواست القبلة
نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تسمى رؤسا ورؤس أهل مكة والمخاريف القبلة قوس من
دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام
الاخفاف فالواستحتاج في معرفة سمت القبلة الى معرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا
لطول مكة وعرضها مخالفا لعرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار فان كان البلد شمالا فالى
الجنوب وان كان جنوبا فالى الشمال وأما اذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطوله مخالفا لطولها
فقد يظن أن سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن أيضا في البلاد التي أطوالها
وعروضها مخالفة لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلا بد
من استخراج قدر الانحراف وذلك طرق اسهلها أن يعرف الجزء الذي يسامت رؤس أهل مكة من قفاه
البروج وهو زيج من الجوزاء وكج ح من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاسطرلاب
المعمول لعرض البلد ويعلم على المرى علامة ثم يدبر العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقا عن مكة
كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من أجزاء الحجر ثم ينظر اين وقع ذلك الجزء من مقنطرات
الارتفاع فما كان فهو الارتفاع الذي عند يسامت ذلك الجزء رؤس أهل مكة ثم يرصد مسامتة الشمس
ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع فقد سامت الشمس رؤس أهل مكة فينبغي مقاساسا
ويخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فينبغي عليه المحراب فهذا

هو الكلام في دلائل القبلة (المسئلة الخامسة) معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية فيه وجهان أحدهما فرض على العين لأن كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلائل القبلة وما لا يتأذى الواجب الابه فهو واجب (المسئلة السادسة) اعلم ان قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الأشخاص والاحوال الا انما اجعنا على ان الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل انه طاعة لقوله عليه السلام خير الجالس ما استقبل به القبلة فبقى أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ثم نقول الرجل اما ان يكون معاينة للقبلة أو غائبا عنها أما المعين فقد اجعوا على انه يجب عليه الاستقبال وأما الغائب فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين أو لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن أو لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه أقسام ثلاثة (القسم الاول) القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان (البحث الاول) قد عرفت أن الغائب عن القبلة لا يسبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية وما لا يسبيل الى أداء الواجب الابه فهو واجب فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد الا ان الفقهاء قالوا ان فعلها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه ومحرم ولا أدري ما عذرهم في هذا (القول الثاني) المصل اذا كان بارض مكة ويده وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له أن يجتهد قال صاحب التهذيب نظران كان الحائل أصليا كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن أصليا كالابنية فعلى وجهين (أحدهما) له الاجتهاد لان فيه وبينها حائل يمنع المشاهدة كما في الحائل الأصلي (والثاني) ليس له الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب أن لا يكتفى فيه بالظن وهذا الوجه هو اللائق بمساق الآية لانها لمادت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين (القسم الثاني) القادر على تحصيل الظن دون اليقين واعلم أن تحصيل هذا الظن طرقا (الطريق الاول) الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي أن الاجتهاد يقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار أمر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب أن يتناوله الامر (وثانيها) أن ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف القبلة بالتقليد ابصارا اما التسلسل أو الدور وهو باطلان فلا بد من الانتهاء آخر الامر الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك أن الاول أولى لانه اذا أتى بالاجتهاد فلا يخطئ اليه احتمال الخطأ من وجهين ولا شك انه متى وقع التعارض بين طريقين فاطلعهما خطأ أولى بالرعاية (وثالثها) قوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم فهنا امر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب أن يجب عليه ذلك فان قيل أليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه اذا كان في قرية كبيرة فيها محارب منضوية الى جهة واحدة أو وجد محربا أو علامة للقبلة في طريق هي جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان هذه العلامات كاليعين أما في الانحراف يمين أو يسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تباشر ويا أهل مرو وكذلك لو أخبره مسلم بان قال رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من أهله كما في الوقت وهو ما اذا أخبره عدل اني رأيت الفجر قد طلع أو الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه (أحدها) انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير جهة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير أو فعله في تعيين القبلة من غير جهة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على أن الصادر على الاجتهاد لا بد أن يكون مأمورا بالاجتهاد (وثانيها) أنه يجوز المخالفة في اليقين واليسار بناء على الاجتهاد فنقول هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولا بنفسه فوجب أن تجوز له المخالفة كما في اليقين واليسار (وثالثها)

انه لما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد ومن العمل بمقتضى الاجتهاد والاقول باطل لان معاذ المسائل اجتهاد
 برأي مدحه الرسول عليه السلام على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع عنه والناسي أيضا باطل لانه
 لما علم أوطن أن القبلة ليست في الجهة التي فيها المحارب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك
 ترجيحاً للتقليد على الاستدلال وانه خطأ (ورأيها) ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يجوز للجهت
 تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات ~~ك~~ف يجوز له تقليد محارب البلاد واجتنب
 القتالون بترجيح محارب الامصار على البلاد من وجوه (الاول) انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب
 رجحانه عليه (والثاني) أن الرجل اذا رأى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فهو هنا
 لا يحتاج الى تعريف الوقت فكذا همنا (الثالث) ان أهل البلد رضوا به والظاهر انه لو كان خطأ لتبينوا له
 ولو تبينوا له لما رضوا به فهذا ما يمكن أن يقال في الجانبين (الطريق الثاني) الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا
 أخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا ايضا فظن ان القبلة هناك وانفقوا على انه لا بد من شرطين
 الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول ~~ال~~كافر والمجنون ولا يعلموا ما اختلفوا في شرائط ثلاثة
 (أولها) البلوغ وحكي الخيضرى ناصح الشافعي أنه لا يقبل وحكى أبو زيد أيضا عن الشافعي انه يقبل
 (وثانيها) العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالثبادة وقيل يقبل (وثالثها) العدد فذهب من اعتبر بها
 في الشهادة لاسيما الذين اعتبروا العدد في الرواية أيضا ومنهم من لم يعتبر العدد وتفرع على ما قلناه أحكام
 (أولها) أن كل من كان الاخذ بقوله يفيد غلطا أقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد
 غلطا أضعف مثاله أن تقليد المتيقن راجع على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان أولى من تقليد من
 قلده غيره وهم جرا (وثانيها) انه اذا علم أن الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تصحيح الاجتهاد
 حتى يصير الصلاة قضاء أو تقليد الغير حتى تبقى الصلاة اداء فيه تردد (وثالثها) أن من لا يعرف دلائل القبلة
 فله الرجوع الى قول الغير حين الصلاة بل يجب (الطريق الثالث) ان شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا
 جازله التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم أما اذا رأى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس
 أو في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدرى من نصبها أو رأى محرابا في قرية ولا يدرى بناء المسلمون
 أو المشركون أو كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يقلب على الظن كون أهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب
 عليه الاجتهاد (الطريق الرابع) ما يترتب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يجزئه انسان بمواقع
 الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فهنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع اذا كان
 عاجزا عن رؤيته بنفسه (القسم الثالث) الذي عجز عن تصحيح العلم والظن وهو الكائن في الظلمة التي
 خفيت الامارات بأسرها عليه أو الاعشى الذي لا يجد من يجزئه أو تعارضت الامارات لديه وهجز عن الترجيح
 وفيه ابهامات (البحث الاول) ان هذا الشخص يستحيل أن يكون مأورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير
 دلالة ولا امارات تكليف مالا يطاق وهو منفي فلم يبق الا أحد امور ثلاثة اما ان يقال التكليف بالصلاة
 مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط بوجوب سقوط التكليف بالمشروط فهنا لا تجب عليه الصلاة أو يقال
 شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر أقل من هذا وهو حال الاستقبال فيسقط ههنا أيضا فيجب
 عليه أن يأتي بالصلاة الى أي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال أو يقال انه يأتي بتلك الصلاة الى
 جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع
 وايضا فلا نأرينا في الشرع في الجملة أن الصلاة تمت بدون الاستقبال كافي حال المسابقة وفي النافلة
 وأما إيجاب الصلاة الى جميع الجهات فهو أيضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة
 ولقائل أن يقول أليس أن من نسي صلاة من صلوات يوم وليس له ولا يدرى عينها فانه يجب عليه قضاء تلك
 الصلوات بأسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك قالوا لما بطل القسمان
 تعين الثالث وهو التصيير في جميع الجهات (البحث الثاني) انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة أولى بان

تكون قبله من سائر الجهات من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد التمسك
بميل القلب اليه فهل يعد هذا اجتدادا وهل المكلف مكلف بأن يعول عليه أم لا الأولى أن يكون ذلك معتبرا
لقوله عليه السلام المؤمن ينظر بنور الله ولأن سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر
(البعث الثالث) إذا أدى هذه الصلاة فالظاهر يقتضي أن لا يجب القضاء لانه أدى وظيفة الوقت وقد
صحت منه فوجب أن لا تجب عليه الاعادة وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه انه تجب الاعادة سواء بان
صوابه أو خطأ (المسئلة السابعة) تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة أهل العلم ويتوجه الى أي
جانب شاء وقال مالك يكره أن يصلي في الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها الى
كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض أجزائها ومستدرا عن بعض أجزائها وإذا كان كذلك لم يكن مستقبلا
لكل الكعبة فوجب أن لا تصح صلاته لان الله تعالى أمر باستقبال البيت قال وأما الشافعية فحائزة لان
استقبال القبلة فيها غير واجب جهة الجهور وما أخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي رضي الله عنه
أيضا عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة وهو وأسامة بن زيد وعثمان بن أبي
طلحة وبلال فأغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسالت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة
أعمدة ثم صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه (أحدها) ان خبر الواحد لا يعارض
ظواهر القرآن (وثانيها) لعل تلك الصلاة كانت نافلة وذلك عند مالك جائز (وثالثها) ان مالك خاف هذا
الخبر ومخالفة الراوي وان كانت لا توجب الطعن في الخبر الا انهم اتفقوا نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد
خلى عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القرآن (ورابعها) ان الشيخين أوردوا في الصحيحين عن ابن جريج
عن عطاء سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى
خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين (الأول)
ان النبي والابنات يعارضان (والثاني) قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه ذلك
الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل جوز استداره والجواب
عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول قوله وحيتما كنتم اما أن يكون صيغة عموم أو لا يكون فان كان
صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى أمر لمن كان في البيت أن يتوجه اليه
فلا تبقى به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم لم تكن الآية منسالة لهذه المسئلة البتة فلا تدل
على حكمها بالثبوت ولا بالانقضاء ثم المعتقد في المسئلة ان الانسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه الى كل البيت بل
انما يمكنه أن يتوجه الى جزء من أجزاء البيت والذي في البيت يتوجه الى جزء من أجزاء البيت فقد كان آتيا بما
أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة (المسئلة الثامنة) اعلم ان الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة هي
السقف والحيطان والبناء ولا شك أن تلك الاجسام حاصله في أحوال مخصوصة فاقبله اما أن تكون تلك
الاحياء فقط أو تلك الاجسام فقط أو تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياء لا جاز أن يقال انها تلك
الاجسام فقط لاننا أجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما في بناتها من الاحجار والخشب وبقيت العروة خالية فان
بنا متوجه اليه أحد في الصلاة لم يجز ذلك ولا جاز أن يقال انها تلك الاجسام بشرط كونها في تلك الاحياء
لان الكعبة لو انهدمت والعبادة زالت من تلك الاحياء لا جاز أن يقال انها تلك الاجسام بشرط كونها في تلك الاحياء
فان أهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبليين للقبلة فلم يبق الا أن يقال
القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو
أيضا مطابق للآية لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار ووجهة المسجد
الحرام هو الاحياء التي حصلت فيها تلك الاجسام فاذا أمر الله تعالى بالتوجه الى جهة المسجد الحرام
كانت القبلة هو ذلك المقدور من الخلاء والقضاء اذا ثبت هذا فنقول قال أصحابنا لو انهدمت الكعبة

والعبادة بالحق والواقع في حرمها لا تصح صلاته لانه لا بعد مستقبل للقبلة وذكر ابن شريح مع انه يصح وهو قول
 أبي حنيفة والاختيار عندى والدليل عليه ما سنان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاه واوراق
 في العرصه مستقبل لجزء من أجزاء ذلك الخلاه فيكون مستقبلا للقبلة فوجب أن تصح صلاته وقالوا أيضا
 الواقف على سطح الكعبة من غير أن يكون في قبالة جدار لا تصح صلاته الا على قول ابن شريح وهو
 الاختيار عندى لانه مستقبل لذلك الخلاه والقضاء الذى هو القبلة فوجب أن تصح صلاته (المسئلة
 التاسعة) لمادت الآية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الى الجهات
 الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزوم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد
 لا بد وأن يكون مبنيا على التيقن فكانت الآية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا أن التكليف بالظن
 واقع في الجملة وقد استدل الشافعي رضي الله عنه بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف
 لانه اثبات للقياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه والله أعلم (المسئلة العاشرة) الظاهر انه لا يجب نية
 استقبال القبلة لان الآية دلت على وجوب الاستقبال والآية آت بمادلت الآية عليه فوجب أن
 لا يجب عليه نية أخرى كما في ستر العورة وطهارة المكان والتوب (المسئلة الحادية عشر) استقبال
 القبلة ساقط عند قيام المذرك كما في حال المسابقة ويلحق به الخوف على النفس من العدو أو من
 السبع أو من الجمل الصائل أو عند الخطأ في القبلة بسبب التباس والتباس أو في أداء النوافل وهذا
 يقتضى أن العاجز عن تحصيل العلم والظن اذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء وكذا الجهم اذا بان له
 تعين الخطأ (المسئلة الثانية عشر) اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه أن ينصرف
 ويتحول ويبقى لان عارض الاجتهاد لا يطل السابق فكذلك فيمن صدق بخبرائه جاء آخر نفسه اليه أسكن
 فأخبره بخلافه فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال والله أعلم قوله
 تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا ليس بتكرار ويمايه
 من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى فول وجوهكم شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول عليه السلام
 لامع الامة وقوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل (وثانيهما) أن المراد بالاولى
 مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبله
 لاهل المدينة خاصة فبين الله تعالى انهم أينما حصلوا من بقاع الارض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة
 (المسئلة الثانية) قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره يعني وأينما كنتم وموضع كنتم من
 الاعراب جزم بالشرط كانه قيل حيثما تكونوا والقاء جواب أما قوله وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون
 انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسائلان (المسئلة الاولى) المراد بقوله وان الذين
 أوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدى وقيل بل المراد ايجابا لليهود وعلماء
 النصارى وهو الصحيح لعدم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والانجيل ولا بد وأن يكونوا عدا قديلا لان
 الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان (المسئلة الثانية) الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور
 سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فبإذن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول
 مع شرعه ونبوته حق فيستعمل ذلك على أمر القبلة وغيرها ويحتمل أن يرجع الى هذا التكليف الخاص
 بالقبلة وانهم يعلمون أنه الحق وهذا الاحتمال الاخير اقرب لانه أليق بالكلام اذا المقصود بالآية ذلك
 دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكر واقع وجوهه (أحدها) ان قوما من علماء اليهود
 كانوا عرفوا كذب أنبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه صلى الى القبلة (وثانيها) انهم كانوا يعلمون
 أن الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله تعالى قبلة لآبراهيم واسماعيل عليهما السلام (وثالثها)
 انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومضى علموا نبوته فثبت علموا الاصل
 أن كل ما أتى به فهو حق فكان هذا التصويل حقا وأما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسائلان

(المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وحزرة والكسائي يعملون بالآراء على الخطاب للمسلمين والباقيون باليهاء على أنه راجع الى اليهود (المسئلة الثانية) انا ان جعلناه خطبا بالمسلمين فهو وعد لهم وبشارة أى لا يخفى على جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بشوايكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعد وتهديد لهم ويحتمل أيضا أنه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وان لم يجعلها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخروهم ليوم تشخص فيه الابصار • قوله تعالى (ولئن آتيت الذين أوثوا الكتاب بكل آية ما تبوءوا بك طاعة ولا نصرتهم) وما أتت بنابغ قبلتهم وما بعضهم يتابع قلبه بعض واثن اثنتا عشرة أهواهم من بعد ما جالته من العلم انك اذا من الظالمين اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الذين أوثوا الكتاب يعلمون أن هذه القبلة حتى بين بعد ذلك أن صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعادة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في قوله ولئن آتيت الذين أوثوا الكتاب فقال الاصم المراد علماء وهم الذين أخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله وان الذين أوثوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم واحج عليه بوجوه (أحدها) قوله ولئن اتبعت أهواهم فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ومن اعتد في الباطل أنه حق فإنه لا يكون متبعا للهوى النفس بل يكون في ظنه انه متبع للهوى فاما الذين يعلمون بقولهم ثم يشكرون بالسنة فهم المتبعون للهوى (وثانيها) ان ما قبل هذه الآية وهو قوله وان الذين أوثوا الكتاب ليعلمون انه الحق لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله الذين آتاهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم مختص بالعلماء أيضا اذ لو كان عاما في الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذلك هذه الآية المتوسطة (وثالثها) ان الله تعالى أخبر عنهم بأنهم مصرون على قولهم ومستترون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات وهذا شأن المعاند للبرج لاشأن المعاند المتخير (ورابعها) انا لو حملناه على العموم لصارت الآية كذبا لان كثير من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال آخرون بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتجوا عليه بأن قوله الذين أوثوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى أن صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة لانه ما غم النظر والاستدلال فإنه لو أتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فثبت لم يصل اليه علمنا انه ترك النظر التام فبجرد الهوى وأجابوا عن الحجة الثانية بأنه ليس يمنع أن يراد في الآية الاولى بعضهم وفي الآية الثانية كلهم وأجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشهادت والعمام كانوا مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الاصرار حاصلا في الكل وأجابوا عن الحجة الرابعة بأنه تعالى أخبر عنهم أنهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان أحدا منهم لا يؤمن (المسئلة الثانية) احتج الكعبي بهذه الآية على جواز أن لا يكون في المقدور لطف لبعضهم ثم قال لانه لو حصل في المقدور لهؤلاء لطف لكان في جملة الآيات ما لو آتاهم به اكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع (المسئلة الثالثة) احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى في عبادته وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون فانهم مستطيعون لان يفعلوا الخير الذي أمروا به ويتركوا اذنه الذي نهوا عنه واحتج أصحابنا به على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصادق كذبا وعمله جهلا وهو محال ومستلزم المحال فكان ذلك محالا وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال وتتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواهم أعداء لهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الرابعة) انما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس من شبهة يزِيلها بإيراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بإيراد الدلائل (المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله ما تبوءوا قبلتكم قال الحسن والجبايى أراد جميعهم كأنه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجهنم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان أحدا منهم

لا يؤمن قال القاضي ان أريد باهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تاويل الحسن وان أريد به
 العلماء نظرنا فان كان في علمائهم الخاطئين بهذه الآية من قد آمن وجب أيضا ذلك التأويل وان لم يكن فيهم
 من قد آمن صح إبرأؤه على ظاهره في رجوع النقي الى كل واحد منهم لان ذلك أليق بالظاهر اذ لا فرق بين
 قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما تبع أحد منهم قبلتك (المسئلة السادسة) لئلا يعنى لو واجب بجواب لو
 وللعلماء فيه خلاف فقيل انهم ما اتفقوا باستعمل كل واحد منهم ما كان الاخر واجب بجوابه نظيره قوله
 تعالى واتن أرسلنا ربحنا ثم قال اظلموا على جواب لو وقال ولوانهم آمنوا واتقوا ثم قال لشوبه على جواب اتن
 وذلك ان أصل قولهم ما مضى واتن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيديويه ان كل واحد منهم ما على موضعهما
 وانما الحق في الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب بكواب القسم (المسئلة
 السابعة) الآية وزعموا في هذه أصاها آية فاستنقلوا التشديد في الآية فأبدلوا من الباء الاولى ألفا لافتحا
 ما قبلها والاية ألحقة والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم جماعتهم وسميت آية القرآن بذلك
 لانها جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها وقيل لانها الدالة على انقطاعها عن
 المخلوقين وانما ليست الامن كلام الله تعالى (المسئلة الثامنة) روى ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم اثنا بآية كما أتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الآية والا قرب ان هذه
 الآية ما نزلت في واقعة مبتدأ بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة أما قوله تعالى وما أتت بتابع قبائهم ففيه
 أقوال (الاول) انه دفع لتحويل النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة (والثاني) حسم الاطماع أهل
 الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قلنا الكثرة وان يكون صاحبنا الذي نتظره وطمعوا في رجوعه الى قبائهم
 (الثالث) المقابلة يعنى ما هم يبارك باطلهم وما أتت ببارك حقت (الرابع) أراد انه لا يجب عليك استصلاحهم
 بتابع قبائهم لان ذلك معصية (الخامس) وما أتت بتابع قبله جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى
 لان قبله اليهود مخالفة لقبله النصارى فلهيود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع أقوالهم
 أما قوله وما بعضهم بتابع قبله بعض قال الفقهاء هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال
 فمن وجوه (الاول) انهم ايموا بمجتعين على قبله واحدة حتى يصحكن ارضاؤهم بتابعها (الثاني) ان
 اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيب متبائين في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيما
 بينهم مختلفون (الثالث) ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لانه اذا جاز ان تختلف
 قبلتاهم المصلحة جاز ان تكون المصلحة في ثلث وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان
 قوله وما بعضهم بتابع قبله بعض ينفي أن يكون احد منهم قد اتبع قبله الاخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى
 الخلاف وجوابه اننا حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان أحد منهم
 يتبع قبله الاخر فالتخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص وأما قوله واتن اتبع
 أهواءهم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الهوى المقصود هو ما ميل اليه الطبع والهواء الممدود معروف
 (المسئلة الثانية) اختلافوا في الخطاب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال
 آخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخص به هذا الخطاب وهذا القول
 الثالث خطأ لان كل ما لو وقع من الرسول لقمع والاباء عنه مرتفع فهو منهي عنه وان كان المعلوم
 منه انه لا يفعله ويدل عليه وجوه (أحدها) انه لو كان كل ما علم الله انه لا يفعله وجب أن لا
 ينهاه عنه لكان ما علم انه يفعله وجب أن لا يأمر به وذلك يقتضى أن لا يكون النسبى ما موراشى
 ولا منبى عن نبي وانه بالاتفاق باطل (وثانيها) لولا تقدم النهي والتحذير لما استمرز النسبى صلى الله عليه
 وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي
 والتحذير (وثالثها) أن يكون الغرض من النهي والوعيد أن يتأكد قبح ذلك في العقل فيكون الغرض
 منه التأكيد والاحسن من الله تعالى التنبيه على أنواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما ذكرها في العقول
 والغرض منه تأكيد العقل بالنقل فأى بعد في مثل هذا الغرض ههنا (ورابعها) قوله تعالى في حق الملائكة

ومن يقل منهم انى الله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى أخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم انى أشركت لصبطك علك وقد أجمعوا على انه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال اليه وقال يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال تعالى وذوالنوردين فيدهنون وقال باغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه عليه الصلاة والسلام منهى عن ذلك وان غيره أيضا منهى عنه لان النهى عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام بى أن يقال فلم خصه بالنهاى دون غيره فنقول فيه وجوه (أحدها) ان كل من كان نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح ولا شك ان نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر فكان حصول الذنب منه أقبح فكان أولى بالتخصيص (وثانيها) ان مزيد الحب يقتضى التخصيص بزيد التحذير (وثالثها) ان الرجل الحارزم اذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بخصرة جماعة أولاده فانه يكون منهيًا بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم الى من هو أعظم درجة تنبيه الغير او توكيدها فهذه قاعدة مقررّة في أمثال هذه الآية (القول الثاني) ان قوله واتن اتبع أهواءهم ليس المراد منه انه اتبع أهواءهم في كل الامور فله عليه الصلاة والسلام كان في بعض الامور يتبع أهواءهم مثل ترك الخاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعاً منه عليه الصلاة والسلام في استغاثتهم فانه الله تعالى عن ذلك القدر أيضا وآيسه منهم بالكلية على ما قال ولولا أن نبشك لقد سكدت ركن اليهم شيئا قليلا (القول الثالث) ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الان المراد منه غيره وهذا كما انك اذا عابت انسانا أساء عبده الى عبدك فنقول له لوفعات مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يعيل الى مخالطتهم ومتابعتهم أحد من الامة أما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم فقيه مستثانان (المسئلة الاولى) انه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والآيات والمجربات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فمكانه سبحانه وتعالى عظيم أمر النبوات والمجربات بأن سماها باسم العلم وذلك يذهبك على ان العلم أعظم المخلوقات شرفا ومرتبة (المسئلة الثانية) دلت الآية على ان توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك أما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد والزجر والله أعلم •

قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكن من الممترين) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما مجسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم والجمع العظيم الذى علموا شيئا اتصال علمهم بالاتفاق على كتمانهم في العادة ألا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز ان لا يلقاه أحد الا بالكذب والكتمان بل اغما يجوز ذلك على الجمع القليل والله أعلم (المسئلة الثانية) الضمير في قوله يعرفونه الى ما ذكر ارجع ذكر واقبه وجوها (أحدها) انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون أبناءهم لانتسابهم اليهم وأبناءهم وغيرهم عن عمر رضى الله عنه انه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنا أعلم به منى باقى قال ولم قال لاني لست أشك في محمد انه نبي وأما ولدى فاعل والدته كانت تقبل عمر رأسه وجزاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول أسئلة (السؤال الاول) انه لاتفاق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبله (الجواب) انه تعالى في الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن

الضالين أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية فقال اهلوا يا معاشر المؤمنين ان علماء أهل الكتاب يعرفون محمد او ما جاء به وصدقوه ودعوه وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في آبائهم (السؤال الثاني) هذه الآية نظيرها قوله تعالى يحدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقال ومبشر برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد الا اننا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون آبائهم وذلك لان وصفه في التوراة والانجيل اما أن يكون قد أتى مستقلا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلق والنسب والقبيلة أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول واجب أن يكون العلم مقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لاهل المشرق والمغرب لان التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من انكار ذلك (وأما القسم الثاني) فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لاننا نقول يجب ان التوراة اشملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا أن ذلك الوصف لا يمكن منتهيا في التفصيل الى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والجواب) عن هذا الاشكال انما يتوجه لوقلتنا بأن العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا فها هنا برهان والبرهان يقيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى وأظهر من العلم بنبوة الانبياء وأبوة الآباء (السؤال الثالث) فعلى هذا الوجه الذي قرره قوله كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علميا برهانيا غير محقق للقطر اما العلم بأن هذا ابن فذلك ليس علميا يقينيا بل ظن ومحتمل للقطر فله شبه اليقين بالظن (والجواب) ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم بنبوة الانبياء بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الانبياء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشبهه هو عنده بغيره فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يقيد بالمبالغة وحسن الاستعارة (السؤال الرابع) لم يخص الانبياء الذكور الجواب لان الذكور اعراف وأشهر وهم بصحة الانبياء ألزم وبقلوبهم أمضى (القول الثاني) الضمير في قوله يعرفونه راجع الى أمر القبلة أي علماء أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون آبائهم وهو قول ابن عباس وقتادة والريسي وابن زيد واعلم ان القول الاول أولى من وجوه (أحدها) ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق وأقرب المذكورات العلم في قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكأنه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون آبائهم وأما أمر القبلة فماتة قدم ذكره البتة (وثانيها) ان الله تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور في التوراة والانجيل وأخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى (وثالثها) ان المعجزات لا تبدل أول دلائلها الا على صدق محمد عليه السلام فأما أمر القبلة فذلك انما ثبت لانه أحد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى أما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكفون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين أولوا الكتاب وعرفوا الرسول ففهم من آمن به مثل عبد الله ابن سلام وثناؤه ومنهم من بقى على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقى على كفره لا جرم قال الله تعالى وان فريقا منهم ليكفون الحق وهم يعلمون فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكفون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا امكن اظهاره واختلافه في المكثوم فنقبل أمر محمد صلى الله عليه وسلم وقيل أمر القبلة وقد استعينا في هذه المسئلة أما قوله الحق من ربك ففيه مستلطان (المسئلة الاولى) يحتمل أن يكون الحق خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق وقوله من ربك يجوز أن يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز أيضا أن يكون مبتدأ خبره من ربك وقرأ على رضي الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول أي يكفون الحق الحق من ربك (المسئلة الثانية) الا ان واللام في قوله

الحق فيه وجهان (الاول) أن يكون العهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أو الى الحق الذي في قوله ليكنون الحق أي هذا الذي يكفونه هو الحق من ربك وان يكون للبشر على
 معنى الحق من الله تعالى لا من غيره يعني ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذي أنت عليه وما لم يثبت أنه
 من الله كالذي عليه أهل الكتاب فهو الباطل أما قوله فلا تكونن من المتبرين ففيه مسئلتان (المسئلة
 الاولى) فلا تكونن من المتبرين فيماذا اختلفوا فيه على أقوال (أحدها) فلا تكونن من
 المتبرين في ان الذين تقدم ذكرهم علواحة نبوتك وان بعضهم عاندوكم قاله الحسن (وثانيها) بل يرجع
 الى أمر القبلة (وثالثها) الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الأقرب لأن أقرب المذكورات اليه قوله الحق
 من ربك فإذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما تشتمل عليه من قرآن ووحي وشرعة ففعله فلا تكونن من
 المتبرين وجب أن يكون راجعا اليه (المسئلة الثانية) انه تعالى وان نهاء عن الامتراء فلا يدل ذلك على
 انه كان شاك فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسئلة والله أعلم • قوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها)
 فاستبقوا الخيرات أي تاتكونوايات بكم الله جميعا ان الله على كل شيء قدير اعلم انهم اختلفوا في المراد
 بقوله ولكل وجهة مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال ولكل ولم يقل لكل قوم أو أمة لانه معروف
 المعنى عندهم فلم يضرب حذف المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
 (المسئلة الثانية) ذكرها في أربعة أوجه (أحدها) أنه يتناول جميع الفرق اعني المسلمين واليهود
 والنصارى والمشركين وهو قول الاصم قال لأن في المشركين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى
 الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم في قوله هؤلاء شفعاءنا عند الله (وثانيها) وهو قول أكثر علماء التابعين
 لمراد أهل الكتب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه (وثالثها) قال بعضهم
 المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أي جهة من الكعبة يصلي اليها جنوبية أو شمالية أو شرقية أو غربية
 واحتجوا على هذا القول بوجهين (الاول) قوله تعالى هو موليها يعني الله موليها وولاية الله لم تحصل
 الا في الكعبة لان ما عداها ولاية الشيطان (الثاني) ان الله تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر أن
 المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الاجهات الكعبة (ورابعها)
 قال آخرون ولكل وجهة أي لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبله فقبله المقربين العرش وقبله
 الروحانيين الكرسي وقبله الكروبيين البيت المعمور وقبله الانبياء الذين قبلت بيت المقدس وقبلت الكعبة
 أما قوله تعالى وجهة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرئ ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل
 وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المقول كقولك لزيد ضربت ولزيد أبوه ضارب (المسئلة الثانية) قال
 القراء وجهة وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا في المراد فقال الحسن المراد الاتجاه والشرع وهو كقوله
 تعالى لكل أمة جعلنا منكم كلكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه أن للشرائع مصالح فلا جرم اختلفت
 الشرائع بحسب اختلاف الأشخاص وكما اختلفت بحسب اختلاف الأشخاص لم يبعد أيضا اختلافها بحسب
 اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صرح القول بالنسخ والتغيير وقال السابقون المراد منه أمر
 القبلة لانه تقدم قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب أن تكون محمولة على ذلك
 أما قوله هو موليها ففيه وجهان (الاول) انه عائد الى الكل أي ولكل أحد وجهة هو مولي وجهه اليها
 (الثاني) انه عائد الى اسم الله تعالى أي الله تعالى يوليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول ان نقول ان
 لكل منكم وجهة أي جهة من القبلة هو موليها أي هو مستقبلها ومتوجه اليها اضلانه التي هو متقرب بها
 اليه وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة
 فاستبقوا الخيرات أي فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيريات من ذلك في الدنيا والآخرة
 أما في الدنيا فشر فكم بقوله ابراهيم وأما في الآخرة فلا ثواب العظيم الذي تأخذونه على انقيادكم
 لأمره فان الله مرجعكم وأنتا تكونوا من جهات الارض يات بكم الله جميعا في معبد القيامة فيفصل

بين الحق منكم والمبطل حتى يدين من المطيع منكم ومن العاصي ومن المصيب منكم ومن المخفي انه على ذلك
 قادر ومن قال بهذا التأويل قال المراد أن لكل من أهل الملل وجهة قد اختارها إما بشريعة وإما بهوى
 فلسستم تأخذون بفعل غيركم فانما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم وأما تقرير الكلام على الوجه الثاني اعنى
 ان يكون الضمير في قوله هو مواليها عائدا الى الله تعالى فهو هنا وجهان (الاول) ان الله تعالى عرفنا أن كل
 واحدة من هاتين القبلةين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده اذا شاء يفعلها
 على حسب ما يعلم صلاحا فاليهاتان من الله تعالى وهو الذى ولى وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات
 بالانقياد لامر الله في الحاليتين فان اقتبادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم
 عن قبلةكم فان الله يجمعكم وهو لا السفها جميعا في عرصة القيامة فيفصل بينكم (الثاني) اما اذا فسرنا
 قوله ولكل وجهة وجهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاصر المسلمين وجهة أى ناحية
 من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد ان تودى الى الكعبة
 فهي بجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على أعمالهم أما قوله تعالى هو مواليها
 أى هو مواليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال القراء أى مستقبلها وقال أبو معاذ مواليها على معنى
 متواليها يقال قد نولها ورضيا واتبعها وفى قراءة عبد الله بن عامر النخعي هو مو لاها وهى قراءة ابن عباس
 وأبي جعفر محمد بن علي الباقر وفى قراءة الباقرين مواليها وقراءة ابن عامر معنيان (أحدهما) أن ما وليته
 فقد ولى لان معنى وليته أى جعلته بحيث تليه واذا صار هذا بحيث يلى ذلك فذلك أيضا يلى هذا فاذا
 قد ولى كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات ولا يزال عهذى الظالمين والظالمون
 وهذا قول القراء (والثاني) هو مواليها أى قد زينت له تلك الجهة وحيت اليه أى صارت بحيث يحبها
 وبرضاها أما قوله فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة فى وقتها واعلم أن أداء الصلاة فى أول
 الوقت عند الشافعى رضى الله عنه أفضل خلافا لابي حنيفة واحتج الشافعى بوجوه (أولها) ان الصلاة
 خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله
 تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا أقل من التسبب (وثانيها) قوله
 سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب أن تكون
 المسابقة اليها مندوبة (وثالثها) قوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون ولا شك ان المراد منه
 السابقون فى الطاعات ولا شك ان الصلاة من الطاعات وقوله أولئك المقربون يفيد المحرم فمعناه أنه
 لا يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالمسابقة (ورابعها) قوله تعالى
 وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة ولا شك ان الصلاة كذلك فكأن
 المسارعة بها مأمورة (وخامسها) انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله تعالى انهم كانوا يسارعون فى الخيرات
 ولا شك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه السلام خير أعمالكم الصلاة (وسادسها) انه تعالى ذم ابليس فى تركه
 للمسارعة فقال ما منعك أن تسجد اذا امرتك وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم (وسابعها)
 قوله تعالى حافظوا على الصلوات والحفاظة لا تحصل الا بالتجمل ليا من الفوت بالنسيان وسائر الاشغال
 (وثامنها) قوله تعالى حكايه عن موسى عليه السلام وعلمت اليك رب لترضى فثبت أن الاستجمال أولى
 (وتاسعها) قوله تعالى لا يستوى منكم من اتقى من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين اتفقوا
 من بعد وفاتنا فبين أن المسابقة بسبب المزيد الفضيلة فكذلك فى هذه الصورة (وعاشرها) ما روى عمرو بن
 عبد الله وانس وأبو مخذرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الصلاة فى أول الوقت رضوان الله وفى آخره
 عفو الله قال الصديق رضى الله عنه رضوان الله أحب اليان من عفو الله قال الشافعى رضى الله عنه رضوان
 الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك أن يكون عن المفسرين فان قيل هذا احتجاج فى غير موضعه لانه
 يقتضى أن يأتي بالآخر وأجمعنا على أنه لا يأتي فلم يبق الا أن يكون معناه أن الفعل فى آخر الوقت يوجب

العقوب عن السيئات السابقة وما كان كذلك فلا شك انه يوجب وضوان الله فكان التأخير موجبا للعفو
 والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير أولى قلنا هذا ضعيف من وجوه (الاول)
 انه لو كان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقوله أحد (الثاني) ان عدم المسارعة الى
 الامتثال يشبه عدم الاتفاقات وذلك يقتضى العقاب الا انه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء
 (الثالث) ان تفسير أبي بكر الصديق رضى الله عنه يعل هذا التأويل الذى ذكره (الحادى عشر)
 روى عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال باعلى ثلاث لا تؤخرها
 الصلاة اذا أنت والجنائز اذا حضرت والايام اذا وجدت لها كفوا (الثاني عشر) عن ابن مسعود انه
 سال الرسول صلى الله عليه وسلم فقال أى الاعمال أفضل فقال الصلاة لمقامها الاول (الثالث عشر) روى
 أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الرجل لم يصلي الصلاة وقد فاتته من أول الوقت ما هو خير له
 من أهله وماله (الرابع عشر) قال عليه السلام من ستن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم
 القيامة فمن كان أسبق في الطاعة كان هو الذى سبق عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب أن يكون ثوابه أكثر
 من ثواب المتأخر (الخامس عشر) اننا لو افقنا على ان أحد أسباب الفضيلة فيما بين الصلابة السابقة الى
 الاسلام حتى وقع الخلاف الشديدين أهل السنة وغيرهم أن أبا بكر اسبق اسلاما ثم عليا وما ذاك الاتفاقهم
 على ان السابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قوائنا (السادس عشر) قوله عليه السلام
 في خطبة له وبأدروا بالاعمال الصالحة قبل أن تشتملوا ولا شك أن الصلاة من الاعمال الصالحة (السابع
 عشر) ان تعجيل حقوق الادميين أفضل من تأخيرها فوجب أن يكون الحال في اداء حقوق الله تعالى
 كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم (الثامن عشر) ان المبادرة والمسارعة الى الصلاة اظهر للحرص
 على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التأخير كسل عنهما فيكون الاول أولى (التاسع عشر) ان
 الاحتياط في تعجيل الصلاة لانه اذا أذاه في أول الوقت تفرغت ذمته فاذا أخر فرع عارض له شغل فغفمه
 عن ادائها فيبقى الواجب في ذمته فالوجه الذى يحصل فيه الاحتياط لاشك أنه أولى (العشرون) أجمعنا
 في صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له أن يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له أن
 يعجل ويصوم في الحال ثم أجمعنا على أن التعجيل في الصوم أفضل على ما قال وأن تصوموا خير لكم فوجب
 أيضا أن يكون التعجيل في الصلاة أولى فان قيل تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظهور في شدة الحر أو اذا
 حصل له رجاؤا دار الجماعة أو وجود الماء قلنا التأخير ثبت في هذه المواضع لا مودة عارضة وكلامنا
 في مقتضى الاصل (الحادى والعشرون) المسارعة الى الامتثال أحسن في العرف من ترك المسارعة
 فوجب أن يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
 (الثاني والعشرون) صلاة كنت شرأطها فوجب أدؤها في أول الوقت كالمغرب ففيه احتراز عن الظهور
 في شدة الحر لانه انما يستحب التأخير اذا أراد أن يصلي في المسجد لاجل أن المشى الى المسجد في شدة الحر
 كالمانع أما اذا صلاها في داره فالتعجيل أفضل وفيه احتراز عن يدافع الاختياف أو حضرة الطعام وبه جوع
 لهذا المعنى أيضا وكذلك المتيهم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة
 فان الكمال لم يحصل في هذه الصورة فهذه هي الأدلة الدالة على ان المسارعة أفضل ولنذكر كل واحد من
 الصلوات أما صلاة العجزة فقال محمد المستحب أن يدخل فيها بالتقليد ويخرج منها بالاسفار فان أراد الاقتصار
 على أحد الوقتين فالأفرا أفضل وقال الشافعي رضى الله عنه التغليس أفضل وهو مذهب أبي بكر وعمر وبه
 قال مالك وأحمد وأحمد الشافعي رضى الله عنه بعد الدلائل الساففة بوجوه (أحدها) ما اخرج في الصحيحين
 برواية عائشة رضى الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح فينصرف والنساء
 متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس قال يحيى السنة في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن أى
 متجلات ثلاث با كسيتين والتلفع بالتثوب الاستقبال والمروط الارضية الواسعة واحدها مروط والغلس ظلمة

آخر الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان التماسي محض من الجماعات فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بالغسل كي لا يعرفن وهكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغسل ثم لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشئ من الدلائل الشرعية (وثانيها) ما أخرج في الصحيحين عن قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تصبرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قد ورد ذلك قال قدر خمسين آية وهذا يدل أيضا على التغليس (وثالثها) ما روى عن ابن مسعود الانصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم أسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى (ورابعها) انه تعالى مدح المستغفرين بالاسفار فقال والمستغفرين بالاسفار ومدح التاركين للنوم فقال تنجى في جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب أن يكون ترك النوم باداء الفرائض أفضل لقوله عليه السلام حكاية عن الله ان يتقرب المتقربون الى مجلى أداما اقترضت عليهم وإذا كان الامر كذلك وجب أن يكون التغليس أفضل (وخامسها) ان النوم في ذلك الوقت أطيب فيكون تركه أشق فوجب أن يكون نوابه أكثر لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحزها أى أشقها واحتج أبو حنيفة بوجوه (أحدها) قوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه أعظم للابح (وثانيها) روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على صلوات الالمقاتها الا صلاة الفجر فانه صلاها يومئذ لغبر ميقاتها (وثالثها) عن ابن مسعود قال ما رأيت أصحاب رسول الله حافظوا على شئ ما حافظوا على التنوير بالفجر (ورابعها) عن أبي بكر رضي الله عنه أنه صلى الفجر فقرأ آل عمران فقالوا كادت الشمس أن تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين (وخامسها) ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال عليه السلام المنتظر للصلاة كن هو في الصلاة من آخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أولا ثم أتى بها ثانيا ومن صلاها في أول الوقت فقد فاته فضل الانتظار (وسادسها) ان التأخير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون أولى تحصيل الفضل الجماعة (وسابعها) ان التغليس يضيق على الناس لانه اذا كان الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر والخرج منى شرعا (وثامنها) أنه تكره الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهة واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة (والجواب) عن الأول ان الفجر اسم للنور الذي ينبي به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجر الوكانت الظلة باقية في الهواء فاما اذا زالت الظلة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرا وأما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال اسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت عنه اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان أشد كان النور الذي يظهر فيما بين ذلك الظلام أشد فقوله اسفروا بالفجر يجب أن يكون محمولا على التغليس أى كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وأبهركان أكثر نوابا وقد بينا أن ذلك لا يكون الا في أول الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان أداء الصلاة في ذلك الوقت أشق فوجب أن يكون أكثر نوابا وأما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل فكيف يمكن أن يقول الشارع ان الكسل أفضل من الجد في الطاعة (والجواب) عن الثاني وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فعبا به هذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في أول الوقت فاما عند امتلاء العالم من النور فانه لا يسمى ذلك فجرا وأما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه والله أعلم أما قوله تعالى أينما تكونوا يات بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعد لاهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا أعمالا المحققون العارفون بالنبوة والشرعية الخيرات وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى ما لكم عند الله من أنواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شئ قدير وذلك لان

الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع المكات فوجب أن يكون قادرا على الاعادة
وأما المسائل المستنبطة من هذه الآية فقد ذكرناها في قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسبعهم وأبصارهم
إن الله على كل شيء قدير * قوله تعالى (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وأنه للحق
من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم
فولوا وجوهكم شطره ثلاثا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولا تسمعوا
عليكم ولعليكم تهودون) اعلم أن أول ما في هذه الآية من البحث أن الله تعالى قال قبل هذه الآيات
قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره وإن الذين أتوا الكتاب يعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون وذكرهنا ثانيا
قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وأنه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون
ثم ذكرنا ثانيا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
لثلاث يكون للناس عليكم حجة فهل في هذا التكرار فائدة أم لا وللعلم فيه أقوال (أحدها) أن الاحوال ثلاثة
(أولها) أن يكون الإنسان في المسجد الحرام (وثانيها) أن يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد (وثالثها)
أن يخرج عن البلد إلى أقطار الارض فالآية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة
على الثالثة لانه قد كان يتوهم أن لقرب حرمة لا تنبت فيها للبعد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى
هذه الآيات (والجواب) الثاني أنه سبحانه إنما أعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة زائدة أما
في المرة الاولى فبين أن أهل الكتاب يعلمون أن أمر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأمر هذه القبلة حق لانهم
شاهدوا ذلك في التوراة والانجيلي وأما في المرة الثانية فبين أنه تعالى يشهد أن ذلك حق وشهادة الله
بكونه حقا مغيرة لعلم أهل الكتاب بكونه حقا وأما في المرة الثالثة فبين أنه إنما فعل ذلك لثلاث يكون للناس
عليكم حجة فلما اختلفت هذه الفوائد حثت اعادتها لاجل أن يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من
هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به
ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث أنه تعالى قال في الآية
الاولى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان
ربما يحطربا لجاهل أنه تعالى إنما فعل ذلك طلبا لرضى محمد صلى الله عليه وسلم لانه قال فلنولينك قبلة
ترضاها فإزال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وأنه
للحق من ربك أي نحن ما حوالتك الى هذه القبلة بمجرد رضاك بل لاجل أن هذا التحويل هو الحق الذي
لا يحيد عنه فاستقبلاها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود والمنسوخة التي انما يثبتون عليها بمجرد
الهوى والميل ثم أنه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما
كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد ومو على هذه القبلة في جميع الأزمنة والافات ولا تولوا فيصير ذلك
التولي سببا للطعن في دينكم والحاصل أن الآية السالفة أمر بالدوام في جميع الامكنة والثانية أمر بالدوام
في جميع الأزمنة والامكنة والثالثة أمر بالدوام في جميع الأزمنة وأشعار بأن هذا لا يصير منسوخا البتة
والجواب الرابع أن الامر الاول مقرون بأمره اياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة أيهم إبراهيم
عليه السلام والثاني مقرون بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها أي لكل صاحب دعوة وملة قبله يتوجه
اليها فتوجهوا أنتم الى أشرف الجهات التي يعلم الله تعالى أنها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول
وجهك شطر المسجد الحرام وأنه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصه من اليهود
في أمر القبلة فكانت هذه علا ثلاثا مقرون بكل واحدة منها أمر بالتزام القبلة نظيره أن يقال الزم هذه القبلة
فإنها القبلة التي كنت تمواها ثم يقال الزم هذه القبلة فأنتم ما قبله الحق لاقبله الهوى وهو قوله وأنه للحق من
ربك ثم يقال الزم هذه القبلة فان في لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك وهذا التكرار في هذا الموضع

كانت تكرار في قوله تعالى فبأى آلاء ربكم تكذبان وكذلك ما كرر في قوله تعالى ان في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين والجواب ان هذه الواحدة أول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فعدت الحاجة الى التكرير لاجل التأكيذ والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البيئات أما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون يعني ما يعمل هؤلاء المعاندون الذين يكفون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة بقوله اسم ما ولاهم عن قبلهم التي كانوا عليها وبأنه قد اشتاق الى مولده ودين آبائه فان الله عالم بهـذا فأنزل ما بطله وكشف عن هذه وضعفه أما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان هذا الكلام يوجه حجاجا وكلاما متقدما من قبل في باب القبلة عن القوم فأراد الله تعالى أن يبين ان تلك الحجة تزول الآن باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات (أحدها) ان اليهود قالوا اتخالفنا في ديننا وتتبع قبلتنا (وثانيها) قالوا لم يدرك محمد أن يتوجه في صلته حتى هديناه (وثالثها) ان العرب قالوا انه كان يقول أنا على دين ابراهيم والان ترك التوجه الى الكعبة ومن ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شرعه عليه الصلاة والسلام الان الله تعالى لما علم ان الصلاح في ذلك أوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر في المصالح وقد ينشأ من قبل تلك المصلحة وهي تميز من اتبعه بحجة ممن أقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان يظهر الا بهذا الجنس وبما انتقل عليه الصلاة والسلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلماذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعاق عند هذا التحويل بشبهة أخرى وهو قول بعض العرب ان محمدا عليه الصلاة والسلام محاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكعبة وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سبب للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك اظلم عظيم فلا جرم قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم (المسئلة الثانية) قرأنا نافع ايلنا بترك الهـمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كـسرة فانه يقلبها ياءا والساوق بالهمزة وهو الاصل (المسئلة الثالثة) لثلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا أي ولوا لثلا وقال الزجاج التقدير عرفتمكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة (المسئلة الرابعة) قيل الناس هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم (المسئلة الخامسة) ههنا سؤال وهو ان شبه هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ايست بحجة فكيف يجوز استثناء هؤلاء عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على أقوال (الأول) انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه (الأول) ان الحجة كما انها قد تكون صحيحة قد تكون أيضا باطلا قال الله تعالى يحتمل داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جئت من العلم والحاجة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي أن يكون الذي يورده المبطـل يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجة اذا غلبه فكل كلام يقصده غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها مأخوذة من حجة الطريق فكل كلام يقصده الانسان مسلكا لنفسه في اثبات أو ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا (الوجه الثاني) في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه في كتابهم انه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حوت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم سمعوا ما عرفوا عن أبي روق (الوجه الثالث) انهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة بماها الله حجة بناء على معتقدهم اوله له تعالى مماها حجة ثم كتابهم (الوجه الرابع) أراد بالحجة الحاجة والجدالة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم بما جؤنكم بالباطل (القول الثاني) انه استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • جهن فلول من قراع الكتائب

ومعناه لكن بسـ يوفهم فلول وليس بهيب ويقال ماله على حق الاتهتدي بعني الكنه يتعدى ويظلم ونظيره
أيضا قوله تعالى اني لا يخاف لذي المرسلون الا من ظلم وقال لاعاصم اليوم من أمر الله الامن رحم وهذا
النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب (القول الثالث) زعم أبو عبيد أن الاعمى الواو كانه تعالى
قال امثلا يكون للناس عليكم حجة وللاذين ظلموا وانشد

وكل أخ مفارقة أخوه • لعمر أيلك الا الفرقدان

يعني والفرقدان (القول الرابع) قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم
كانه قيل امثلا يكون عليكم حجة الاعلى الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى
هذان الوجهان بعيدان أما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني فالعنى لا تخشوا من تقدم ذكره عن
يخفت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلكم فانهم لا يضرونكم واخشوني يعني احذروا
عقابي ان أنتم عدائهم عما ألزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل
أفعاله وتروكه أن ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وأن يعلم انه ليس في يده الخلق شئ البتة وأن لا يكون
مشتغل القلب بهم ولا مآتفت الخاطر اليهم أما قوله تعالى ولا تم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام
على وجوه (أحدها) انه راجع الى قوله تعالى لا يكون للناس عليكم حجة ولا تم نعمتي عليكم فبين الله
تعالى انه سواه الى هذه الكعبة لها تين الحكمتين (احدهما) لانقطاع حجتهن عنه (والثاني) لتمام
النعمة وقد بين أبو مسلم بن بحر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم
في جميع ما كانوا يفعلون فلما حوّل صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قاب ولذلك كان النبي
صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة (وثانيها) ان
متعلق اللام محذوف ومعناه ولا تنامى النعمة عليكم واراد في اهتدائكم أمرتكم بذلك (وثالثها) أن يعطف
على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لا وفقتكم ولا تم نعمتي عليكم والقول الاول أقرب الى الصواب فان قيل انه
تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم أكلت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي فبين
ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه الآية ولا تم نعمتي
عليكم قلنا تمام النعمة اللاتئة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن
علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن أبي مسلم رحمه الله من التشكك
في صلاة الرسول وصلاة أمته الى بيت المقدس فان كان مراده ان ألفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد أصاب
لان شيئا من ألفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان أراد به انكاره أصلا فبعيد لان
الاخبار في ذلك قريية من المتواترة ولا يمسلم رحمه الله أن يمنع التواتر وعند ذلك يقول لا يصح التعويل
في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد والله أعلم • قوله تعالى (كما أرسلنا فيكم رسولا مناكم

يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) اعلم ان انا قد بينا ان الله
تعالى استدلل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجود بعضها الزامية وهو ان هذا الدين دين ابراهيم
فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا
آمنّا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط ثم انه سبحانه وتعالى
عقب هذا الاستدلال بحكاية شبيهة بهم (احدهما) قوله وقالوا كوفوا هودا وانصارى ثم تدوا
(والثانية) استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس
ما ولاهم عن قبائهم التي كانوا عليها وأظن الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان أعظم
شبهة لليهود في انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام انكار النسخ فلا جرم أظن الله تعالى في الجواب عن
هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولا تم نعمتي عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة
تنبيها على عظيم نعم الله تعالى ولا شك ان ذلك أشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدي

الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب لمصالح العز والشرف في الدنيا والتخلص في الدن والمهانة يكون مرغوباً فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب أما قوله تعالى كما أرسلنا فيهِ مسأل (المسئلة الاولى) هذا الكاف اما أن يتعلق بما قبله أو بما بعده فان قلنا انه متعلق بما قبله ففيه وجوه (الاول) انه راجع الى قوله ولا تم نعمتي عليكم أي ولا تم نعمتي عليكم في الدنيا بمحصل الشرف وفي الآخرة بالفوز والثواب كما أقمتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول (الثاني) ان ابراهيم عليه السلام قال ربنا وابعت فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويزكهم وقال أيضا ومن ذرينا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا فكانه تعالى قال ولا تم نعمتي عليكم ببيان الشرائع وأهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابراهيم كما أرسلنا فيكم رسولا اجابة لدعوته عن ابن جرير (الثالث) قول أبي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم أمة وسطا كما أرسلنا فيكم رسولا أي كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم أمة وسطا وأما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما أرسلنا فيكم رسولا منهم بعلوكم الدين والشرع فاذا كروني أذكركم وهو اختيار الاصم وقدره انكم كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم أنا كم بأعجب الآيات يتلوه عليكم بالسانكم وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن أحوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفهاء وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما أوليتكم هذه النعمة وجه ملتكم لكم دليلا فاذا كروني بالشكر عليها اذ كركم رحمتي ونوابي والذي يؤكد قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة أمرهم في مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل كما هل يجوز أن يكون جوابا قلنا يجوز الفراء وجعل لاذ كروني جوابين (أحدهما) كما (والثاني) اذ كركم وجه ذلك لانه اوجب عليهم الذكرا ليدكرهم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي والوجه الاول أولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلق به أولى (المسئلة الثانية) في وجه التشبيه قولنا ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولا تم نعمتي كان المعنى ان النعمة في أمر القبله كالنعمة بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله تعالى اذ كروني دل ذلك على ان النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة (المسئلة الثالثة) ما في قوله كما أرسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل أن تكون كافة أما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي رساله فيهم ومنهم نعم عظيمة عليهم لما لهم من الشرف ولان المشهور من حال العرب الاتفة الشديدة من الانقياد للغير فيعته الله تعالى من واسطتهم ليكرونا الى القبول أقرب أما قوله تعالى يتلوا عليكم آياتنا فاعلم انه من أعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فينادي به العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى فيستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكانه يحصل من تلاوته كل خبرات الدنيا والآخرة أما قوله ويزكهم ففيه أقوال (أحدها) انه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا أزياء عن الحسن (وثانيها) يزكهم بالثناء والمدح أي يعلم ما أنتم عليه من محاسن الاخلاق فيصقكم به كما يقال ان المزكي زكى الشاهد أي وصفه بالزكا (وثالثها) ان التزكية عبارة عن التسمية كانه قال يكثر كم كما قال اذ كنتم قليلا فكثر كم وذلك بأن يحمهم على الحق فيستواصلوا ويكثر وعان ابن مسلم قال القاضي وهذه الوجوه غير متنافية فله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك أما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن عليهم غير تعليم اياهم وأما الحكمة فهي العلم بسائر الشريعة التي يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة هي سنة الرسول أما قوله ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل وجهالة من الامم فالتلقي كانوا متعبرين ضالين في أمر أديانهم فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم وذلك من أعظم أنواع النعم • قوله تعالى (فاذ كروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون) اعلم ان الله تعالى كافنا في هذه الآية بأمرين

الذكر والشكر أما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم إياه باللسان أن
يحمدوه ويسجدوه ويقرؤا كتابه وذكرهم إياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع (أولها) أن يتفكروا
في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبهة القادحة في تلك الدلائل (وثانيها) أن
يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعده ووعيدته فاذا عرفوا
كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترتل من الوعيد سهل فعله عليهم (وثالثها) أن
يتفكروا في أسرار مخلوقات الله تعالى حتى نصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كآلة الجلوحة المحاذية لعالم
القدم فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها إلى عالم الجلال وهذا المقام مقام لانهاية أما ذكرهم
إياه تعالى بجوارحهم فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة في الأعمال التي أمر بها وخالية عن الأعمال التي
نهيها عنها وعلى هذا الوجه سمي الله تعالى الصلاة ذكرًا بقوله فاسعوا إلى ذكره فصار الأمر بقوله
اذكروني متضمنًا لجميع الطاعات فلما روى عن سعيد بن جبيرة أنه قال اذكروني بطاعتي فأجله حتى يدخل
الكل فيه أما قوله اذكركم فلا بد من جملة على ما يليق بالموضع والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح واطهار
الرضا والأكرام وإيجاب المغفرة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكركم ثم للناس في هذه الآية عبارات (الأولى)
اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي (الثانية) اذكروني بالدعاء اذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله
ادعوني أستجب لكم وهو قول أبي مسلم قال أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راغبين وراغبين خائفين ويخلصوا
الذكر له عن الشكر فاذا هم ذكره بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة
في العاجلة والآجلة (الثالثة) اذكروني بالثناء والطاعة اذكركم بالثناء والنعمة (الرابعة) اذكروني
في الدنيا اذكركم في الآخرة (الخامسة) اذكروني في الخلوات اذكركم في الخلوات (السادسة)
اذكروني في الرخاء اذكركم في البلاء (السابعة) اذكروني بطاعتي اذكركم بعونتي (الثامنة) اذكروني
بجاهدي اذكركم بهدائي (التاسعة) اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالاخلاص ومزيد
الاختصاص (العاشر) اذكروني بالربوبية في الفاتحة اذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة * قوله
تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين) اعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله
فاذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا إلى ما يتصل بالشكر أردفه ببيان ما يعين عليهم ما قالوا واستعينوا
بالصبر والصلاة وإنما خصهم بذلك لما فيه مامن المعونة على العبادات أما الصبر فهو قهر النفس على
احتمال المكافاة في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه على هذا
التذلل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر
على الصوم ومنهم من حمل على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله وأيضًا فلانه تعالى
أمر بالتثبت في الجهاد فقال إذا القيمت فتنة فابستوا وباتتبت في الصلاة أي في الدعاء فقال وما كان قولهم
الآن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين إلا أن
القول الذي اختارناه أولى له وهو اللفظ وعدم تهيمه الاستعانة بالصلاة لانها يجب أن تفعل على طريق
الخشوع والتذلل لله عبود والاخلاص له ويجب أن يوفره وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من قراءة فيستدبر
الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد زال نفسه لاحتمال المشقة فيها
عداها من العبادات ولذلك قال أن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر ولذلك نرى أهل الصبر عند النوائب
متقين على الفرز إلى الصلاة وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا أحرز أنه أمر فرزع إلى الصلاة ثم قال
إن الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال فيهم الله وهو السميع العليم فكانه تعالى ضمن لهم
أذهم استعانوا على طاعته بالصبر والصلاة أن يزيدهم بوفيقا وتسددا واطافا كما قال ويريد الله الذين
اعتدوا هدى * قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون)
اعلم أن هذه الآية تطهير لقوله في آل عمران بل أحياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق الآية بما قبلها

كانه قبل استعينوا بالصبر والصلاة في اقامة ديني فان احببتم في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي بأموالكم
وأبدانكم ففعلتم ذلك فقلقت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم أنفسكم بل اعلما ان قتلاكم أحياء عندى
وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس رضى الله عنه نزلت الآية في قتلى بدر وقتل من المسلمين
يومئذ أربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار من المهاجرين عبيدة بن الحارث بن عبد
المطلب وعمر بن أبي وقاص وذو الشمالين وعمر بن نفيلة وعامر بن بكر ومجع بن عبد الله ومن الانصار
سعيد بن خبيثة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحارث وعقيم بن الهام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ
ابن عفراء وعوف بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فهى الله تعالى أن يقال فيهم انهم ماتوا وعن
آخرين ان الكفار والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون أنفسهم طلبا لرضا محمد من غير فائدة فنزلت هذه
الآية (المسئلة الثانية) أموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لا تقولوا هم أموات (المسئلة
الثالثة) في الآية أقوال (الاول) انهم في الوقت أحياء كان الله تعالى أحياءهم لا يصل الثواب اليهم
وهذا قول أكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبر فان قيل نحن نشاهد
أجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا ما عندنا فالبنية ليست شرطاً في الحياة ولا امتناع
في أن يعيد الله الحياة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف
وأما عند المعتزلة فلا يعيد الله الحياة الى الاجزاء التي لا بد منها في ماهية الحى ولا يعتبر بالاطراف
ويحتمل أيضاً ان يحيبهم اذ لم يشاهدوا (القول الثانى) قال الاصمغنى لانهم هم بالموافاة وقولوا هم
الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا هم أموات في الدين كما قال الله تعالى أو من كان ميتاً فحيته
فقال ولا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا هم أحياء في الدين ولكن لا يشعرون بمعنى المشركون
لا يعلمون ان من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حى في الدين وعلى هدى من ربه ونور كما روى
في بعض الحكايات ان رجلاً قال لرجل مات رجل خلف مثلك وحكى عن بقراته انه كان يقول لتلاميذه
موتوا بالارادة تحيوا بالطبيعة أى بالروح (القول الثالث) ان المشركين كانوا يقولون ان أصحاب محمد
صلى الله عليه وسلم يقتلون أنفسهم ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون أعمالهم
الى غير شئ وهؤلاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد
الا انهم كانوا متكررين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى ولا تقولوا
كما قال المشركون انهم أموات لا يشعرون ولا ينفقون بما تحملوا من الشدة في الدنيا ولكن اعلوا انهم
أحياء أى سيجيئون فينبأون وينعمون في الجنة وتفسير قوله أحياء بأنهم سيجيئون غير بعيد قال الله تعالى ان
الابرار لاني نعيم وان الفجار لاني عذاب وقال أحاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار
وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم على معنى انهم سيجيئون كذلك وهذا القول
اختيار الكعبى وأبى مسلم الاصفهاني واعلم ان أكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه وجوه
(أحدها) الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين والموتان
لا تحصل الا عند حصول الحياة في القبر وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وانما للتعقيب وقال النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر
وجب القول بثواب القبر أيضاً لان العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق للعبد على الله تعالى
فاسقاط العقاب أحسن من اسقاط الثواب فثبت ما أسقط العقاب الى يوم القيامة بل حقيقة في القبر كان ذلك
في الثواب أولى (وثانيها) ان المعنى لو كان على ما قيل في القول الثانى والثالث لم يكن لقوله ولكن لا يشعرون
معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا لا يعلمون انهم سيجيئون يوم القيامة وانهم ماتوا على هدى ونور فلم ان
الامر على ما قلنا من ان الله تعالى أحياءهم في قبورهم (وثالثها) ان قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم
دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث (ورابعها) قوله عليه الصلاة والسلام القبر دوزخ من رياض

الجنة أو حفرة من حفرة النيران والاعذار في ثواب القبر وعذابه كالتواتر وكان عليه الصلاة والسلام يقول في آخر صلاته وأعوذ بك من عذاب القبر (وخامسها) انه لو كان المراد من قوله انهم احياء انهم سحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجاتهم في الجنة ارفع ومنزلتهم أعلى وأشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فأفردهم بالذكر تعظيما واعلم ان هذا الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين أعظم مع ان الله تعالى ما خصهم بالذكر (وسادسها) ان الناس يزورون قبور الشهداء وبعضهم منها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بأنه تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال بل احياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون في الجنة ومعلوم ان أهل الثواب لا يدخلون الجنة الا بعد القيامة والجواب لانهم ان هذه العندية ليست الا بالكون في الجنة بل باعلاء الدرجات وايصال البشارات اليه وهو في القبر أوفى موضع آخر واعلم ان في الآية قولاً آخر وهو ان ثواب القبر وعذابه للروح لا للقلب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولشعر الى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول انهم قالوا ان الانسان لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس اما انه لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل فلو جهين (الاول) ان اجزاء هذا الهيكل أبدا في النقص والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو هو أمر باق من أول عمره الى آخره فان كل أحد يعلم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا من أول عمره الى آخر عمره والباقي غير ما هو غير باق والمشار اليه عند كل أحد بقوله انا ووجب أن يكون مغاير لهذا الهيكل (الثاني) اني أكون عالما بانى أنا حال ما أكون غافلا عن جميع أجزائي وأبعاضى والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالذى أشير اليه بقولى انا مغاير لهذه الاعضاء والابعاض وأما ان الانسان غير محسوس فلان المحسوس انما هو السطح واللون ولا شك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذى يشير اليه كل أحد بقوله انا أى شئ هو والاقوال فيه كثيرة الا ان أشدها تلخيصا ونحوصا لوجهان (أحدهما) انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمس وماء الورد في الورد والقاتلون بهذا القول فريقان (أحدهما) الذين اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام مماثلة لتساير الاجزاء التى منها يتألف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه يبق بعض الاجزاء من أول العمر الى آخره فتلك الاجزاء هى التى يشير اليها كل أحد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة مخلقةها الله تعالى فيها فاذا زالت الحياة مات وهذا قول أكثر المتكلمين (وثانيهما) الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام وزعموا ان الاجسام التى هى باقية من أول العمر الى آخر العمر اجسام مختلفة بالماهية والحقيقة للاجسام التى يتألف منها هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها فاذا خلطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صارت هذا الهيكل مستشيرا بنور ذلك الروح منزهة كما يتحرك ثم ان هذا الهيكل أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بجماها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مختلفة بالماهية لهذه الاجسام البالية فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورية الى عالم السموات والقدوس والطهارة ان كانت من جملة السعداء والى العالم الخميم وعالم الآفات ان كانت من جملة الاشقياء (والقول الثانى) ان الذى يشير اليه كل أحد بقوله انا موجود ليس بمختص ولا قائم بالتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثل الله تعالى لان الاشتراك في السلوب لا يقتضى الاشتراك في الماهية واحتجوا على ذلك بان في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب أن يكون العلم به فردا حقا فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا فذلك الذى يصدق عليه منا انه يعلم هذه المقدرات وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا اما ان في المعلومات ما هو فرد حقا فلانه لا شك في وجود شئ فهذا الموجود ان كان فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب مركب عن الفرد فلا بد من الفرد على كل الاحوال وأما انه اذا كان في المعلومات

ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد لان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسماً فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه اما أن يكون علماً بذلك المعلوم وهو محال لانه يلزم أن يكون الجزء مساوياً لكل وهو محال وأما أن لا يكون شيئاً من أجزائه علماً بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء اتاناً يحدث ذاته هو العلم بذلك المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لتلك الأشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة هاد الحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما انه اذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضاً كذلك فلان الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شيئاً منها ان كان موصوفاً به تمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حلالاً في أشياء كثيرة وهو محال أو يوزع أجزاء الحلال على أجزاء المحل فيقسم الحلال وقد فرضنا أنه غير منقسم أولاً يتصف شيئاً من أجزاء المحل بالاتمام الحلال ولا شيئاً من أجزاء الحلال فحينئذ يكون ذلك المحل خالياً عن ذلك الحلال وقد فرضناه موصوفاً به هذا خلف وأما ان كل متخير ينقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذي يشير اليه كل أحد بقوله انا موجود ليس بمميز ولا قائم بالمتميز ثم نقول هذا الوجود لا بد وأن يكون مدركا للجزئيات لانه لا يمكن أن يحكم على هذا الشخص المشار اليه بأنه انسان وليس بفرس والحال كما بشئ على شيء لا بد وأن يحضر المقتضى عليه ما فهذا الشيء مدركا لهذا الجزء وللانسان الكلي حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلي على هذا الجزء والمدركا لا يكليات هو النفس والمدركا للجزئيات أيضاً هو النفس فكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمنع أن يلتزم ويتألم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذذ الى أن يردها الله تعالى الى الابد ان يوم القيامة فهناك يحصل الاتماد اذا والتألم للابد ان فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا واهب انه لم يقر بهان فاهر على القول به ولكن لم يقر دليل على فساده فانه مما يؤيد الشرع وينصر ظاهراً القرآن ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله من نواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله هو العالم بمقتضى الامور قالوا وما يؤيد كدهذا القول هو ان نواب القبر وعذابه اما أن يصل الى هذه البنية أو الى جزء من أجزائها والاول مكابرة لاننا نجد هذه البنية متفرقة متميزة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا أن يقال ان الله تعالى يحيي به بعض تلك الأجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال الانسان هو الروح فانه لا يعرض له التفرق والتجزؤ فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرده الروح الى البدن يوم القيامة الكبرى حتى تتضمن الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية • قوله تعالى

(وانبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والنفوس والتمرات وبشر الصابرين) اعلم ان القفال رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة أي استعينوا بالصبر والصلاة فانابلواكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فان قيل انه تعالى قال واشكروا ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال لقن شكرتم لازيدنكم فكيف أردفه بقوله ولتبونكم بشئ من الخوف والجواب من وجهين (الاول) انه تعالى أخبر ان اكمال الشرائع انعام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم أخبر ان القيام بتلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم أمر فيها بالصبر (الثاني) انه تعالى أنعم أولاً فامر بالشكر ثم ابتلى وأمر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر (المسئلة الثانية) روى عن عطاء والربيع بن أنس ان المراد بهذه الغناطية أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة (المسئلة الثالثة) وأما ان الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم في نفسه بقوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه وأما الحكمة في تقديم تعذيبه هذا الابتلاء ففيها وجوه (أحدها) ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعدهم عن الجزع وأسأل عليهم بعد الورود (وثانيها) انهم اذا علموا انه سهل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصبروا ذلك الخوف تقيلاً للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب (وثالثها) ان الكفار اذا شاهدوا محمداً وأصحابه متعينين

على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضرر والمحنة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا هذا
الدين لقطعهم بعصته فبدعهم ذلك الى مزيد التأمل في دلائله ومن المعلوم الظاهر ان التبعية اذا عرفوا ان
المتبوع في أعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصرونه ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك أذى
لهم الى اتباعه مما اذا رأوه منه الحال لا كافة عليه في ذلك المذهب (ورابعها) انه تعالى أخبر بوقوع
ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد محذور ذلك الخبر على ما أخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا
(وخامسها) ان من المنافقين من أظهره متابعة الرسول طمعا منه في المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول
هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا
الاختبار هذه الفائدة (وسادسها) ان اخلاص الانسان حالة الابتلاء ورجوعه الى باب الله تعالى أكثر
من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك (المسئلة الرابعة) انما قال
بشيء على الواحد ان لم يقل بأشياء على الجمع لوجهين (الاول) لتلايهم بأشياء من كل واحد فيدل على
ضروب الخوف والتقدير بشي من كذا ونشي من كذا (الثاني) معناه بشي قليل من هذه الاشياء
(المسئلة الخامسة) اعلم ان كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى ما كان
موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر اليك موجود فيما مضى سمي ذكرا وتذكر وان
كان موجودا في الحال سمي ذوقا ووجد وانما سمي وجدا لانما حاله تجدها من نفسك وان كان قد خطر
بهاك وجود شي في الاستقبال وغلب ذلك على قلبك سمي انتظارا وتوقعافان كان المنتظر مكروها حصل
منه ألم في القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك ارتياحا والارتياح رجاء بالخوف هو تألم
القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده وأما الجوع فالمراد
منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال القفال رحمه الله أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم
العرب بسبب الدين فكانوا لا يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة
الاحزاب ما كان قال الله تعالى هنالك أتى المؤمنون فزلقوا زلا شديدا وأما الجوع فقد اصابهم في أول
مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة اقله أموالهم حتى انه عليه السلام كان يشد الحجر
على بطنه وروى أبو الهيثم بن التيهان انه عليه السلام لما خرج التقى مع أبي بكر قال ما اخرجك قال
الجوع قال اخرجني ما اخرجك وأما النقص من الاموال والانفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان
ينفق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل هنالك يحصل النقص في المال والنفس وقال الله تعالى
وجاهدوا باموالكم وانفسكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال الله تعالى ذلك بانهم
لا يصيهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس ب موت بعض الاخوان والافارب
على ما هو التأويل في قوله ولا تقتلوا انفسكم وأما نقص الثمرات فقد يكون بالجدب وقد يكون بترك
عمارة الضياع للاستغال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله
عليه وسلم من الوفود هذا آخر كلام القفال رحمه الله قال الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله
والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن النفس الامراض
ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله
تعالى وبشر الصابرين وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان
من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان كان كمن قال فيه ومن الناس
من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة
فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان المراهق يلزمه ان يصبر على ما يفعله به أبوه من
التأديب ولو فعله غيره به لكان له أن يمانع بل يحارب وكذا في العبد مع مولاه فايد يرتع على عباده عليه
ليس ذلك الاحكامه وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم (المسئلة الثانية) الخطاب في وبشر لرسول الله

صلى الله عليه وسلم اول كل من تلقى منه البشارة (المسئلة الثالثة) قال الشيخ الفزالي رحمه الله اعلم أن الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في الهائم والملائكة أما في الهائم فثباتها وأما في الملائكة فلذلك الهائمات أن الهائم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمي ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبراً وأما الملائكة فانهم يردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال فيجند آخر وأما الانسان فانه خلق في ابتداء الصبر ناقصاً مثل البهيمة ولم يخلق فيه الاشهوة والغذاء الذي هو محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وايس له قوة الصبر البتة اذا الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند آخر قام القتال بينهما متضاداً مطالبهما أما البالغ فان فيه شهوة تدعو الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة وعقلاً لا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات الباقية صارت داعية العقل صادة وممانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبراً ثم اعلم أن الصبر ضربان (أحدهما) بدني كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما بالفعل كتماعلى الاعمال الشاقة أو بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم (والثاني) هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتبهات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبراً عن شهوة البطن والفرج سمي عفة وان كان على احتمال مكروه اختلفت اساميها عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر وبضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخلد وشق الجيب وغبرها وان كان في حال الغنى يسمى ضبط النفس وبضاده حالة تسمى البطروان كان في حرب ومقاتلة يسمى شجاعة وبضاده الجبن وان كان في كظم الغيظ والغضب يسمى حِلماً وبضاده الغزق وان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمي سعة الصدر وبضاده الضجر والتدلم وضيق الصدر وان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتماً وان كان عن فضول العيش سمي زهداً وبضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة وبضاده الشره وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبراً فقال والصابرين في البأساء أى المصيبة والضراء أى الفقر وحين البأس أى المحاربة أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون قال الفضال رحمه الله ليس الصبر ان لا يجد الانسان الم مكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز آثامه كان صاحبه صابراً وان ظهر دمع عين أو تغير لون قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابداء ما لا يعتد معه من الصابرين ثم صبر ذلك يسمى سلواً وهو ما لا بد منه قال الحسن لو كان الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه وانه أعلم (المسئلة الرابعة) في فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين باوصاف وذكر الصبر في القرآن في ثيف وسبعين موضعاً و اضاف أكثر الخبرات اليه فقال وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا وقال وليجزى الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون وقال أولئك يتوفون أجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يؤتى الصابرون أجرهم بغير حساب ثم ان طاعة الاو أجزاها مقدار الا الصبر ولا لجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لى فاضافه الى نفسه ووعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلى النصرة على الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا وبأنوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة وجمع للصابرين أمور الم يحجمها الغيرهم فقال أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال عليه السلام الصبر نصف الايمان وتقديره أن الايمان لا يتم الا بعدد ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد وبحصول ما لا ينبغي فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر فعلى مقتضى هذا الكلام

يجب أن يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مظاہر للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخافا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن أعطى حظه منهم لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه السلام الايمان هو الصبر وهذا شبه قوله عليه السلام الحج عرفة (المسئلة الخامسة) في بيان ان الصبر أفضل أم الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر أشد قال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى بالشكر أهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى بالصبر أهل الارض فيقال له اترضى أن نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول الله تعالى لقد انعمت عليك فشكرت وابتليتك فصبرت لاضعف لك الا جرفه على اضفاف جزاء الشاكرين وأما قوله عليه السلام الطاعم الشاكر بنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المباغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوتر وأيضا روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء بأربعين خريفاً المكان ملكه وآخر الصحابة دخول الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه وفي الخبر أبواب الجنة كلها مصرعان الا باب الصبر فانه مصرع واحد وأول من يدخله أهل البلاء وامامهم أيوب عليه السلام (المسئلة السادسة) ذات هذه الآية على أمور (أحدها) أن هذه المحن لا يجب أن تكون عقوبات لانه تعالى وعدها المؤمنين من الرسول وأصحابه (وثانيها) أن هذه المحن اذا قارنها بالصبر افادت درجة عالية في الدين (وثالثها) أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثورية الذين يفسدون الامراض وغيرها الى شئ آخر وخلاف قول المنجمين الذين يفسدونهم الى سعادة الكواكب ونحو ستمها (ورابعها) أنها تدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيده الرى بل كل ذلك يحصل بما جرى الله العادة به عنده هذه الاسباب لان قوله وتلبونكم صريح في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صرح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعُدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة * قوله تعالى

(الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا ان الله وانا اليه راجعون أو ائتلك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون) اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الآية أن الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد أما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذي من فعل العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم وأما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله بان يتلف أموالهم وقد يكون من العبد بان يغلبوا عليه فينفقوه ونقص الاموال من الله تعالى انما يكون بالجوائح التي تصيب الاموال والثروات ومن العبد وانما يكون لان القوم لا شغلهم بقتالهم لا يفرغون لعمارة الاراضى ونقص الانفس من الله بالامانة ومن العبد بالقتل (المسئلة الثانية) قال القاضي انه تعالى لم يصف هذه المصيبة الى نفسه بل عم وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف وان عدل عنه الى خلافه كان تاركا لنفسه بادائه فالذي يناله من قبله تعالى يجب أن يعتد فيه انه حكمه وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضا بقضائه فيما يتلهم به لانه لا يقضى الا بالحق كما قال تعالى والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشئ ا ما اذا نزلت به المصيبة من غير مقتضى كليفه أن يرجع الى الله تعالى في الاتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يعتدى الى ما لا يحل له من شغاه غيظه ويدخل أيضا تحت قوله انا لله لانه الذي الزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز أمره كانه يقول في الاول انا لله يدبر فينا كيف يشاء وفي الثاني يقول انا لله يتصرف لنا كيف يشاء (المسئلة الثالثة)

امال الكسائي في بعض الروايات النون من انا ولا م الله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه الالف
 للكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة السكامة الواحدة قال القراء والكسائي لا يجوز امالة
 انامع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة وكذلك
 لا يجوز امالة حتى ولكن اما قوله انا لله وانا اليه راجعون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو بكر الوراق
 انا لله اقراره مناله بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسه بنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة
 عن الانتقال الى مكان أو جهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه يصير الى حيث لا يعلمنا الخكم فيه
 سواء وذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لا يعلمنا احد نفعنا ولا ضرر او مادموا في الدنيا قد علمك غير الله
 ففهمهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل الله تعالى هذا رجوعا اليه تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع
 اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة (المسئلة الثانية) هذا يدل على ان ذلك اقرار بالبعث
 والنشور والاعتراف بانه سبحانه سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يصح عنده أجرا للمحسنين
 (المسئلة الثالثة) قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من أنواع البلاء وقوله وانا اليه
 راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثمنا على ما كان منه ومن تفويض الامر
 اليه على ما نزل به ومن الانتصاف عن ظلمه فيكون مدلا لنفسه راضيا بما وعد الله به من الاجر في الآخرة
 (المسئلة الرابعة) الاخبار في هذا الباب كثيرة (أحدها) عن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند
 المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقبا وجعل له خلفا صالحا يرضاه (وثانيها) روى أنه طعن عمر ابراهيم رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقبل أمصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذى المؤمن فهو له
 مصيبة (وثالثها) قالت أم سلمة - تدني أبو سلمة انه عليه الصلاة والسلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع
 الى ما أمر الله به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبي فاجرتني فيها وعوضني خيرا
 منها الا اجره الله عليها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفي أبو سلمة ذكرت هذا الحديث وقالت هذا القول فعوضني
 الله تعالى بمحمد عليه السلام (ورابعها) قال ابن عباس ما أخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله تعالى
 ورجع واسترجع عنده مصيبته كتب الله تعالى له ثلاث خصال الصلاة من الله والرحمة وتحقيق سبيل
 الهدى (وخامسها) عن عمر رضى الله عنه قال نعم العدلان وهو الله وانا اليه راجعون أولئك عليهم
 صلوات من ربهم ورحمة ونعم الصلاة وهي قوله وأولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان آخر من السماء
 أحب الى من ان أقول لشيء قضاء الله تعالى ليشه لم يكن أما قوله أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم
 ان الصلاة من الله هي النماء والمدح والتعظيم وأما رحمة فهي النعم التي انزلها به عاجلا ثم آجلا
 وأما قوله وأولئك هم المهتدون ففيه وجوه (أحدها) انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها
 الى كل خير (وثانيها) المهتدون الى الجنة الفانزون بالثواب (وثالثها) المهتدون لسانهم لسانهم
 والاقرب فيه ما يصير داخل في الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون
 كذلك الا والمراد به انهم الفانزون بالثواب والجنة والطريق اليها الان كل ذلك داخل في الاهتداء وان
 كان لا يمتنع ان يراد بذلك انهم المتأدبون بأدابه المتمسكون بما لزم وأمر قال أبو بكر الرازي اشتملت
 الآية على حكمين فرض ونفل أما الفرض فهو التسليم لامر الله تعالى والرضا بقضائه والصبر على أداء
 فرائضه لا بصرفه منها مصائب الدنيا وأما النفل فظاهر القول بان الله وانا اليه راجعون فان في ظهارة
 فوائد جزيلة منها أن غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بحجده واجتهاده في دين الله والثبات
 عليه وعلى طاعته وحكى عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا يجب البقاء فيها وأفضل الاعمال
 الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم أن يحزن لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا ولنعم نفسه بهذه الآية ببيان الرضا
 بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضيا بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق التصرف أو بطريق الجذب
 أما طريق التصرف فنرى وجوه (أحدها) انه متى مال قلبه الى شيء والتفت خاطره الى شيء جعل ذلك الشيء

مضاضفوان فجعل الصفا والصفا كأنهم طاف معنى واحداً وقال المبرد الصفا كل جبر لا يخالطه غيره من طين
أو تراب متصل به واشتقاقه من مضاضفوا إذا خلص وأما المروءة فقال النخيل من الجارية ما كان أبيض
أعلى صلباً شديد الصلابة وقال غيره هو الجارية المنيعة يجمع في القليل مروءات وفي الكثير
مروء قال أبو ذؤيب

حتى كافي للعوادث مروءة • بصفا المشاعر كل يوم بقرع

وأما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل شيء جعل علماً من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال الله تعالى
والبدن جعلناها لكم من شعائر الله أي علامة للقرية وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه
ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنم وهو ان يعلم بالمدية فيكون ذلك علماً على احرام صاحبها وعلى انه قد
جعله هدياً لبيت الله ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعائر
جمع شعيرة وهو ما أخذ من الاشعار الذي هو الاسلام ومنه قولك شعرت بكذا أي علمت (المسئلة الثالثة)
الشعائر اما أن نخمدلها على العبادات أو على التمسك أو نعملها على مواضع العبادات والتمسك فان قلنا
بلا قول حصل في الكلام حذف لان نفس الجليل لا يصح وصفه ما بانهم حادين ونسك فالمراد به ان الطواف
ينتهى والسي من دين الله تعالى وان قلنا بالتشافي استقام ظاهر الكلام لان هذين الجليلين يمكن أن يكونا
موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسي بين هذين الجليلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه
الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يراهيم قبل ذلك وهو من المناسك الذي حكى الله تعالى عن ابراهيم
عليه السلام انه قال وأرنا مناسكنا واعلم أن السي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا
من ابعاض الحج فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السي عبادة فقال فمن حج البيت أو اعتمر
فلا جناح عليه أن يطوف بهما (المسئلة الرابعة) الحكمة في شرع هذا السي الحكاية المشهورة وهي ان
هاجر أم اسماعيل حين ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها اسماعيل عليه السلام اغاثهم الله تعالى
بالماء الذي اتبعه لها ولا ينهها من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وان كان لا يخلو اولياءه في دار الدنيا من
أنواع الجن الا ان فرجه قريب من دعاء فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر وأسماعيل كيف
اغاثهم وأجاب دعاءهما ثم جعل أفعاله مطاعة لجميع المكلفين الى يوم القيامة وآثاره ما قدوة للخلائق
أجمعين ليعلم ان الله لا يضيع أجر المحسنين وكل ذلك تحقيق لما أخبر به قبل ذلك من انه يبذل عبادته بشئ
من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك قال السعادة في الدارين
وقال بالقصد الاقصى في المترئين (المسئلة الخامسة) ذكر الفضل في لفظ الحج أقوالا (الاول)
الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه يأتيه أولاً ليعرفه ثم يعود
اليه للطواف ثم يصرف المدة في يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر (الثاني) قال
قريب الحج الخلق يقال اجمع نجسك وذلك ان يقطع الشعر من نواحي الشبهة ليدخل الحجاج في الشبهة
فيكون المعنى حج فلان أي خلق قال الفضل وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله
آمنين محلقتين رؤسكم ومقصرين أي حجاباً وعماراً فخرج عن ذلك بالخلق فلا يبعد أن يكون الحج مسمى بهذا
الاسم لمعنى الخلق (الثالث) قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا
ومن ذلك محجة الطريق فكان البيت لما كان مقصوداً بهذا النوع من العبادة مسمى بذلك الفعل بها
قال الفضل والقول الاول أشبه بالصواب لان قوله لم رجل محجوج انما هو من يحسب اليه مرة بعد
أخرى وكذلك محجة الطريق هو الذي كثرت السير فيه وأما العمرة فتقال أهل اللغة الاعتمار هو القصد
والزيارة قال الاعشى

وجاشت النفس لما جاءهم • وراكب جاء من تلبث معتر

وقال غريب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال الفضل والاشبه في العمرة

إذا مضى من البيت أن تكون بمعنى الزيارة لأن المحتر يطوف بالبيت وبالصفاء المروءة ثم ينصرف كالزائر
 وأما الجناح فهو من قولهم جنح إلى كذا أي مال إليه قال الله تعالى وإن جنحوا للسلم فاجنحوا وجنحت
 السفينة إذا زمت بالماء فلم تنض وجنح الرجل في الشيء يعمل بيده إذا مال إليه بصدده وقيل للاضلاع جواخ
 لا وجاجها وجناح الطائر من هذا لأنه يميل في أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت أن أصله من
 الميل ثم من الناس من قال أنه بقى في عرف القرآن كذلك أيضا معنى لا جناح عليه أي نأذ كرى القرآن
 لا ميل لاحد عليه بمطالبة نبي من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل إلى الباطل وإلى ما يأتى به وقوله
 أن يطوف بهم ما أي يطوف فادغمت التاء في الطاء كما قال بايها المذبذب أي المذبذب والمزمل والمزمل ويقال
 طاف وطاف بمعنى واحد (المسئلة السادسة) ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه أنه لا اثم عليه والذي
 يصدق عليه أنه لا اثم في فعله يدخل تحته الواجب والمنذور والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة
 عن الآخر بقيد زمانه فاذن ظاهر هذه الآية لا يدل على أن السعي بين الصفاء والمروءة واجب أو ليس بواجب
 لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك
 الاقسام فاذن لا بد في معرفة أن هذا السعي واجب أو غير واجب من الرجوع إلى دليل آخر إذا عرفت
 هذا فنقول مذهب الشافعي رحمه الله أن هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند أبي حنيفة رحمه الله
 أنه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء أن من تركه فلا شيء عليه بحجة الشافعي
 رضى الله عنه من وجوه (أحدها) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله كتب عليكم
 السعي فاسعوا فإن قيل هذا الحديث متروك الظاهر لأنه يفتى وجوب السعي وهو العذر وذلك غير واجب
 قلنا لا نسلم أن السعي عبارة عن العذر بدليل قوله فاسعوا إلى ذكر الله والعذر فيه غير واجب وقال الله تعالى
 وإن ليس للإنسان إلا ما سعى وليس المراد منه العذر بل الجهد والاجتهاد في القصد والنية سلمنا أنه يدل على
 العذر ولكن العذر مستعمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة فيبقى أصل النية واجبا (وثانيها)
 ما ثبت أنه عليه السلام سعى لما دنا من الصفا في حجته وقال إن الصفا والمروءة من شعائر الله أبدوا بمبادئ الله
 به فبدا أبا الصفا في سعيه حتى رأى البيت وإذا ثبت أنه عليه السلام سعى وجب أن يجب علينا السعي للقرآن
 والتلخيص أما القرآن فقوله تعالى واتبعوه وقرله قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول
 الله أسوة حسنة وأما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والأمر لا وجوب (وثالثها) أنه
 أسوا طرعت في بقعة من بقاع الحرم أو يؤتى به في أحرام كابل فكان جندهم ركنًا كطواف الزيارة ولا يلزم
 طواف الصدر لأن الكلام للجنس لوجوبه مرة واحج أبو حنيفة رضى الله عنه بوجوه (أحدها) هذه
 الآية وهي قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهم ما وهذا لا يقال في الواجبات ثم أنه تعالى أكد ذلك بقوله ومن
 تطوع خير أفبين أنه تطوع وليس بواجب (وثانيها) قوله الحج عرفة ومن أدرك عرفة فقد تم حجه وهذا
 يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء فيبقى معمولًا به في السعي (والجواب) عن
 الاول من وجوه (الاول) ما بينا أن قوله فلا جناح عليه ليس فيه إلا أنه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك
 بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح
 أن تقصروا من الصلاة إن خفتم والقصر عند أبي حنيفة واجب مع أنه قال فيه فلا جناح عليه فكذلك هنا
 (الثاني) أنه رفع الجناح عن الطواف بمالا عن الطواف بينهم ما وعندنا الاول غير واجب وإنما الثاني
 هو الواجب (الثالث) قال ابن عباس كان على الصفا من وعلى المروة من وكان أهل الجاهلية يطوفون
 بهم ما وتخصمون بهم ما فلما جاء الإسلام كره المسلمون الطواف بينهم لاجل الصنم فانزل الله تعالى هذه الآية
 إذا عرفت هذا فنقول انصرفت الإباحة إلى وجود الصنم حال الطواف لا إلى نفس الطواف كما لو كان
 في الذرب نجاسة بسيرة عندكم ودم البراغيت عندنا فقبل لا جناح عليكم أن تضل في فيه فان رفع الجناح
 ينصرف إلى مكنى النجاسة لا إلى نفس الصلاة (الرابع) روى عن عروة أنه قال لعائشة أفي أرى أن

لا حرج على في أن لا أطوف بهما فقلت لو كان كذلك لقال إن لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من
 للصين وتفسير عائشة راجع على تفسير التابئين فإن قالوا فقرأ ابن مسعود فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما
 واللفظ أيضا محتمل له كقوله بين الله لكم أن تضلوا أي أن لا تضلوا وكقوله تعالى إن تقولوا يوم القيامة معناه
 إن لا تقولوا قلنا القراء الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لأن نصحها بقدر في كون القرآن متواترا
 (الخامس) كما أن قوله فلا جناح عليه لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك في أن
 السعي مندوب فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها وأما التسليم بقوله فن تطوع خيرا فضعيف لأن
 هذا لا يقتضي أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أو لا بل يجوز أن يكون المقصود منه
 شيئا آخر قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فن تطوع خيرا فهو خير له فأوجب
 عليهم الطعام ثم ندبهم إلى التطوع بالتخيير فكان المعنى فن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا
 فكذا أهنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مصر وفا إلى شيء آخر وهو من وجهين (أحدهما) أنه يزيد
 في الطواف فيطوف أكثر من الطواف الواجب مثل أن يطوف غمانية أو أكثر (والثاني) أن يطوع
 بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة أخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا وأما الحديث الذي
 تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام والله أعلم أما قوله تعالى فن
 تطوع خيرا فضعيف مسائل (المسئلة الأولى) قراءة حرة وعاصم والكسائي يطوع بالياء وحزم العين وتقديره
 يطوع إلا أن التاء ادغمت في الطاء لقاربهما وهذا أحسن لأن المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء
 الأحسن فيهما الاستقبال وإن كان يجوز أن يقال من أتاني أكرمته فيوقع الماضي موقع المستقبل
 في الجزاء إلا أن اللفظ إذا كان يوافق المعنى كان أحسن وأما الباقيون من القراء فقرؤا تطوعا على وزن
 تفعل ماضيا وهذه القراءة تحتل أمرين (أحدهما) أن يكون موضع تطوع جرما (الثاني) أن لا يعمل من
 للجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدأ والقاء مع ما بعده في موضع رفع لتكون خبر المبتدأ الموصول
 والمعنى فيه معنى الخبر إلا أن هذه القاء إذا دخلت في خبر الموصول أو النكرة الموصوفة افادت أن الثاني
 إنما وجب لوجوب القول كقوله وما بكم من نعمة فن الله فمبتدأ موصول والقاء مع ما بعده خبره
 وتقديره قوله الذين يتفقون أموالهم إلى قوله فلهم أجرهم وقوله إن الذين فتنوا المؤمنين إلى قوله فلهم عذاب
 جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فامتنعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر
 أمثالها وقوله فن شاء فليمنه وقوله ومن شاء فليمنه وقوله فن شاء الله عند قوله الذين يتفقون
 أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول
 القائل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو
 الانقياد والتطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك (المسئلة الثالثة) الذين قالوا السعي
 غير واجب فسر وهذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسر بالسعي في الطاعة الثانية التي
 هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لأنه أوفق لعدم اللفظ أما قوله تعالى
 فإن الله شاكر عليم فاعلم أن الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر
 في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة وانما سمي المجازاة على الطاعة شيئا لوجوه (الأول)
 أن اللفظ خرج مخرج تلطف للعباد بمبالغة في الاحسان إليهم كما قال تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا
 حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عرض ولكنه تطف في الاستدعاء كأنه قبل من ذا الذي يعمل على المقرض
 بأن يقدم فباخذ ضحاف ما قدم (الثاني) أن الشكر لما كان مقابلا للانعام والجزاء عليه سمي كما
 كان جزاء شكره على سبيل التشبيه (الثالث) كأنه يقول أنا وإن كنت غنيا عن طاعتك إلا أني أجعل لها
 من الموضع بحيث لو صعد على أن أتق بها لما ازداد وضعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان أن طاعة العبد
 مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في أقصى الدرجات وأما قوله عليه فاعلم أنه يعلم قدر الجزاء

فلا يبيض المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو الباقي بالكلام ليكون
اقوله عليه تعلق بشاكر ويحتمل أنه يريد أنه عليه بما ياتي في العبادة فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص
وما يفعله لاعلى هذا الحد وذلك ترغيب في أداء ما يجب على شروطه وتحذير من خلاف ذلك .
قوله تعالى (ان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك
بطنهم الله ويلعنهم الله) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله ان الذين يكفون قولين (أحدهما)
أنه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئا من الدين (والثاني) أنه ليس يجزى على ظاهره
في العموم ثم من هؤلاء من زعم أنه في اليهود خاصة قال ابن عباس ان جماعة من الانصار سألوا أقران
اليهود عما في التوراة من صفات النبي عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام فكفوا فارتأت الآية وقيل نزلت
في أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والريبع والسدي
والاصم والاول اقرب الى الصواب لوجوه (أحدها) ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند
سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في أصول الفقه ان العبرة بعوم اللفظ لا بخصوص السبب
(وثانيها) انه ثبت أيضا في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشرب يكون الوصف على ذلك الحكم
لا سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان
هذا الوصف على هذا الحكم وجب عموم هذا الحكم عند عموم الوصف (وثالثها) ان جماعة من الصحابة
جاءوا هذا اللفظ على العموم وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام كتم
شيئا من الوحي فقد أعظم القرية على الله والله تعالى يقول ان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى
خلفت الآية على العموم وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد
ان قال الناس أكثر أبو هريرة وتلا ان الذين يكفون ما أنزلنا من البينات والهدى واحج من خص الآية
بأهل الكتاب ان الكتمان لا يصبغ الا منهم في شرح نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فأما القرآن فانه متواتر فلا
يصح كتماننا قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتماننا والجماع من القرآن اذا كان بيانه عند الواحد
صح كتماننا وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قال القاضي
الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا
فلما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان
كما يوصف أحدنا في أمور الدنيا بالكتمان اذا كانت عمارة قوى الدواعي على اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح
من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على
ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز أن يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته وتظهر هذه الآية قوله
تعالى واذا أخذ الله ميثاق الذين أوثوا الكتاب ليدعنه للناس ولا يكتمونه وقريب منهم ما قوله تعالى ان الذين
يكفون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه الآية كما هو موجه لاظهار علوم الدين تنبيهها
للناس وزاجرة عن كتمانها وتظهرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكافة قوله تعالى فلو لا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء
عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جاء يوم القسامة ملجما بلجام من نار أما قوله
تعالى ما أنزلنا من البينات فالمراد كل ما أنزله على الانبياء كتابا وحياء دون أدلة العقول وقوله تعالى والهدى
يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لا ينافي في تفسير قوله تعالى هدى للمتعقين ان الهدى عبارة عن الدلائل
فنبه الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول
هو التزويل والثاني ما يقتضيه التزويل من الفوائد واعلم ان الكتاب المادل على أن خبر الواحد والاجماع
والقياس حجة فكل ما يدل عليه أحد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتماننا داخل تحت الآية فثبت
أنه تعالى فوعده على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه الآية تدل على أن من

أمكنه . إن أصول الدين باللائل العقلية إن كان محتاجا إليها ثم تركها أو كتم شيئا من أحكام الشرع مع شدة
 الحاجة إليه فقد لحقه الوعيد العظيم (المسئلة الرابعة) هذا الظاهر فرض على الكفاية لا على التعيين
 وهذا لأنه إذا أظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول إليه فلم يبق مكتوما وإذا خرج عن حد
 الكتمان لم يجب على السابقين اظهاره مرة أخرى (المسئلة الخامسة) من الناس من يحنج بهذه الآيات
 في قبول خبر الوالد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن
 اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية الا الذين تابوا وأصلحوا وينصرون فكم بوقوع
 البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون كل واحد منهما عن الكتمان ومأورا بالبيان ليكثر الخبرون
 فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جازمهم التواطؤ
 على الكتمان جازمهم التواطؤ على الوضع والاقتراء فلا يـكون خبرهم موجبا للعلم (المسئلة السادسة)
 احتجوا بهذه الآية على انه لا يجوز أخذ الابرة على التعليم لان الآية للملدت على وجوب ذلك التعليم كان
 أخذ الابرة عليه أخذ الابرة على أداء الواجب وأنه غير جائز وبدل عليه أيضا قوله تعالى ان الذين يكفون
 ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به غنا قليلا وظاهر ذلك يمنع أخذ الابرة على الظاهر وعلى الكتمان جميعا
 لان قوله ويشترون به غنا قليلا مانع أخذ البدل عليه من جميع الوجوه أما قوله تعالى من بعد ما نبأ للناس
 في الكتاب قيل في التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقبل أراد بالتزل
 الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن أما قوله أولئك يلعنهم الله فاللعنة في أصل اللغة هي
 الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب أما قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون فيجب أن يعمل على من
 للجنة تأثير وقد اتفقا على ان الملائكة والانبيا والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لاحتمال
 ويؤكد كده قوله تعالى ان الذين كفروا وما نواؤهم كفارا أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين
 والناس ذكروا وجوها آخر (أحدها) ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا
 القطر بعاصي بن آدم عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها
 بصفة من يعقل فجاء بها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين وبأيها النمل ادخلوا
 مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل في ذلك يسعون (وثانيها) كل شيء سوى الثقلين الجن
 والانسان فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين (الاول) على سبيل المسالفة
 وهوانها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم (الثاني) انها في الآخرة اذا أعيدت وجعلت من العتلاء فانها
 تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه (وثالثها) ان أهل النار يلعنونهم أيضا حيث كانوا في الدنيا فهو
 على العموم (ورابعها) قال ابن مسعود اذا تلعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن
 مستحق رجعت على اليهود الذين كفروا ما أنزل الله سبحانه وتعالى (خامسها) عن ابن عباس ان لهم
 لعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما دلتك ومن نيكك ومن بك فيقول
 ما أدرى فيضرب ضربة يسمعها كل شيء الا الثقلين الانس والجن فلا يسمع شيء صوته الا لعنة ويقول له
 الملك لا دريت ولا نليت كذلك كنت في الدنيا (وسادسها) قال أبو مسلم اللاعنون هم الذين آمنوا به
 ومعنى اللعن منهم مساعدة الملعون ومشاقتهم ومخالفتهم مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت
 الآية على أن هذا الكتمان من البكائر لانه تعالى أوجب فيه اللعن ويدل على ان أحدا من الانبياء لم يكتم
 ما حل من الرسالة والا كان داخل في الآية قوله عز وجل (الا الذين تابوا وأصلحوا وينصرون ولكن
 أتوب عليهم وأما التواب الرحيم) اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما أنزل الله كان يجوز
 أن يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فينبغي تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في أهل الوعد وقد
 ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لا فرض سواء لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان
 الناس ذموا أولا لان الحكم رد شهادته لم يكن تابوا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكن

تقبل شهادته أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تاباً وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما أفسده مثلاً لو أفسد على غيره دينه بإيراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثاً انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وينوافدات هذه الآية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل ككل ما ينبغي قالت المعتزلة الآية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا تصح لان قوله واصلوا عام في الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من أفرادها فالأصح بان تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلاً لانه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجباً لما حسن هذا المذبح ومعنى أنوب عليهم أقبل نوبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب منها فان قيل هلا قلتم ان معنى فأولئك أنوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون في قبول الطاعة قلنا الطاعة انما أفاد قبولها استحصال الثواب لانه لا يستحق بهم اسواء وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لانهم موضوعه لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من أن يستحق بها الثواب اذ لم يكن مخفطاً ومعنى قوله وأما الثواب القابل لتوبة ككل ذي نوبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه رحمة بالمكشطين من عباده بقبل نوبتهم بعد التوريط العظيم منهم • قوله عز وجل (ان الذين كفروا وماؤواهم

كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيه الا يخفف عنهم العذاب ولا هم يظنون) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان ظاهر قوله تعالى ان الذين كفروا وماؤواهم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال أبو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الآيات واحتج عليه بانه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال السائين منهم ذكر أيضاً حال من يموت منهم من غير توبة وأيضاً انه تعالى لما ذكر ان أولئك الكافرين ملعونون حال الحياة بين في هذه الآية انهم ملعونون أيضاً بعد الممات والجواب عنه ان هذا انما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الاولى فاما اذا دخلوا تحت الاولى استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف (المسئلة الثانية) لما ذكر في الكافرانه اذ مات على كفره صار الوعيد لازماً من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدمه عند عدم الشرط علمنا ان الكافرا اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك (المسئلة الثالثة) ان قيل كيف يلعنه الناس أجمعون وأهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه (أحدها) ان أهل دينه يلعنونه في الآخرة لقوله تعالى ثم يوم القيامة يذكر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً (وثانيها) قال قتادة والربيع أراد بالناس أجمعين المؤمنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير (وثالثها) ان كل أحد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقرر في العقول فاذا كان هو في نفسه جاهلاً أو ظالماً ما كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه عن السدى (ورابعها) أن يحمل وقوع اللعن على استحصال اللعن وسبقه بذلك (المسئلة الرابعة) قال أبو بكر الرازي في الآية دلالة على أن على المسلمين ان من مات كافراً وان زال التكليف عنه بالموت لا يسطع على لعنه والبراءة منه لان قوله والناس أجمعين قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطاً للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والمواالة من الايمان والصلاح فان موت من كان كذلك أو جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الخال به (المسئلة الخامسة) القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا علق تعالى وجوب لعنه بأن يموت على كفره فلما استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا ان الأكثر انما يضيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذ مات صاحبه عليه (والجواب) الحكم المرتب على الذين ماؤوا على الكفر بمجموع أمور منها اللعن لو مات ومنها الخلود في النار ومنذنا ان هذا المجموع وهو اللعن وحده لم قلتم انه لا يحصل الا فيه (المسئلة السادسة) القائلون بأن

الكفر من الاسماء الشرعية وما بقى على الوضع الاصلى وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وما تواواهم كفار
واقه تعالى وصفهم حالاً ومنهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفرة معى السوء والتغطية لا يبق فيهم حال الموت لان
التغطية لا تحصل الا فى حق الحي الفاهم (المسئلة السابعة) الآية تدل على جواز التخصيص مع
التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم وأما
قوله تعالى خالدين فيه فافضيه مسائل (المسئلة الاولى) الخلود الزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى كذا
أى لزمه وركن اليه (المسئلة الثانية) العامل فى خالدين الطرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستمرار
للعنة فهو حال من الهاء والميم فى عليهم كقولك عليهم المال صاغرین (المسئلة الثالثة) خالدين فيها أى
فى اللعنة وقيل فى النار لانها أضمرت تخفيفاً لما شأتم وويلاكم ما فى قوله تعالى انا نزلناه فى ليلة
القدر والاولى أولى لجوهر (الاول) ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم فردّه اليه أولى من ردّه الى
ما لم يذكر (الثانى) ان حمل هذا الضمير على اللعنة أكثر فائدة من حمله على النار لان اللعن هو الابداد
من الثواب بفعل العقاب فى الآخرة واجباؤه فى الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حل
اللفظ عليه أولى (الثالث) ان قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفى حل الضمير على اللعن يكون ذلك
حاصلاً فى الحال وفى حله على النار لا يكون حاصلاً فى الحال بل لا بد من التأويل فكان ذلك أولى وأعلم انه
تعالى وصف هذا العذاب بأمر ثلاثة (أحدها) الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدائم
عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه فى تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك
أصحاب النار هم فيها خالدون (وثانيها) عدم التخفيف وهما ان الذى يناله من عذاب الله فهو
متشابه فى الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات أقل من بعض فان قيل هذا التشابه يمنع لجوهر (الاول)
انه اذا تصور حال غيره فى شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه (الثانى) انه تعالى يوفى عليه من ما فات
وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيه فكون ذلك تخفيفاً (الثالث) انهم حين ما يحاططون بقوله
اخسوافها ولا تكلمون لاشك انه يزاد نهمهم فى ذلك الوقت أجابوا عنه بأن التفاوت فى هذه الامور القليلة
فالمستغرق بالعذاب الشديد لا يتنبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ولما دلت الآية على ان هذا العقاب
متشابه وجب أن يكون دائماً لانهم لجوزوا انقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه ويبان ذلك
ان الواقع فى محنة عظيمة فى الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد أيام فانه يفرح ويسر ويسهل موقع محنة وكل
ما كانت محنة أعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بصور الانقطاع أكثر (الصفة الثالثة) من صفات
ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون والانتظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان
عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضراً متصلاً بعذاب مثله فكانه تعالى أعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب بخلاف
حكم الدنيا فانهم يهلون فيها الى آجال قدرها الله تعالى وفى الآخرة لا مهلة البتة فاذا استهلوا الايام هلون
واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعجبوا لا يعجبون وقيل لهم اخسوافها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك
والحاصل ان هذه الصفات الثلاثة التى ذكرها الله تعالى لعقاب فى هذه الآية دلت على بأس الكافر من
الانقطاع والتخفيف والتأخير • قوله عز وجل (والهكم الله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم) اعلم
ان الكلام فى تفسير لفظ الاله قد تقدم فى تفسير بسم الله الرحمن الرحيم أما الواحد ففيه مسائل (المسئلة
الاولى) قال أبو على قولهم واحد اسم جرى على وجهين فى كلامهم (أحدهما) أن يكون اسماً والآخر
أن يكون وصفاً فالاسم الذى ليس بصفة قولهم واحد المستعمل فى العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا الاسم
ليس بوصف كما ان سائر أسماء العدد كذلك وأما كونه صفة فحق قولك مررت برجل واحد وهذاثنى واحد
فاذا جرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذى هو الوصف كالعالم والقادر وراز أن
يكون الذى هو الاسم كقولنا شئى وبهوى الاول قوله والهكم الله واحد وأقول تحقيق هذا الكلام فى العقل
ان الاشياء التى يصدق عليها انها واحد مشتركة فى مفهوم الوحدة ومختلفة فى خصوصيات ماهياتها

أعني كونها جوهرها أو عرضاً أو جسماً أو مجرداً ويصح أيضاً تعقل كل واحد منهما أعني ماهيته وكونه
واحد مع الذهول عن الآخر فاذن كون الجوهر جوهرًا مثلاً غير وكونه واحداً غير والمركب منهما غير فلفظ
الواحد تارة يفيد مجرد معنى أنه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى أنه واحد حين ما يحصل ثلثي
آخر وهذا معنى كونه نعمًا (المسئلة الثانية) الواحدية هل هي صفة زائدة على الذات أم لا اختلافوا فيها فقال
قوم أنها صفة زائدة على الذات واحتجوا عليه بأننا إذا قلنا هذا الجوهر واحد فال مفهوم من كونه جوهرًا
غير المفهوم من كونه واحدًا لئلا يلزم أن الجوهر يشاركه العرض في كونه واحدًا ولا يشاركه في كونه جوهرًا
ولأنه يصح أن يعقل كونه جوهرًا حال الذهول عن كونه واحدًا والمعلوم مغايرًا للمعلوم ولأنه لو كان
كونه واحدًا نفس كونه جوهرًا لكان قولنا الجوهر واحد جاريًا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولا ن مقابل
الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت أن المفهوم من كونه واحدًا أن يكون سلبياً وثبوتياً
لا جازماً أن يكون سلبياً لأنه لو كان سلبياً لكان سلباً للكثرة والكثرة إما أن تكون سلبية أو ثبوتية فان كانت
الثمرة سلبية والوحدة سلب ~~الكثرة~~ كانت الوحدة سلباً للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو
المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة إلا مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان
مجموع المعدومات أمراً موجوداً وهو محال فثبت أن الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم هذه الصفة الزائدة إما
أن يقال أنه لا يتحقق لها إلا في الذهن أو لها يتحقق خارج الذهن والاول باطل والام يمكن الذهن مطابقاً لما
في الخارج فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد في نفسه واحدًا وهو محال لأننا نعلم بالضرورة أن الشيء المحكوم عليه
بأنه واحد قد كان واحدًا في نفسه قبل أن وجد ذنباً وفرضياً واعتبارياً فثبت أن كون الشيء واحدًا صفة
ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من أبي ~~سكون~~ كون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال لو كانت
الوحدة صفة زائدة على الذات كانت الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعييناتها فيلزم
أن يكون للوحدة وحدة أخرى ويغتر ذلك إلى ما لا نهاية له وهو محال (المسئلة الثالثة) الواحد هو الشيء
الذي لا ينقسم من جهة ما قبل له أنه واحد فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو وإنسان
إلى إنسانين بل قد ينقسم إلى الأجزاء والأجزاء لا ينقسم من جهة ما قبل له أنه واحد بل من
جهة أخرى إذا عرفت هذا فاعرف أن شيئاً من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة
الواحدة من حيث أنها عشرة واحدة قد عرّضت الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مئة واحدة قد
عرّضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على
بعضهم الوحدة بالوجود فظن أن كل موجود لما صدق عليه أنه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق أنه
ليس كذلك لأن الموجود ينقسم إلى الواحد والكثير والمنقسم إلى شيء مغاير لما به الانقسام (المسئلة
الرابعة) الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين (أحدهما) أنه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور
كثيرة (والثاني) أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ الوجود جميع
الامكانات فالجواهر الفردة من يشبه واحد بالتفسير الاول وليس واحد بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت
الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركباً لافتقر حقيقة إلى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه
غيره فكل مركب فهو مفقر إلى غيره وكل مفقر إلى غيره يمكن لذاته واجب لغيره فهو مركب فهو مفقر
إلى غيره ~~ممكن~~ لذاته فلا يكون كذلك استحالة أن يكون مركباً فاذن حقيقة سبحانه حقيقة أحدية فردية
لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما تكون للأجسام ولا كثرة معنوية كما تكون
للنوع المركب من الفصل والجنس أو الشخص المركب من الماهية والشخص إلا أنه قد صعب
ذلك على أقوام وذلك لأنه سبحانه عالم قادر حي مرید فال مفهوم من هذه الصفات لما هو نفس المفهوم من ذاته
أو ليس كذلك والاول باطل لوجوه (أحدها) أنه يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد
من هذه الصفات وإن لم يمكن ذلك فلا شك أنه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن

العقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة
 والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثانيها) ان هذه الصفات لو كانت
 هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة وليست عالمة جاريا مجرى قولنا الذات ذات أولاد ذات ولاستحال
 أن يكون ذلك في البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه وإثباته فان من قال الذات ذات علم ~~كل~~ أحد
 بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل أحد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة
 وليست عالمة ليس بمشابهة قولنا الذات ذات الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات أمور زائدة على
 الذات (وثالثها) انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الاشياء واحدا لكان المرجع بهذه
 الصفات الى شيء واحد فكان ينبغي أن تكون اقامة الدلالة على كونه قادرا نفى عن اقامة الدلالة على كونه
 عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل اقتصرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات
 اذ ثبت ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية لا جاز أن
 تكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا يخص فيه ولا نابعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي
 الجهل والعجز فالجهل والعجز اما أن يكون المرجع بهما الى العدم وانه ليس بعالم ولا قادر أو يكون المرجع الى
 أمر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن امة قاد غير مطابق والعجز عبارة عن اخلال حال القدرة فان كان الاول
 كان العدم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من اتقاء الجهل والعجز
 بهذا المعنى تحقيق العلم والقدرة فان الجاد قد اتقى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع انه غير موصوف
 بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات
 والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من أمور ~~كثيرة~~ فكيف القول فيه
 واشكال آخر وهو اننا قد دللنا على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق
 واحدة فهناك أمور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثلث
 ثلاثة فإين التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا فان كانت
 موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبما هي متميزة عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصله
 بسبب الوجود والماسية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان
 كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لان الوجوب صفة لا تتسبب
 الموضوع الى المحمول بالموصوفية والاتسباب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما ما من حيث هو فلان
 تكون صفة ذلك الاتسباب مغايرة لهما أولى وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب
 أمرا قائما بنفسه ولا ناصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت انه لو وجب موجود واجب
 الوجود لكان وجوب وجوده زائدا على ذاته فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية
 بذلك الوجوب فقد عاد التثليث واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل
 يمكن التعبير عنها أم لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشيء عن شيء فالخبر عنه غير الخبر به فهما أمران
 لا واحد وان لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو مقول عنه فهذا جله
 ما في هذا المقام من السؤال (والجواب عن الاول) انه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولاشك ان
 المجموع مفتقر في حقيقته الى تحقق أجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجوبها
 بعدية بالرتبة ~~مستلزمة~~ لتلك التعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل (وأما الاشكال الثاني)
 وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد
 فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم
 عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع تلك الالتفات الى انه واحد فهناك تحقق الوحدة وههنا
 حالة عجيبة فان العقل مادام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل

الى الوحدة فانه تبعد هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل الى سره وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود
 واشكال الوجوب (أما الاشكال الرابع) وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانك متى
 عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والخبر عنه مغاير للتعبير به لا محالة فليس هناك توحيد ولو أخبرت عنه بأنه
 لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد فأما اذا نظرت اليه من حيث انه هو
 من غير أن تخبر عنه بالثاني ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادئ عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور
 لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد وسند كرسية
 من حقائقها في تفسير هذه الآية بهيكون الله تعالى أما الوحدة بالله هي الثاني وهي أنه ليس في الوجود شيء
 يشاركه في وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك
 المذكورة في تفسير قوله تعالى لو كان فيهم - ما آلهة الا الله لفسدنا أما الوحدة بالتفسير الاول فليست من
 خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لانه لا شريك في وجوده موجودات وهذه الموجودات اما مفردات
 أو مركبات فالمركب لا يتفهم من المفردات فثبت انه لا بد من اثبات المفردات في عالم الممكنات فالواحدية
 بالمعنى الاول ليست من الامور التي توحيد الحق سبحانه بها أما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه وتعالى
 متوحد بها ومتفرد بها ولا يشاركه في ذلك الثبوت شيء سواء فهذا تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق
 بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بأنه سبحانه منزّه عن تصرفات الانكار والادغام وعلاقي العقول
 والافهام (المسئلة الخامسة) قال الجبائي يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة لانه ليس يذى
 ابهاض ولا يذى أجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات ذاته فهو كونه
 عالم بنفسه وقادرا بنفسه وأبوهانم يقتصر على ثلاثة أوجه فجعل تفرد بالقدم وبصفات الذات وجهها
 واحد اقال القاضي وفي هذه الآية المراد تفرد بالالهية فقط لانه أضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه
 بقوله لا اله الا هو وقال أصحابنا انه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا تقسيم له وواحد في صفاته لا شبهة له وواحد
 في أفعاله لا شريك له أما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات الخصوصية التي هي المشار اليها بقولنا هو الحق
 سبحانه وتعالى اما أن تكون حاصلة في شخص آخر سواء أو لا تكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن
 الحق الآخر لا بد وأن يكون بقيد زائد فيكون هو في نفسه مركبا بما به الاشتراك وما به الامتياز فيكون
 ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا تقسيم له وأما انه واحد في صفاته
 فلان موصوفيته سبحانه بصفات معتزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه (أحدها) ان كل ما عداه فان
 حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره (وثانيها)
 ان صفات غيره محتصة بزمان ودون زمان لانها احادثة وصفات الحق ليست كذلك (وثالثها) ان صفات الحق
 غير متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له
 في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الفرد انه كيف كان
 وبكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه
 واحد في صفاته من هذه الجهة (ورابعها) انه سبحانه ليست موصوفة ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة
 في ذاته وكون ذاته محلا لها ولا ايضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لاننا بينا ان الذات كاللبد ألتك الصفات
 فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدء ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة
 لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقيق صفات الكمال معه الا ان التقسيم يعود في نفس الاستكمال
 فبقيته الى حيث تقصر العبارة عن الوفا به (وخامسها) انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كالا خبر عندها
 من كنه ذاته وذلك لاننا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذي لا حيلة لظهور الاحكام والالتفات في عالم المخلوقات
 فالعلوم من علمه انه أمر ما لا ندري انه ما هو ولكن نعلم منه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذا القول
 في كونه قادرا وحيا فبفسحان من ردع بنور عزته أنوار العقول والافهام وأمانه سبحانه وتعالى واحد

في أنفاله فالامر ظاهر لان المعبود انما واجب وانما يمكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا
 فانه يجوز ان لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف اقسام المحركات سواء كان ملكا
 أو ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك فنبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه ونحت تصرفه وقهره وقدرته
 واستيلائه وعند هذه التدرك شعبة من روائع أسرار قضائه وقدره ويطلع لك شئ من حقائق قوله انما كل شئ
 خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس البتة الا ما هو وما هو له واذا وقعت سفينة الفكرة في هذه اللجة
 فلو سارت الى الابد لم تقف لان السير الى الابد ذرة من ذرات هذا العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف
 الحركة فان السير انما يكون من شئ الى شئ فالكش في الاول منزلة والشئ الثاني مطلوب وهما متقاربان فانت
 بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية فاما اذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم فهناك تنقطع
 الحركات وتضحل العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الا مجرد أنه هو فها هو وبما هو لا هو
 الا هو احسن الى عبدك الضعيف فان عبدك بفنائك ومهك بك بيباك (المسئلة السادسة) ان قيل
 ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق أولا تصح الا في المكلف قلنا لما كان الاله
 هو الذي يستحق ان يكون معبودا والذي يليق به ان يكون معبودا بهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى
 من يتصور منه عبادة الله تعالى فاذا هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من تصح
 صيرورته مكلفا تقديرا (المسئلة السابعة) قوله والهكم يدل على ان معنى الاله ما يصح ان تدخله الاضافة
 فلو كان معنى الاله القادر لاصار المعنى وقادر كم قادر واحد ومعلوم انه ركنك فدل على ان الاله هو المعبود
 (المسئلة الثامنة) قوله والهكم الاله واحد معناه انه واحد في الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله
 يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لافي غير هاهو وبجزلة وصف الرجل بانه سيد واحد وبانه عالم واحد
 ولما قال والهكم الاله واحد ممكن ان يخطري بالاحداث يقول هب ان الهنا واحد ففعل الاله غير تام فغير الالهنا
 فلا جرم ازل هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لاله الاله وذلك لان قولنا لارجل يقتضي نفي هذه
 الماهية ومعنى انتفت الماهية اتني جميع أفرادها اذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهية فتنى حصل ذلك
 الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فنبت ان قولنا لارجل يقتضي
 النفي العام الشامل فاذا قبل بعد الازيد أفاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابحاث (أحدها)
 ان جماعة من الصوفيين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا ولا اله في الوجود الا الله
 واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير انه لا اله لنا الا الله لكان هذا
 توحيدنا لا الهنا لا توحيد الله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم الاله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق
 فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جائز وأما قولنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشكال زائل الا انه يعود
 الاشكال من وجه آخر وذلك لانك اذا قلت لا اله في الوجود لا اله الا هو كان هذا نصيا لوجود الاله الثاني
 أما لو لم يضر هذا الاخبار كان قولك لا اله الا الله نصيا للماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية أقوى
 في التوحيد الصريح من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاخبار أولى
 فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فالتك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بأن السواد ليس بسواد
 وهو غير معقول أما اذا قلت السواد ليس بوجود فلهذا معقول مستقيم قلنا القول بنفي الماهية
 أمر لا بد منه فانك اذا قلت السواد ليس بوجود فقد نثبت الوجود والوجود من حيث هو وجود
 ماهية فاذا نثبتته فقد نثبت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقلت نفي هذه الماهية من حيث
 هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية أيضا فاذا عقلت ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا الله على ظاهره
 من غير حاجة الى الاخبار فان قلت انما اذا قلنا السواد ليس بوجود فثبت الماهية ومانعت الوجود
 ولعلك تبيت موصوفة الماهية بالوجود قلت فوصوفية الماهية بالوجود هل هي أمر
 منفصل عن الماهية وعن الوجود أم لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيها نفيها تلك

الماهية فالماهية من حيث هي هي أم ممكن فيها وحيث يشهد به ود التقريب المذكور وان لم تكن ذلك
 الموصوفية أمر منفصل عنها استحالة توجيه التي اليها الاتجاه التي اما الى الماهية واما الى الوجود
 وحيث يشهد به ود التقريب المذكور فثبت أن قولنا لا اله الا هو حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار
 البتة (البث الثاني) فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور التي متأخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تتصور
 الوجود أو لا استحالة أن تتصور العدم فانك لا تتصور من العدم الارتفاع الوجود فتصور الوجود غنى عن
 تصور العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فاما السبب في قلب هذه
 القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا التي وأخرنا الاثبات (والجواب) أن الامر في العقل على ما ذكر
 الا أن تقديم التي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد وفي الشركاء والانداد (البث الثالث) في كلمة هو
 اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة به وقد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم أما الاسرار المعنوية فنقول
 اعلم أن الالفاظ على نوعين مظهر ومضمر اما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من
 حيث هي كالسواد والبياض والحجر والانسان وأما المضمرات فهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو المتكلم
 والمخاطب والغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلاثة انا واناوات وهو واعرفها انا مات ثم هو
 والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصوري لنفسى من حيث انا ما عملا يتطرق اليه الاشتباه فانه من
 المستحيل ان اصير مشتبا بغيري أو يشبه بي غيري بخلاف أنت فانك قد تشبه بغيرك وغيرك يشبه بك
 في عقلي وظني وأيضا فانت أعرف من هو فالخاصل أن أشد المضمرات عرفانا انا وأشدّها بعدا عن العرفان هو
 وأما أنت فكالتوسط بينهما والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على ان اعرف الضمائر
 قولي انا أن المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوى فيه المذكر والمؤنث من غير فصل لأن الفصل انما يحتاج
 اليه عند الخوف من الالتباس وهذا لا يمكن الا لتباس فلا حاجة الى الفصل وأما عند التنبيه والجمع
 فاللفظ واحد أما في المتصل فكقولك شربنا وأما المنفصل فكقولك نحن وانما كان كذلك للامن من اللبس
 وأما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومؤنثه ويثنى ويجمع لانه قد يكون بمضرة المتكلم مؤنث ومذكر
 وهو مقبل عليه ما في مخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتنبيه المخاطب وجمعه انما حسن لهذه
 العلة وأما ان الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كاضروري اذا عرفت هذا فنقول ظهر أن عرفان
 كل شيء بذاته أنتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا أو غائبا فالعرفان التام بالله ليس الا الله لانه هو الذي
 يقول لنفسه انا ولفظا انا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد أن يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذي
 هو اعرف الضمائر وهو قولنا انا الله سبحانه علمنا أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس الا الله بقي أن هناك
 قوما يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بانوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل
 بالعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الله الا ان القول بالاتحاد غير معقول لأن حال الاتحاد
 ان فنيا أو أحدهما فذا ليس بالاتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولما اند هذا الطريق الذي هو أكل
 الطريق في الاشارة بنى الطريقان الآخران وهوانت وهو انا أنت فهو والمخاضرين في مقامات المكاشفات
 والمجاهدات من في عن جميع المخطوطات البشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن في
 عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث وصل الى مقام الشهود فقال فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت
 وهذا فيسلك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقام الشاهدة والمخاطبة الا بالقبية عن كل ما سواه وقال
 محمد صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وأما هو فالفاسقين ثم ههنا بحث وهو
 ان هو في حقه أشرف الاسماء ويدل عليه وجوه (أحدها) أن الاسم اما كلي أو جزئي واعني بالكلية ان
 يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصور من وقوع الشبهة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصور منعه مانع من
 الشبهة وهو اللفظ الدال عليه من حيث أنه ذلك المعين فان كان الاول فالشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق
 سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمرا لا يمنع الشبهة وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من

الشركة وجب القطع بأن المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فأذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن والرحيم والحكيم والعليم والقادر لا يتناول ذاته الخصوصية ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الشاى فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو واذا كان العلم قائما مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة أصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا انت يا هو اشرف من سائر الاسماء بالكيفية الا ان الفرق أن انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر آترو وهو أن هو انما يصح التعبير عنه اذا حصل في العقل صورة ذلك الشيء وقولك هو يتناول تلك الصورة وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو أيضا لا يتناول الا الحاضر (وثانيها) انا قد دللت على ان حقيقة الحق منزوعة عن جميع انحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعمته لان النعت يقتضى المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردانية وأيضاً لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضى مخبر عنه ومخبر به وذلك يناهى الفردانية فنبت أن جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنهه حقيقة الحق وأما لفظ هو فانه يصل الى كنهه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها الى كنهه الحقيقة وجب أن تكون أشرف من سائر الالفاظ التي يمتنع وصولها الى كنهه تلك الحقيقة (وثالثها) أن الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة لذات ثم ما هيات صفات الحق أيضاً غير معلومة الا باثارها الظاهرة في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتباره صح منه الاحكام والاتقان ومن قدرته الا انها الامر الذي باعتباره صح منه صدور الفعل والترك فأذن هذه الصفات لا يمكن انفعاتها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده بل تشير اليه الى عالم الحدوث معا والناظر الى شيئين لا يكون مستكفلاً في كل واحد منهما بل يكون ناقصاً قاصراً فأذن جميع الاسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل كأنهم اتصروا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب أما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت له اضافة أو نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصل الى الحق ويقطع عما سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطع عما سواه فكان لفظ هو أشرف (ورابعها) أن البراهين السالفة قد دلت على ان منيع الجلال والعزّة هو الذات وأن ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكمالها استلزم صفات الكمال ولفظ هو يوصل الى بذوع الرحمة والعزّة والعلو وهو الذات وسائر الالفاظ لا توقف الا في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو أشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه في أن ينور بذرة من لمعات انوارها صدورنا واسرارنا ويروحهم عاقولنا وأرواحنا حتى تخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم وترقى من حضيض ظلمة البشرية الى سموات الانوار وما ذلك عليه بعزيز (المسئلة التاسعة) قال الصوريون في قوله تعالى لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لامع الاسم ولتسكلم في قوله ما جاء في رجل الازيد فقوله الازيد مرفوع على البدلية لأن البدلية هي الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فكانت ما جاء في الازيد وهذا معقول لانه يفيد نفي الجهي عن الكل الا عن زيد أما قوله جاء في الازيد افهنا البدلية غير ممكنة لانه يصير في التقدير جاء في خلق الازيد او ذلك يقتضى انه جاء كل أحد الازيد او ذلك محال فظهر الفرق واقعاً علم أما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وما وينا أن الرحمة في حق سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا أردنا افادة الكلمة قلنا رحيم واذا أردنا المبالغة التامة التي ليست الا له سبحانه قلنا الرحمن واعلم أنه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكره اثنين الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فبهما يذكر هذه المبالغة في الرحمة ترويحاً للقلوب عن هيبة الالهية وعزّة الفردانية واشعاراً بأن رحمة سبحانه سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان • قوله تعالى (ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاسي به

الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ونصريف الرياح والسموات والارض لا يات لقوم
 يعقلون اعلم انه سبحانه وتعالى لما ~~حكم~~ بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي
 يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولا وعلى توحيده وبرائه عن الاضداد والاضداد ثانيا وقبل
 الخوض في شرح تلك الدلائل لابد من بيان مسائل (المسئلة الاولى) وهي ان الناس اختلفوا
 في أن المخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس المخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالآية والمعقول أما
 الآية فهي هذه الآية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله
 لا يات لقوم يعقلون ومعلوم أن الآيات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدللت
 هذه الآية على ان المخلق هو المخلوق وأما المعقول فقد احتجوا عليه بامور (أحدها) أن المخلق عبارة عن
 اخراج الشيء من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان أمرا مغايرا للقدرة والاثر فهو اما ان يكون قديما
 أو حادثا فان كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم
 الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين
 وهو محال وان كان محدثا فلا بد له أيضا من مخرج يخرج به من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج آخر
 والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل (وثانيها) انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للشيء من عدمها
 الى وجودها ثم في الازل هل احدث أمر او لم يحدث فان احدث أمر اذ ذلك الأمر الحادث هو المخلوق وان
 لم يحدث أمر افاقه تعالى قط لم يخلق شيئا (وثالثها) ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات ال اثر والنسبة
 بين الامرين يستحيل تقرر هابدون المتسبب فهذه المؤثرية ان كانت حادثا لزم التسلسل وان كانت قديمة
 كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول ال اثر اما في الحال أو في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة
 العظيمة ولازم اللازم لازم فيه لزم أن يكون ال اثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا
 مختارا بل مجبأ مضطرا الى ذلك التأثير فيكون علة موجبة وذلك كفر واحتج القائلون بأن المخلق غير
 المخلوق بوجوه (أولها) ان قالوا الانزاع في ان الله تعالى موصوف بأنه خالق قبل ان يخلق الاشياء
 والمخلوق هو الموصوف بالمخلق فلو كان المخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها
 الشياطين والاباسة والفاذورات وذلك لا يقوله عاقل (وثانيها) اما اذا رأينا حادثا حادث بعد أن لم يكن
 قلنا لم يوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن فاذا قبل لنا ان الله تعالى خلقه وأوجده قبلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب
 ولو قيل انه انما وجد بنفسه لقلنا انه خطأ وكفر ومتناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله
 تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه علمنا أن خلق الله تعالى اياه مغايرا لوجوده في نفسه فالمخلق
 غير المخلوق (وثالثها) اننا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع اننا نعرف ان المؤثر في افعال
 العباد هو قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو معلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور
 مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لانه نقبض
 المؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات ال اثر وهو المطلوب
 (ورابعها) أن الصانع قالوا اذ قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المقعول به وذلك يدل على
 ان خلق العالم غير العالم (وخامسها) انه يصح أن يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر
 وخلق العرض ففهو المخلق أمر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم
 المتماثلة الى خالصة الجوهر وخالصة العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت أن المخلق غير
 المخلوق فهذا اجله ما في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم رحمه الله أصل المخلق في كلام العرب
 التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا
 ويقول الناس في كل أمر محكم هو معمول على تقدير (المسئلة الثالثة) دللت هذه الآية على
 انه لابد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقا لينة الى تحصيل

هذا القرض (المسئلة الرابعة) ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء انه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه والهكم الله واحد فقال كفار قريش بمكة **كيف يسع الناس الله واحد** فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سعيد بن مسروق قال سالت قريش اليهود فقالوا **احدنا** عما جاءكم به موسى من الايات **لقد نوحهم بالعصا وبالبدا اليضا** وسألوا النصارى عن ذلك **لقد نوحهم بآراء الاله والارض** واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله ان يجعل لنا الصفاذ بها فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسأل ربه ذلك فارضى الله تعالى اليه أن يعطيهم **ولكن ان** كذبوا بعد ذلك **عذبهم عذابا لا اعذبه أحد من العالمين** فقال عليه السلام ذرني وقومي ادعوهم بوما فيوما فانزل الله تعالى هذه الآية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون أن يجعل لهم الصفاذ بها ليزدادوا يقينا فخلق السموات والارض وسائر ما ذكر أعظم واعلم أن الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على اقسام (فالقسم الاول) في تفصيل القول في كل واحد منها فانوع الاول من الدلائل الاستدلال باحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء **ولنذكرهم هنا** عطا آخر من الكلام روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب الجسطى على عمر الابررى فقال بعض الفقهاء يوم ما الذي تقرأ فنه فقال أفسر آية من القرآن وهي قوله تعالى افترى فطروا الى السماء فوقهم **كيف بنيناها** فانا أفسر كيفية بنائها واتد صدق الابررى فيما قال فان كل من كان أكثر توغلا في بحار مخا لوفاة الله تعالى كان أكثر علما بحجج لال الله تعالى وعظمته فنقول الكلام في احوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مراتب في فصول

(الفصل الاول في ترتيب الافلاك) قالوا اقربها اليها كوكب القمر وفوقها كوكب عطارد ثم كوكب الزهرة ثم كوكب الشمس ثم كوكب المريخ ثم كوكب المشتري ثم كوكب زحل ثم كوكب الثوابت ثم الفلك الاعظم واعلم أن في هذا الموضع اجماعا (البحث الاول) ذكرنا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه (الاول) السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهم ما يصران ككوكب واحد ويتميز السائر عن المستور بكونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحسرة المريخ ودرية المشتري وكودة زحل ثم ان القدر ماء وجدوا والقمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التي في طريقه في عزم البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فلهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكشافها لك لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها لان الشمس لا تكسف بشئ منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فقط وهذا الطريق بالنسبة الى الشمس (الثاني) اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل وأما في حق الشمس فقليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق بين جد المنظر فاختلاف منظر الكواكب وشاهد على الوجه الذي حكينا فاما من لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه لاسيما وان ابا الريحان وهو استاذ هذه الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفراغ ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر (الثالث) قال بطليموس ان زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس في جميع الابعاد وأما عطارد والزهرة فانهم ما لا يبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس **كل الابعاد** مع تحت الكل (البحث الثاني) في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه التسعة اثبتنا هاهنا ما عداها فلم يدل الرصد عليه لاجرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفاءها وذكر ابن سينا في الشفاء انه لم يتبين لي الى الآن أن كوكب الثوابت كوكب واحد أو كرات منطبق بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يمكن أن يستدل به على وحدة كوكب الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها

مر كوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان (أما المقدمة الاولى) فلان حركاتها وان كانت في حواسنا متشابهة لكننا في الحقيقة لعلها ليست كذلك لاننا لو قدرنا ان الواحد منها يتم الدور في ستة وثلاثين ألف سنة والاخر يتم هذا الدور في مثل هذا الزمان لكن نقصان عاشرة اذ اوزعنا تلك العاشرة على ايام ستة وثلاثين ألف سنة لاشك ان حصة كل يوم بل كل سنة بل كل ألف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت (وأما المقدمة الثانية) وهي انها المتشابهت في حركاتها واجب كونها مر كوزة في كرة واحدة وهي أيضا ليست يقينية فان الاشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد بل أقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سيناء في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الا ما ذكرناه وزيفناه فاذا لم يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فاعلمنا كرات كثيرة مختلفة في مقادير سرعاتها بقدر قليل جدا لا يتنبأ بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذلك القول في جميع المثلثات والمواضع ومن الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت ونحت الفلك الاعظم واحجوا من وجوه (القول) ان الراصد ينظر للميل الاعظم وجموده مختلف المقدار وكل من كان رصده اقدم كان وجدان الميل الاعظم اعظم فان بطليموس وجدته كجنا ثم وجد في زمان المأمون كجنا ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص بدقة وذلك يقتضي أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما مائة ويكثر أخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكلي وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطبها حول قطبي كرة الكلي ويكون كرة الثوابت يدور أيضا قطبها حول قطبي تلك الكرة فتعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضة وتارة الى جانب الجنوب مرتفعة فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينصل عنه تارة أخرى الى الجنوب (وثانيها) ان أصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سير الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكاً في ان هذا السير يكون في ازمته متساوية أو مختلفة ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين (أحدهما) قول من يجعل اوج الشمس متحركاً فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله وثانيها قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قداماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الرأي وذكر باربا الاسكندراني ان أصحاب الفلكيين كانوا يعتقدون ذلك أيضا وان قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه ويتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى أول الحمل (وثالثها) ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصف وهذا تفاوت عظيم يعده على التفاوت في الاوقات التي تتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حمله على ازدياد الميل ونقصانه وذلك بوجوب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه (البص الثاني) احتجوا على ان الكواكب الثابتة مر كوزة في فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا هذه الافلاك السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مر كوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز أن تكون مر كوزة في فلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور في كل يوم وليدة دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها مر كوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة وجب أن تكون دون كرات الثوابت وهذا الطريق أيضا ضعيف من وجوه (أحدها) ان الانسليم ان الكوكب لا يتحرك الا بحركة فلكية وهم انسابوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك (وثانيها) علمنا انه لا بد لهذه الثوابت من كرات أخرى الا ان مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم الى اقسام كثيرة وجموعها هو الفلك الممثل وان

هذه الافلاك المثلثة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه المثلثات البطيئة الحركة فاما السيارات فانها مركوزة في الحوامل التي هي افلاك خارجة المركز وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات كرة الثوابت (ونالها) هب انه لا بد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك كرتان أحدهما فوق كرة زحل والآخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تمر الا بالثوابت الواقعة في مجزئ تلك السيارات فاما الثوابت المقاربة للقطبين فان السيارات لا تمر بشئ منها ولا تنكسفها فالثوابت التي تنكسف بم هذه السيارات هب اننا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل أما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم انها ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير برهاني بل احتمالي (البحث الرابع) زعموا ان الفلك الاعظم حركته أسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم واللييلة قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب وأما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطء حتى انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتأخرين في كل ستة وستين سنة درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بان المارصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية واعلم ان هذا أيضا ضعيف فلم لا يجوز أن يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة الابد عشر ثمانية فلا جرم نرى حركة الكوكب في الحس مختلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير أحس كأن الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما أقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي يدل على انه هو الحق وجهان (الاول) وهو برهاني ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة اما أن يتحرك بحركة نفسه الى خلاف تلك الجهة أو لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لازم كون الشيء الواحد دفعة واحدة متحركاً الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال وان كان القسم الثاني لازم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك (الثاني) ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول أن يقال كل ما كان أقرب من الفلك الاعظم كان أسرع حركة وكل ما كان أبعد كان أبطأ حركة ففلك الثوابت أقرب الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين الا بقدر قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة وبليته فلك زحل فانه أبعد من فلك الثوابت فلا جرم كان يختلف عن الفلك الاعظم أكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كل ما كان أبعد عن الفلك الاعظم كان أبطأ حركة فكان تفاوته أكثر حتى يبلغ الى فلك القمر والذي هو أبطأ الافلاك حركة فهو في كل يوم يختلف عن الفلك الاعظم ثلاث عشر درجة فلا جرم يتم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض التي هي أبعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كانت في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول مختل ضعيف والعقل لا يسبيل له الى الوصول اليها

(الفصل الثاني في معرفة الافلاك) القوم وضعوا لانفسهم مقدماتين ظنيتين (احدهما) ان حركات الاجرام السماوية متساوية متعده وانها لا تبطل مرة وتسرع أخرى وليس لها رجوع عن متوجهااتها (والثانية) ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل يتحرك الفلك ثم انهم ينو على هاتين المقدماتين مقدمة أخرى فقالوا الفلك الذي يحمل الكواكب اما أن يكون مركزه مركز الارض أو لا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما أن يكون الكوكب مركوزاً في نفسه أو مركوزاً في جرم مركوز في نفس ذلك الفلك فان كان الاول استحصالاً أن يختلف قرب الكوكب وبعدة من الارض وأن يختلف قطعه لنفسه من ذلك الفلك والا عرض الاختلاف في حركة الفلك أو في حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبق

القسمان الآخران (أحدهما) أن يكون الكوكب مركزاً في جرم كروي مستدير الحركة مغروزي فحين
 الفلك المحيط بالأرض وذلك الجرم نفسه بالفلك المستدير فيثبت بعرض بسبب حركته اختلاف حال
 الكوكب بالنسبة إلى الأرض نارة بالقرب والبعد ونارة بالرجوع والاستقامة ونارة بالصغر والكبر في المنظر
 وأما أن يكون الفلك المحيط بالأرض ليس مركزه موافقاً لمركز الأرض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم أن
 يكون الحامل في أحد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف وفي نصفه الآخر أقل من النصف
 فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الأرض وأن يقطع أحد نصفي فلك البروج في زمان أكثر من قطعه
 النصف الآخر فظهر أن اختلاف أحوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطئها وقربها وبُعدها
 من الأرض لا يمكن حصوله إلا بأحد هذين الشئين أعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز إذا عرفت هذا
 فنرجع إلى تفصيل قولهم في الافلاك فقالوا هذه الافلاك التسعة منها ما هو كرة واحدة وهو الفلك الأعظم
 وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم إلى كرتين وهو فلك الشمس وذلك أنه ينقسم منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم
 بحيث يتماس سطحاهما المحدثان على نقطة تسمى الأوج وهو البعد الأبعد من الفلك المنفصل ويتماس سطحاهما
 الآخران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الأقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك آخر
 إلا أنه يقال فلان توسعاً ويسمى المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز فلك الأوج وجرم
 الشمس مغروق فيه بحيث يتماس سطحه سطحه ومنها ما ينقسم إلى ثلاث أكر وهي أفلاك الكواكب العلوية
 والزهرة فان لكل واحد منها ما فلكين مثل فلك الشمس وفلك آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم
 الشمس من فلكه ويسمى فلك التدوير والكوكب مغروق فيه بحيث يتماس سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك
 الحامل ومنها ما ينقسم إلى أربع أكر وهو فلك عطارد والقمر أما عطارد فانه فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل
 من الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجاً عن المركزين وبُعده عن مركز
 الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل
 الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الأربعة وأما القمر فانه فلكين ينقسم إلى
 كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل إلى ثلاث أكر
 كما في الكواكب الأربعة وكل فلك ينقسم عنه فلك آخر على الصورة التي عرفت في فلك الشمس فانه ينقسم
 من المنفصل عنه كرتان مختلفتان الفلكين يسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك
 يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة إلى أن يقضي الله أمره فكان مفعولاً والناس انما وصلوا إلى معرفة هذه
 الكرات بناء على المقدمة التي قرئناها ولا شك انما لوحضت لصح القول بهذه الاشياء انما الشأن فيها

(الفصل الثالث في مقادير الحركات) قال الجهور أن جميع الافلاك تتحرك من المغرب إلى المشرق
 سوى الفلك الأعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمائل والمدير للقمر فالحركة الشرقية تسمى الحركة
 إلى التوالي والغربية إلى خلاف التوالي والفلك الأعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم بلبلة دورة واحدة
 على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الافلاك والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع
 والغروب وتسمى الحركة الأولى وذلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل سنة وستين سنة عند المتأخرين
 درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الأولى وتحرك
 على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة وبهذه الحركة تنقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج
 وتسمى الحركة الثانية وحركة الأوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب (أحدها)
 كونها بطيئة لانها بازاها السيارة تشبه الساكنة (وثانيها) السيارة تتحرك إليها وهي لا تتحرك إلى
 السيارة فكان الثوابت ثابتة لا تتأثرها (وثالثها) عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير
 (ورابعها) ابعادها ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليهما من الصور الثماني والأربعين
 (وخامسها) الأزمنة عند أكثر عوام الامم منوطة بطلوعها وأوقافها بحيث لا يتفاوت إلا في القرون

والاحقاب وأما الافلاك الخارجة المركز فانها تتحرك في كل يوم هكذا زحل . ب . المشتري . د . عطارد .
 المريخ بدلالة الشمس . لا ك الزهرة . نطح عطارد . نطح والقمر يجي مجي مو وتسمى حركة المركز
 وحركة الوسط وهي حركات مراكز أفلاك التدوير ومركز الشمس وأفلاك التدوير تتحرك بهذا المقدار زحل
 . نوح المشتري . نطح المريخ . كرمب الزهرة . لونط عطارد ج وكند القمر يجي ج ند
 وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب واعلم أن بسبب هذه الحركات
 المختلفة يعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة (أحدها) أنه يحصل للقمر مثلا أبعاد مختلفة غير
 مضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها أربعة (الاول) أن يكون القمر على
 البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد
 الاقرب وهو ثلاث وثلاثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب (الثاني) اذا كان القمر على البعد
 الابعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب
 للابعد وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الارض (الثالث) أن يكون القمر على البعد الاقرب
 من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد للاقرب
 وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض (الرابع) أن يكون القمر على البعد الابعد من فلك
 التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو أربعة وستون مرة
 مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين هذه النقاط الاربعة الاحوال مختلفة على ما أتى على شرحها أبو الريحان
 (وثانيها) ان جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما فاما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرى
 أفلاك تدويرها أبدات تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تدويرها وحينئذ تكون محترقة ومتى كانت
 في الحضيض كانت في مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة للشمس وذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة
 ويقابلها في منتصف الرجوع وقبل ان نصف قطر فلك تدوير المريخ أعظم من نصف قطر فلك مثل الشمس فيلزم
 انه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس أعظم منه اذا كان مقابلا لها وأما السفليات
 فان مراكز أفلاك تدويرها أبدات يكون مقارنا للشمس فيلزم أن تقارن الشمس الذروة والحضيض في منتصف
 الاستقامة والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرها وهو للزهرة . هـ
 ولعطارد . كـ بالتقريب وأما القمر فان مركز الشمس أبدات يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين
 مركز تدويره ولذلك يقال لبعد مركز تدويره عن البعد الابعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره
 من الشمس فيلزم انه متى كان مركز تدويره في البعد الابعد فاما أن يكون مقابلا للشمس أو مقارنا لها ومتى كان
 في البعد الاقرب تكون الشمس في تريعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الابعد وتريعه مع
 الشمس في الاقرب

(الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع) وهي من وجوه
 (أحدها) النظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية اختلفت كل واحد منها بمقدار
 خاص مع انه لا يمنع في العقل وقوعها على أزيد من ذلك المقدار أو أنقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل
 بأن المقادير بأسرها على السوية قضى باقتدارها في مقاديرها الى مخصص مدبر (وثانيها) النظر الى
 احيازها فان كل فلك محاس بمحديه فلكا آخر فوقه وبمقعره فلكا آخر تحته ثم ذلك الفلك اما أن يكون متشابه
 الاجزاء أو ينتهي بالآخر الى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لا بد وأن تكون طبيعة كل
 واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر فكما صرح على محديه أن يلقي جسم ما وجب أن يصح على مقعره
 أن يلقي ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح أن العالي يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عالي ومتى كان
 كذلك كان اختصاص كل واحد منها بجزء المعين أمر اجترافية قضى العقل باقتداره الى المقتضى (وثالثها) ان
 كل كوكب حصل في مقعره اختصاص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع

المنتقى من ذلك الفلك مساو لسائر جوائبه لان الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء فاخصاص ذلك
المقرر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب **يكون** أمراً كاجزاء فبقضى العقل باقتضائه الى المخصص
(ورابعها) ان **كل** مرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط
المفترضة عليه متساوية وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضاً متساوية فاخصاص نقطتين معينتين
بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون أمراً اجزائياً فبقضى العقل باقتضائه الى المقتضى
وهكذا القول في تعيين **كل** دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة (وسامها) ان الاجرام
الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها يختص بنوع معين من الحركة في البطو والسرعة
فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمته ثم انه يدور دورة مائة في اليوم والليلة والفلك الثامن
الذي هو اصغر منه لا يدور الدورة التسامة الا في ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور ثم ان الفلك السابع
لذي تحته يدور في ثلاثين سنة فاخصاص الاعظم بزيادة السرعة والاصغر بزيادة البطو مع انه على خلاف
حكم العقل فانه كان ينبغي أن يكون الاوسع أبداً حركة اعظم مداره والاصغر أسرع استدارة لصغر مداره
ليس الاخصاص والعقل يقتضي بأن كل واحد منها انما يختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم (وسادسها) ان
الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركزي مقمان أحدهما من الخارج والاخر من الداخل وانه
جرم متشابه الطبيعة ثم اختص أحد جوائبهما بغاية الثخن والاخر بغاية الرقة بالنسبة واذا كان كذلك وجب
أن يكون نسبة ذلك الثخن والرقة الى طبيعته على السوية فاخصاص أحد جوائبهما بالرقة والاخر بالثخن
لابد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار (وسابعها) انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق
الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها
على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر (وثامنها) انازارها الآن متحركة فاما أن يقال انها كانت أزلاً متحركة
أوما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال أن يقال انها كانت أزلاً متحركة لان ماهية الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل ينافي المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة والازلية
محال وان قلنا انها ما كانت متحركة أزلاً سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة أو كانت ساكنة أو قلنا
انها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلاً فلا تبدأ بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى مدبر قديم
سبحانه وتعالى ليحركها بعد ان كانت معدومة أو بعد ان كانت ساكنة وهذا المأخذ أحسن
المأخذ وأقواها (وتاسعها) أن يقال ان حركاتها اما أن تكون من لوازم جسمانياتها المعينة **لكننا**
نرى جسمانياتها المعينة منفكة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة فاذا ن كل واحد من أجزاء حركته ليس
من لوازمها فافتقرت الافلاك في حركاتها الى محررك من خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت
والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى (وعاشرها) ان هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك
واقتلاف حركاتها ترى انها مبنية على حكمة أم هي واقعة بالخراف والعبث أما القسم الثاني فباطل وبعيد
عن العقل فان من جوز في بناء رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم أحدهما الى الاخر ثم تولد منهما
النبات ثم تركبت تلك اللبنة وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال فانه يقتضي عليه بالجنون وفن نهلم ان
تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب وما لها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء فثبت انه لا بد
فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما أن يقال انها أحياء ناطقة فهي تتحرك بأنفسها أو يقال انه يحركها مدبر
قاهر والاوّل باطل لان حركاتها اما أن تكون اطلب استكمالها أو لا هذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها
لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها طالبة للاستكمال والنقص بذاته لا بد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة
وان لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال فهي عايشة في أفعالها فيعود الامر الى انه يبعد في العقول أن يكون مدار
هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم هو الا ليق بالذهاب
اليه الا ان مدبرها قاهر غالب على الدهر والزمان يحركها لا سرا مخفية ولحكم لطيفة هو المستأثر بها والمطلع

عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال على ما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا (والحادى عشر) انما زوايا مختلفة في الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودربة المشتري وكودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الناشئة بعظم خاص ولون خاص وترتيب خاص وزوايا مختلفة بالسعادة والنحوسة ونرى أعلى الكواكب السيارة انحسها ونرى مادونها أسعدا ونرى سلطان الكواكب سعيديا في بعض الاتصالات نحسها في بعض وزوايا مختلفة في الوجوه والحدود واللغات والذكورة والانوثة وكون بعضها نهاريا وليلياسا نارا وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكها بأسرها في الشفافية والصفاء والنقاء في الجوهرية ففى العقل بان اختصاص كل واحد منها بما يختص به لا بد وأن يكون بتخصيص مخصوص (والثاني عشر) وهو ان هذه الكواكب لو كان لها تأثير في هذا العالم فهي اتمأن تكون متدافعة أو متعاونة أو لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها أقوى من بعض أو تكون متساوية في القوة فان كان بعضها أقوى من بعض كان القوى غالباً أبداً والضعيف مغلوباً أبداً فوجب أن تستمر أحوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر الفعل عليها بأسرها فتكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غير هاتين يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم أيضا على حالة واحدة من غير تغيير أصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيرا لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة في تلك التغيرات الى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير (والثالث عشر) انها أجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل جسم هو مفتقر الى غيره ممكن وكل ممكن مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ماله مؤثر فافتقاره الى مؤثره اما أن يكون حال بقاءه أحوال حدوثه أحوال عدمه والاول باطل لانه يقتضى ايجاد الموجود وهو محال فبقى القسمان الاسرار وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع (الرابع عشر) ان الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللاطيف والبارد والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب أن تكون متساوية في قابلية الصفات فاذا كان كل ما صرح على جسم صرح على غيره فاذا كان اختصاص كل جسم بما يختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لا بد وأن يكون من الجسائرات وذلك يقتضى بالافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاد الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والارض على اثبات الصانع ولوان ما في الارض من شجرة أقلام والبحر عتده من بعده سبعة أبحر ما نفتت كلمات الله (النوع الثاني) من الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان

(الفصل الاول في بيان أحوال الارض) واعلم ان لا اختلاف أحوال الارض أسبابا (السبب الاول) اختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك وهي أقسام (الاول) المواضع العديمة العرض وهي التي على خط الاستواء بموافقتها قطبي العالم تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة وتقطع جميع المدارات اليومية بنصفين وتكون حركة الفلك دولاوية ولم يختلف هناك الليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب أبدي الظهور ولا أبدي الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الرأس في الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت الرأس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين (القسم الثاني) المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها من الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط على نصفين فأما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منهما في الشمالية أعظم من الخافي وفي الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار في الشمالية أطول

من الليل وفي الجنوبة بالخلاف ونصير الحركة ههنا حائلة ولم يتفق ليل كوكب مع نهاره الا ما كان في معدل
 النهار ونصير الكواكب التي بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب أبدية
 الخفاء وتحرر الشمس بسمت الرأس في نقطتين بعد ههنا عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع (القسم
 الثالث) وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وههنا يطل طلوع قطبي ذلك
 البروج وغروبهما الا انهما يماسان الافق وحينئذ يبرق ذلك البروج بسمت الرأس ولم تحرر الشمس بسمت الرأس الا
 في الانقلاب الصيفي (القسم الرابع) وهو أن يزداد العرض على ذلك وههنا يطل مرور ذلك البروج والشمس
 بسمت الرأس ويصير القطب الشمالي من ذلك البروج أبدى الظهور والآخر أبدى الخفاء (القسم الخامس)
 أن يصير العرض مثل تمام الميل وههنا يندم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق
 وعند بلوغ الاعتدال الربيعي أفق المشرق والمغرب يكون المنقلب الصيفي في جهة الشمال
 والشتوي في جهة الجنوب وحينئذ ينطبق ذلك البروج على الافق ثم يطلع من أول الجدي الى أول السرطان
 دفعة ويغرب مقابله كذلك ثم تاخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في الطلوع الى أن تعود الى الحالة
 المتقدمة ويندم الليل هنالك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي (القسم السادس) أن يزداد العرض
 على ذلك فينتدب يصير قوس من ذلك البروج أبدى الظهور وما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب
 في وسطها ومدة قطع الشمس اياها لا يكون نهارا ويصير مثلها ما يلي المنقلب الشتوي أبدى الخفاء ومدة قطع
 الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج تكوس فاذا وافي الجدي نصف النهار من ناحية الجنوب
 كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي على أفق المشرق فاذا نطق السرطان
 قبل الجوزا وقبل الثور وقبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت
 الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره فالبروج التي تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك (القسم السابع)
 أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة فيكون هنالك معدل النهار منطبقا على الافق ونصير الحركة رجوية
 ويطل الطلوع والغروب أصلا ويكون النصف الشمالي من ذلك البروج أبدى الظهور والنصف الجنوبي أبدى
 الخفاء ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا (السبب الثاني) لاختلاف أحوال الارض اختلاف أحوالها
 بسبب العمارة اعلم أن خط الاستواء يقطع الارض نصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت دائرة أخرى
 عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض الى ارباعا والذي وجد معه دوران الارض أحد
 الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمنازل ويقال والله أعلم أن ثلاثة الأرباع ما قالو صاع الذي
 طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى قبة الارض ويحكى عن الهنود أن هنالك قلعة شامخة في جزيرة هي
 مسة قر الشياطين فتسمى لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالجمع عليه واتفقوا
 على أن جعلوا ابتداءها من المغرب الا أنهم اختلفوا في التعيين فبعضهم يأخذ من ساحل البحر المحيط وهو
 بحر اوقيانوس وبعضهم يأخذ من جزائرها وفيه تسمى جزائر الخلدات زعم الاوائل انها كانت عامرة
 في قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة أجزاء فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء أيضا ولم يجد
 عرض العمارة الا الى بعد ست وستين درجة من خط الاستواء الا أن بطليموس زعم أن وراء خط الاستواء
 عمارة الى بعد ستة عشر درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنين وثلاثين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور
 سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهي التي تسمى الاقاليم وابتدأوها من خط الاستواء وبعضهم
 يأخذ أول الاقاليم من هند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء وآخر الاقاليم السابع الى بعد
 خمسين درجة ولا بعد ما وراءها من الاقاليم لقلتها ما وجد وافية من العمارة (السبب الثالث) لاختلاف
 أحوال الارض كون بعضها بريًا وبحريًا وسليًا وجبليًا وخصريًا ورمليًا وفي غور وعلى مجدد ويتركب بعض
 هذه الاقسام ببعض فتختلف أحوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله
 تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وما يتعلق بأحوال الارض انها كرهة وقد عرفت أن امتداد

الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فتقول طول الارض اما ان يكون مستقيما أو مقعرا أو محدبا أو الاول باطل والاصار جميع وجه الارض مضيقا دفعة واحدة عند طلوع الشمس ولما رجع مظلما دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لاننا اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا معه حالامضبوطا من أحواله الاربعة التي هي أول الكسوف وتماه وأول انجلائه وتماه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلاد المشرقية منها أكثر مما في البلاد الغربية والثاني أيضا باطل والوجود الماضي من الليل في البلاد الغربية أكثر منه في البلاد الشرقية لان الاول يحصل في غرب المقعر أو لان في شرقه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم هذا المحذب اما ان يكون كريا أو عدسيا والثاني باطل لانما نجد التفاوت بين أزمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في أجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يتفق في أقصى المشرق في أول الليل يوجد في أقصى غمارة المغرب في أول النهار فثبت انها كرة في الطول فاما عرض الارض فاما ان يكون مسطحا أو مقعرا أو محدبا أو الاول باطل والالكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الا بدية الظهور ما لم يكن كذلك لكنا ينان ان أحوالها مختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني أيضا باطل والاصار البدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر ولا تنقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قد منا في بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الخجة على حسن تقريرها اقناعية (الخجة الثانية) ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة (بيان الاول) ان انخساف القمر نفس ظل الارض لانه لا معنى لانخسافه الا زوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخساف القمر مستدير لانما نحن بالمقدار المنخسف منه مستدير او اذا ثبت ذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل كل الظل مثل شكله مستديرا فثبت ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجوانب الارض لان المناظر الموجبة للكسوف تتفق في جميع أجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف أبدا على الاستدارة فاذا ان الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب (الخجة الثالثة) ان الارض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان حال جميع أجزائها كذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كرة واحج من قدح في كربة الارض بامرير (أحدهما) ان الارض لو كانت كرة اكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك اكان الماء محيطا به من كل الجوانب لان طبيعة الماء تقتضي طلب المركز فيزوم ككون الماء محيطا بكل الارض (والثاني) ما نشاهد في الارض من التلال والجبال العظيمة والاعوار المقعرة جدا أجابوا عن الاول بأن العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر لتكون مستقرا للحيوانات وأيضا لا يبعد عن الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها وحفظ من يخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة قالوا لو اتخذنا كرة من خشب قطر هاذراع مثلا ثم أثبتنا فيها أشياء بمنزلة جاورسات أو شعيرات وقورنا فيها كما نراها فانها لا تخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والغير ان الى الارض دون نسبة تلك الشبكات الى الكرة الصغيرة

(الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود المصانع) اعلم ان الاستدلال بأحوال الارض على وجود المصانع أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك وذلك لان الخضم يدعي ان تصاف السموات بمقاديرها واحيازها وأوضاعها أمر واجب لذاته بمنع التغير فيستغنى عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية فاننا شاهد تغيرها في جميع صفاتها

أعني حصولها في أحيائها وألوانها وطعمها وطبائعها ونشاهد أن كل واحد من أجزاء الجبال والصخور
 الصخر يمكن كسرها وإزالتها عن مواضعها وجعلها في سافلها والسافل عاليا وإذا كان الأمر كذلك ثبت
 أن اختصاص كل واحد من أجزاء الأرض بما هو عليه من المكان والحيز والمعاسة والقرب من بعض
 الأجسام والبعد من بعضها يمكن التغير والتبدل وإذا ثبت أن اتصال تلك الأجرام ببعضها أمر جائز وجب
 افتقارها في ذلك الاختصاص إلى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين وإذا عرفت ما أخذ الكلام
 سهل عليك التفریع (النوع الثالث) من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسائل (المسئلة
 الأولى) ذكرنا للاختلاف تفسيران (أحدهما) أنه افتعال من قولهم خلقه يخلقه إذا ذهب الأول وجاء
 الثاني فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والجيء ومنه يقال فلان يختلف إلى فلان إذا كان يذهب
 إليه ورجي من عنده فذهابه يختلف بجهته وبجبهته يخاف ذهابه وكل شيء يجيء بعد شيء آخر فهو خلقه وبهذا
 فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلقه (والثاني) أراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر
 والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شئتين اختلافهما ما خلتان وعندى فيه وجه
 ثالث وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الأزمنة فهما يختلفان بالامكنة فإن عند من يقول
 الأرض مرة في كل ساعة عينتها فذلك الساعة في موضع من الأرض صبح وفي موضع آخر ظهرو في موضع ثالث
 عصر وفي رابع مغرب وفي خامس عشاء وهلم جرا هذا إذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الأطوال أما البلاد المختلفة
 بالعرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي أكثر كانت أيامه الصيفية أطول ولياليه الصيفية أقصر وأيامه
 الشتوية بالضد من ذلك فهذه الأحوال المختلفة في الأيام والليالي بحسب اختلاف أطوال البلدان
 وعروضها أمر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال
 في بيان كونه حالاً الملك يوم ليل في النهار ويوم ليل في النهار في الليل وقال في القصص قل رأيتم أن جعل الله
 عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من غير الله بأنكم بضياء أفلا تسمعون قل رأيتم أن جعل الله
 عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من غير الله بأنكم بليل تسكنون فيه أفلا تصرون ومن رحمته جعل
 لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن آياته منامكم بالليل والنهار
 وابتغوا من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون وفي لقمان ألم تر أن الله يوم ليل في النهار ويوم ليل في النهار
 في الليل ونهار الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى وفي المائدة يوم ليل في الليل في النهار ويوم ليل في النهار
 في الليل ونهار الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي يس وآية لهم الليل نسلخ منه
 النهار فإذا هم مظلمون وفي الزمر يكثر الليل على النهار ويكثر النهار على الليل ونهار الشمس والقمر كل يجري
 لأجل مسمى وفي حم غافر الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرات عم وجعلنا الليل
 أساساً وجعلنا النهار معاشاً والآيات من هذا الجنس كثيرة لتحقيق الكلام أن يقال أن اختلاف
 أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه (الأول) أن اختلاف أحوال الليل والنهار مرتبط
 بمرئيات الشمس وهي من الآيات العظام (الثاني) ما يحصل بسبب طول الأيام تارة وطول الليالي
 أخرى من اختلاف القبول وهو الربيع والصيف والخريف والشتاء وهو من الآيات العظام (الثالث) أن
 انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الأيام وطلب النوم والراحة في الليالي من الآيات
 العظام (الرابع) أن كون الليل والنهار متعاقبين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي
 من الآيات العظام فإن مقتضى التضاد بين الشئين أن يتفاسدا لا أن يتعاقبا على تحصيل المصالح (الخامس)
 أن أقبال الخلق في أول الليل على النوم يشبه موت الخلائق أولاً عند النفخة الأولى في الصور ويقظتهم
 عند طلوع الشمس شبيهة بعود الحياة إليهم عند النفخة الثانية وهذا أيضاً من الآيات العظام المنبهة
 على الآيات العظام (السادس) أن انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام
 كأنه جدول ما صاف بسبل في بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد

بقوله تعالى فالتق الاصباح وجعل الليل سكناً (السابع) ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل المولف
 للمصالح من الايات العظام كما ينشأ أن في الموضع الذي يكون القطب على سمت الرأس تكون السنة
 ستة أشهر فيها نارا وستة أشهر ليلا وهنالك لا يتم النضج ولا يصلح لسكن الحيوان ولا يتهيأ فيه شيء من اسباب
 المعيشة (الثامن) ان ظهور الضوء في الهواء لو قلنا انه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس
 من حيث انه تعالى اجري عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس
 توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع
 كون الاجسام باسرها متماثلة يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى فان قيل لم لا يجوز أن يقال المحرك
 لاجرام السموات ملك عظيم الجنة والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دلالة على الصانع قلنا
 أما على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة العبد غير سالحة للايجاد فقد زال السؤال وأما على قول المعتزلة
 فقد دني أبو هاشم هذا الاحتمال بالسمع (النوع الرابع) من الدلائل قوله تعالى والفلك التي تجري في البحر
 بما يرفع الناس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك
 وفلك السماء اسم لا طواق سبعة تجري فيها النجوم وفلك الجارية اذا استدار ثديها وفلك المغزل من هذا
 والسفينة سميت فلكا لانها تدور وبالماء اسهل دوران قال والفلك واحد وجع فاذا أريد به الواحد ذكر واذا
 أريد به الجمع أنث ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص قال سيبويه الفلك
 اذا أريد به الواحد فضة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء بردوا خرج واذا أريد به الجمع فضة الفاء فيه بمنزلة ضمة
 الحاء من حمر والصاد من صفر فالضمتان وان اتفقتا في اللفظ فهما مختلفتان في المعنى (المسئلة
 الثانية) قال الليث سمى البحر بجرا لاستبحاره وهو سعته وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه
 والراعى وتجبر فلان في المال وقال غيره سمى البحر بجرا لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البصرة
 (المسئلة الثالثة) ذكر الجباني وغيره من العلماء بمواضع الجوران البصور المعروفة خمسة أحدها
 بحر الهند وهو الذي يقال له أيضا بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر الشام والروم ومصر
 والرابع بحر يسطس والخامس بحر جرجان (فاما بحر الهند) فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من أقصى
 أرض الحبشة الى أقصى أرض الهند والصين يكون مقداره ذلك ثمانمائة ألف ميل وعرضه ألفي
 وسبعمائة ميل وبجوار خط الاستواء ألفا وسبعمائة ميل وخبليان هذا البحر (الاول) خليج عند أرض
 الحبشة ويمتد الى ناحية البربر ويسمى الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل (والثاني)
 خليج بجرايلة وهو بحر القلزم طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه سبعمائة ميل ومنتهاه الى البحر الذي يسمى
 البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم فلذلك سمي به وعلى شريقه أرض اليمن وعدن وعلى غربه أرض الحبشة
 (الثالث) خليج بحر أرض فارس ويسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شريقه
 تيزومكران وعلى غربه عمان طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعنى خليج
 أيلة وخليج فارس أرض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة ألف وخمسمائة ميل (الرابع) يخرج
 منه خليج آخر الى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الاخضر طوله ألف وخمسمائة ميل قالوا في جزيرة
 بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة ألف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة في أقصى
 البحر مقابل أرض الهند في ناحية المشرق عند بلاد الصين وهي سرديب يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها
 جبال عظيمة وانما ركيزة ومنها يخرج الدقاوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مدائن
 عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كاة التي يجلب منها الرصاص القلعي وجزيرة سريرة التي يجلب
 منها الكافور (وأما بحر المغرب) فهو الذي يسمى بالمحيط وتسميه اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند
 ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال عند محاذة أرض الروس والصقالية فيأخذ من أقصى
 المنتهى في الجنوب محاذيا لأرض السودان ما را على حدود الروس الاقصى وطلجه وتا هرت ثم الاندلس

والخلاقة والصقابة ثم تمتد من هنالك وراء الجبال غير المسلوكة والاراضي غير المسجونة نحو بحر المشرق
وهذا البحر لا تجري فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحل وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة تسمى
جزائر الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقابة ويمتد هذا الخليج الى أرض بلغار
المسلمين طوله من المشرق الى المغرب ثلثمائة ميل وعرضه مائة ميل (وأما بحر الروم) واقربقية ومصر والشام
طوله مقدار خمسة آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية طوله
خمسمائة ميل وعرضه ستمائة ويخرج منه خليج آخر الى أرض سربن طوله مائتا ميل وفي هذا البحر مائة واثنان
وستون جزيرة عامرة منها خمسةون جزيرة عظام (وأما بحر تبطش) فانه يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية
في أرض الروس والصقابة طوله ألف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل (وأما بحر حرجان) فطوله من المغرب
الى المشرق ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كاتعا مرتين فيما مضى من الزمان ويعرف
هذا البحر ببحر آبسكون لانها على فرضته ثم يمتد الى طبرستان والديلم والنهر وان باب الابواب وناحية
أرمان وايسر يتصل ببحر آخر فهذه هي البحور العظام وأما غيرهما فبحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة
طبرية وحكي عن ارسطاطاليس أن بحرا وقبائوس محيط بالارض بمنزلة المنطقة لها فهذه هو الكلام
المختصر في أمر البحور (المسئلة الرابعة) في كيفية الاستدلال بحريان الفلك في البحر على وجود الصانع
تعالى وتقدم وهي من وجوه (أحدها) أن السفن وان كانت من تركيب النامس الا انه تعالى هو الذي
خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لمامكن ذلك (وثانيها) لولا الرياح
المعينه على تحريكها لما تكامل النفع بها (وثالثها) لولا هده الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت
(ورابعها) لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه
مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم (وخامسها) انه خص كل طرف من اطراف العالم بشئ معين
واحوج السكل الى السكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى
خص كل طرف بشئ واحوج السكل اليه لما ارتكبوا هذه السفن فالحاصل ينتفع به لانه يريح والمجول اليه
ينتفع بما حل اليه (وسادسها) تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول
فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه (وسابعها) أن الاودية العظام مثل جيحون
وسيحون تنصب أبد الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لاتزداد البتة ولا تنقص فالحق سبحانه
وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها (وثامنها) ما في البحار من الحيوانات
العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة (وتاسعها) ما في البحار من
هذا الامر العجيب وهو قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سائغ
شرا به وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط ببعض وكل ذلك مما يرشد العقول
والالباب الى افتقارها الى مدبريها ومقدري حفظها (المسئلة الخامسة) دل قوله في صفة الفلك بما
ينتفع الناس على اباحه ركوبها وعلى اباحه الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع بالذات (النوع الخامس)
قوله تعالى وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيي به الارض بعد موتها واعلم أن دلالاته على الصانع
من وجوه (أحدها) أن تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة والعذوبة
لا يقدر أحد على خلقها الا الله تعالى قال سبحانه قل رأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين
(وثانيها) انه تعالى جعله سببا للحياة الانسان ولا كثر منافعه قال تعالى أفرايتم الماء الذي تشربون
أنتم أنزلنوه من الزن أم نحن المزلون وقال وجعلنا من الماء كل شئ حي أفلا يؤمنون (وثالثها) انه
تعالى كما جعله سببا للحياة الانسان جعله سببا للرزق قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون (ورابعها)
ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي تسيل منها الاودية العظام تبقي معلقة في جوار السماء وذلك من
الآيات العظام (وخامسها) أن نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه مقدرا بمقدار النفع من الآيات

العظام قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا (وسادسها) ما قال ففسدناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افته ولون ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة أو من السحاب أو تجوزون ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر في الارض ويخرج منها البخار متصاعدة فاذا وصلت الى الجوف البارد بردت فتنقلت فنزلت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فانصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات ببعض قطرات هي قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو اصادق في خبره واذا كان قادرا على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يسكه في السماء فاما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الابدال القول بنفي الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر لانما في تجوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع عما قالوه أما قوله فاجبي به الارض بعد موتها فاعلم أن هذه الحياة من جهات (أحدها) ظهور النباتات الذي هو الكلا والعشب وماشاكلها مما يولاه ما عاشت دواب الارض (وثانيها) انه لولا ما حصلت الاقوات للعباد (وثالثها) انه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (ورابعها) انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله (وخامسها) انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء ووروثي فذلك هو الحياة واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لا تصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء والنشوة والتماء فاطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام الذي على اختصاره يجمع المعاني الكثيرة واعلم أن احياء الارض بعدهم وتهايدل على الصانع من وجوه (أحدها) نفس الزرع لان ذلك ليس في مقدور أحد على الحد الذي يخرج عليه (وثانيها) اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحصى ويصعب (وثالثها) اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر (ورابعها) استمرار العادات بظهور ذلك في اوقاتها المخصوصة (النوع السادس) من الآيات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة على خلق الانسان وسائر الحيوانات كتوله وبث منها رجالا كثيرا ونساء واعلم أن حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى التفسيرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فليبين ذلك في الناس ثم في سائر الحيوانات أما الانسان فالذي يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع وجوه (أحدها) بروي ان واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه اني انجب من أمر الشتر فخرج فان رقعته ذراع في ذراع ولو اعب الانسان ألف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو أعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبري في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التي فيها كالحاجبين والعينين والالف والفم لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشبهان في الصورة فما أعظم تلك القدرة والحكمة التي أظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حدها (وثانيها) ان الانسان منولد من النطفة فالمرتبة في تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة في النطفة أو غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها تلك القوة امانا ان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تمكن من هذا التصوير العجيب واما ان لا تكون تلك القوة كذلك بل يكون تأثيرها مجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استيصاله ككفر علما وقدرته ثم انه حال كماله لو أراد أن يغير شعرة عن كيفيةها لا يقدر على ذلك فحال ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك واما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذه المعنى امانا ان يكون جسمه متشابه الاجزاء في نفسه أو يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية اذا عملت في المادة البسيطة لا بد وان يمد منه فعل متشابه وهذا هو الكثرة فكان ينبغي أن يكون الانسان على صورة كرة وتكون جميع الاجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي

يستدلون به على أن البسائط لا بد وأن تكون كرات فثبت أنه لا بد للنفطة في انفعالها الحار والبارد وما وانسانا من
 مدبر ومقدر لأعضائها وقواها وتركيبها وما ذاك إلا الصانع سبحانه وتعالى (ومثالها) الاستدلال بأحوال
 تشرح أيدان الحيوانات والمجانب الواقعة في تركيبها وتاليها وإيراد ذلك في هذا الموضوع كالمعذر أكثرتها
 واستقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن (ورابعها) ما روى عن أمير المؤمنين علي بن أبي
 طالب رضي الله عنه أنه قال سبحانه من بصر بشعم وأسمع بعظم وأنطق بلحم ومن عجائب الأمر في هذا التركيب
 أن أهل الطبائع قالوا أعلى العناصر يجب أن يكون هو النار لأنها حارة يابسة وأدون منها في اللطافة الهواء
 ثم الماء والارض لا بد وأن تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها وبسببها ثم انهم قبلوا هذه القضية في تركيب بدن
 الانسان لأن أعلى الأعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحتة الدماغ وهو بارد
 رطب على طبع الماء وتحتة النفس وهو حار رطب على طبع الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على
 طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع يرتبها كيف يشاء ويركبها كيف أراد وما ذكرنا في هذا الباب
 أن كل صانع يأتي بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب كيلا يكدره وعن الماء كيلا يعموه وعن الهواء كيلا يزيل
 طراوته ولطافته وعن النار كيلا تحرقه ثم ان سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الاشياء فقال ان مثل
 عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وقال في الهواء فنحننا فيه من
 روحنا وقال أيضا واذ خلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها وقال ونفخت فيه من روحي وقال
 في النار وخلق الجن من نار وهذا يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل أحد (وخامسها) انظر
 الى الطفل بعد انفصاله من الام فانه لو وضعت على فمه وأنفه ثوبا استطع نفسه لمات في الحال ثم انه بقي في الرحم
 الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون من أضعف الاشياء وابعدها
 عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذى والملاذ وبين الام وبين غيرها ثم ان الانسان وان كان
 في أول أمره من أبعاد الاشياء عن الفهم فانه بعد استكمال أكل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك
 ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الأمر بالطبع لكان كل من كان أذكي في أول الخلقة
 كان أكثر فهمها وقت الاستكمال فلم يكن الأمر كذلك بل كان على الضد منه علمنا أن كل ذلك من عطية
 الله الخالق الحكيم (وسادسها) الاختلاف الاسنة واختلاف طبائعهم واختلاف أمر جنتهم من أقوى
 الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبليسة شديدة المشابهة بعضها ببعض ونرى الناس مختلفين جدا
 في الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولا شئبه كل أحد باحد فما كان يتميز البعض عن البعض
 وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له (النوع السابع)
 من الدلائل تصرف الرياح وفيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل
 التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم في الانسان والحيوان
 والنبات وذلك من وجوه (أحدها) انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات وقيل
 فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه أشد كان وجدانه أسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء أعظم
 الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه أسهل من وجدان كل شيء وبعد الهواء
 الماء فان الحاجة الى الماء أيضا شديدة دون الحاجة الى الهواء فلا جرم سهل أيضا وجدان الماء ولكن
 وجدان الهواء أسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاعتراف بخلاف الهواء فان الاسئلة المهمة الجذبة
 حاضرة أيدانهم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة ولكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل
 الطعام أصعب من تحصيل الماء وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم
 عزت هذه الاشياء وبعد المعاجين الحاجة الى أنواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا جرم
 كانت في نهاية العزة فثبت أن كل ما كان الاحتياج اليه أشد كان وجدانه أسهل وكل ما كان الاحتياج اليه
 أقل كان وجدانه أصعب وما ذاك إلا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات

المؤثر موجب الدام الاثر بدوامه فاصح كان يحصل التغيير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان
 دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدودها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها
 وقعت على وجه الاتساق والاتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى
 لو كان فيهم ائمة الا الله لفسدتا (وثالثها) انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب
 طاعته وشكره عايناه عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر
 (ورابعها) ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهي مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى
 فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك
 الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه
 يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الاقتدار الى الصانع الموصوف بالصفات
 المذكورة واذا كان كل واحد من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لاجرم قال
 انها آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه وتعالى واما المحدث فكل
 ما عداه واذا كان في كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحديته
 معترقا بلسان الحال بالهتة وهذا هو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
 اذ ما قوله تعالى اقوم يعقلون فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على
 ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ايقوموا بشكره وما يلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على
 قسمين نعم دينوية ونعم دنيوية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دينوية في الظاهر فاذا تفكر
 العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعمة دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دينوية
 لا يكمل الا عند سلامة الحواس وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يكمل الا عند
 سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لا آيات لقوم يعقلون قال القاضي عبد الجبار الآية تدل
 على أمور (أحدها) انه لو كان الحق يدرك بالهتة لولد بالهتة واتباع الآباء والجرى على الآف والعادة لما صح ذلك
 (وثانيها) لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان العلوم
 بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى الآيات (وثالثها) ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على
 الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكرا لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعمة على المكلفين على
 أوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت أنجح في القلوب وأشد تأثيرا في الخواطر • فوله عز وجل

(ومن الناس من يتخذ من دون الله اندا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله وليري الذين ظلموا ان
 يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب) اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل
 القاهرة القاطعة أورد ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشيء مما يؤكده حسن الشيء ولذلك
 قال الشاعر • وبضد هاتين الاشياء • وقالوا أيضا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس
 لا يعرفون قدر النعمة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذلك القول في جميع النعم فلهذا
 السبب أورد الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية وهما مسائل (المسئلة الاولى) أما الله
 فهو المثل المتنازع وقد بينا تحققة في قوله تعالى في أول هذه السورة فلا تتجملوا لله أندادا وأنتم تعلمون
 واختلقوا في المراد بالاندا على أقوال (أحدها) انها هي الاوثان التي اتخذوها آئمة لتقربهم الى الله زلفى
 ورجوا من عندها النفع والضرر وقد صوابا بالمدائل ونذروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول أكثر
 المفسرين وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها البعض أى أمثال ليس انها أنداد الله تعالى أو المعنى انها أنداد الله
 تعالى بحسب ظنهم الفاسدة (وثانيها) انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيملكون لمكان طاعتهم ما حرم
 الله ويحرمون ما أحل الله عن السدى والقائلون بهذه القول رجحوا هذا القول على الأول من وجوه
 (الأول) ان قوله يحبونهم كحب الله الهاء والميم فيه ضمير العقلاء (الثاني) انه يبعد انهم كانوا يحبون

الاصنام كعبتهم لله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع (الثالث) ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية
اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الابن اتخذا الرجال ائدا واما الله تعالى يلتزمون من
تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمونونه المؤمنون من الانقياد لله تعالى (القول الثالث) في تفسير الانداد
قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شئ شغل قلبك به سوى الله تعالى فقد جطلته في قلبك نذا لله تعالى
وهو المراد من قوله افرأيت من اتخذا الهه هواه اما قوله تعالى يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد
محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم أو التقرب اليهم والانقياد لهم أو جميع ذلك وقوله
كحب الله فيه ثلاثة أقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله
وانما اختلفوا وهذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله أم لا نحن قال كانوا
يعرفونه مع اتخادهم الاندات اول على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بهم - حمل الآية على
أحد الوجهين الباقين اما كالحب اللازم لهم أو كحب المؤمنين لله والقول الاول أقرب لان قوله يحبونهم
كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حبا لله ثابتا فيهم - فكأنه
تعالى بين في الآية السابقة ان الاله واحد ونبيه على دلائله من حكي قول من يشرك معه وذلك يقتضي كونهم
مقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل أن يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم
أن هذه الاوثان أبحار لا تنفع ولا تضر ولا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا
مدبرا حكيما ولهذا حال تعالى واثن سألهم من خلق السموات والارض ايقولان الله ومع هذا الاعتقاد كيف
يعقل أن يكون حبه لتلك الاوثان كحبهم لله تعالى وأيضا فان الله تعالى حكي عنهم انهم قالوا ما نعبدهم
الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصل طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء
في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله أى في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء على هذا
القول في المحبة لا ينافي ما ذكرتموه أما قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهي ان العبد قد
يحب الله تعالى والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار وروى ان
ابراهيم عليه السلام قال لما مات الله عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خديلا يميت خديله فأوحى
الله تعالى اليه هل رأيت خديلا يكره لقاء خديله فقال يا مالك الموت الان فاقبض وجاء اعرابي الى النبي صلى
الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ما أعددت لها فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام الا أنى
أحب الله ورسوله فقال عليه الصلاة والسلام المزمع من أحب فقال أنس فما رأيت المسلمين فرحوا بشئ
بعد الاسلام فرحهم بذلك وروى ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نخلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم
فقال لهم ما الذى بلغ بكم الى ما أرى فقالوا الخوف من التارفة فقال حق على الله أن يؤمن الخائف ثم تركهم الى
ثلاثة آخرين فاذا هم أشد فحولا وتغير فقال لهم ما الذى بلغ بكم الى هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال
حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم أشد فحولا وتغيرا كأن وجوههم -
المراد من النور فقال كيف بلغت الى هذه الدرجة قالوا يحب الله فقال عليه الصلاة والسلام أنتم القربون
الى الله يوم القيامة وعن السدى قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيائها فيقال يا أمة موسى ويا أمة عيسى
ويا أمة محمد غير الخيع منهم فانهم ينادون يا أولياء الله وفي بعض الكتب عيسى أنا وحكك لك محب فبقي عليك
كن لى محبا واعلم ان الامة وان اتفقوا في اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين
ان المحبة نوع من أنواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالاثرائ فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى
وصفاتة فاذا قلنا يحب الله فعناه يحب طاعة الله وخدمته أو تحب نوابه واحسانه وأما العارفون فقد قالوا
العبد قد يحب الله تعالى لذاته وأما حب خدمته أو حب نوابه فدرجة نازلة واحبوا بان قالوا انا واحدنا
ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال أيضا محبوب لذاته أما اللذة فانه اذا قيل اننا لم نكسبون قلنا نجد المال فاذا

قبل ولم يطلبون المال قلنا لنجد به الماكول والمشروب فان قالوا لم يطلبون الماكول والمشروب قلنا تحصل اللذة
 ويندفع الالم فاذا قيل لنا ولم يطلبون اللذة وتكرهون الالم قلنا هذا غير معل فان لو كان كل شئ انما كان مطلوباً
 لاجل شئ آخر لم اتسلسل واتما الدور وهما محالان فلا بد من الاتهام الى ما يكون مطلوباً لذاته واذا
 ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة للحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب آخر واما الكمال فلانما
 تحب الانبياء والاوصياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا دعونا حكاية بعض الشعبان مثل
 رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شعبا عنهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انقراض المال
 العظيم في تقرير تعظيمه وقد ينتهي ذلك الى الخساسة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال
 محبوبة لذاته اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته أو على محبة ثوابه فهو لا هم
 الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته أما العارفون الذين قالوا انه تعالى
 محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك لان اكل الكاملين هو الحق سبحانه
 وتعالى فانه لوجوب وجوده غنى عن كل ما عداه وكما كل شئ فهو مستفاد منه وانه سبحانه وتعالى اكل
 الكاملين في العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكمالته في علمه والرجل الشجاع لكمالته في شجاعته والرجل
 الزاهد لبراءته عما لا يفني من الافعال فكيف لا نحب الله بجميع العلوم بالنسبة الى علمه كالعدم وبجميع
 القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وبجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة الى ما للخلق من ذلك كالعدم
 فلزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته سواء احبه غيره أو ما احبه غيره واعلم
 انك لما وقفت على النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم
 ينظر في مخلوقاته لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا يجرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمته الله وقدرته
 في المخلوقات أتم كان علمه بكماله أتم فكان حبه له أتم ولما كان لانهاية مراتب وقوف العبد على دقائق حكمته
 الله تعالى فلا يجرم لانهاية مراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هناك حالة أخرى وهي ان
 العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمته الله تعالى كثرت ترقيه في مقام محبة الله فاذا كثرت ذلك صار ذلك سبباً
 لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء
 فانها مع اطرافها تنقب الحجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفتها واشتد الفقه بها
 وكلما كان ذلك الالف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه
 والممانع عن حضور المحبوب مكروه فلا تزال تتعاقب محبة الله ونفرتة عما سواه على القلب ويشد كل واحد
 منهم بما لا آخر الى أن يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله
 والاعراض يوجب الغناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستغنياً بأنوار القدس مستضيئاً بضواء
 عالم العظمة فاني عن الخطوط المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام اعلى الدرجات وليس له في هذا العالم مثالا
 الا العشق الشديد على أي شئ كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسي جوعه وطعامه
 وشرباه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند
 مطالعة جلال الحضرة الصمدية (المسئلة الثانية) في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم ان الشوق
 لا يتصور الا الى شئ أدرك من وجهه ولم يدرك من وجهه فاما الذي لم يدرك أصلاً فلا يشترق اليه فان من لم ير
 شخصاً ولم يسمع وصفه لم يتصور أن يشترق اليه ولو أدرك كماله لاشتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من
 وجهين (أحدهما) انه اذا رام غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية (والثاني) أن يرى
 وجهه محبوباً ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى أن ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعاً متصوران
 في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي انضج للعارفين من الامور الالهية وان
 سكت في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لا تنفرد في هذا العالم عن المحاكاة
 والتمثيلات وهي مدركات للمعارف الروحية ولا يحصل تمام التبعي الا في الآخرة وهذا يقتضي حصول

الشوق لا محالة في الدنيا فهذا أحد فروع الشوق فيما انضج انضاجا (والثاني) ان الامور الالهية لا نهاية لها وانما يتكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى أمور لا نهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن عقله أكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتتا قالا في معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهي في مدار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور أن يصحكون في الدنيا وأما الشوق بالتفسير الثاني فيشبهه أن لا يكون له نهاية اذ نهايته أن يتكشف للعبد في الآخرة جلال الله وصفاته وحكمته في أفعاله وهي غير متناهية والاطلاع على غير المتناهى على سبيل التفصيل محال وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله تعالى وعلم ان ذلك الشوق لا يزال العبد اذا كان في المرتقى حصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان والوصول والصدأ لآلام مخلوطة بلذات واللذات اذا كانت مخفوفة بالحرمان والفقدان كانت أقوى فيشبهه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل للبشر فان الملائكة كالاتهم حاضرة بالفعل والبهائم لا تستعد لها أما البشر فهم المترددون بين جهنم السفالة والعلو (المسئلة الثالثة) في بيان ان الذين آمنواهم أشد حب الله أما المتكلمون فقالوا ان حبهم لله يكون من وجهين (أحدهما) انه ما يصدر منهم من التعظيم والمدح والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعملا لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك (والثاني) ان حبهم لله اقترن به الرجاء والثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والاختفى طريق التخلص منه ومن يعبد الله ويعظمه على هذا الحد تكون محبته لله أشد وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فكما كان عرفانهم أتم وجب أن تكون محبتهم أشد فان قيل كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد مع اننا نرى الهنود يأتون بطاعات شاقة لا يأتى بشئ منها أحد من المسلمين ولا يأتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون أنفسهم حب الله (والجواب) من وجوه (أحدها) ان الذين آمنوا لا يتضرعون الى الله بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله في الضراء والسراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المؤمن أقوى (وثانيها) أن من أحب غيره رضى بقضائه فلا يصرف في ملكه فاولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير اذنه أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم باذنه وذلك في الجهاد (وثالثها) ان الانسان اذا ابتلى بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشغال بعرفة الرب فالذى فعلوه باطل (ورابعها) قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صمما فاذا رأوا شيئا أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الاحسن (وخامسها) أن المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتقتصص محبة الواحد أما الاله الواحد فتتضم محبة الجميع اليه أما قوله تعالى ولويرى الذين ظلموا الذين العذاب ان القوة لله جميعا فقصه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن في قراءة هذه الآية اجماعا (البحث الاول) قرأنا نافع وابن عامر ولورتى بالتاء المنقوطة من فوق خطا بالنبي عليه السلام كأنه قال ولويرى الذين ظلموا والباقيون بالياء المنقوطة من تحت على الاخبار عن جرى ذلك كأنه قال ولويرى الذين ظلموا أنفسهم بانخذاد انداد ثم قال بعضهم هذه القراءة أولى لان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علوا وقد مر ما يشاهده الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيامة أما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعملوا ذلك فوجب اسناد الفعل اليهم (البحث الثاني) اختلفوا في يرون فقرا ابن عامر يرون ضم الياء على التعدية وجهه قوله تعالى كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم والباقيون يرون بالفتح على اضافة الرؤية اليهم (البحث الثالث) اختلفوا في ان فقرأ بعض القراء ان يكسر الالف على الاستئناف وأما القراء السبع فعلى فتح الالف فيها (البحث الرابع) لما عرفت أن يرى الذين ظلموا قرئ تارة بالتاء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت وقوله ان القوة قرئ تارة بفتح الهمزة من ان وأخرى بكسر هاء حصل ههنا أربع احتمالات (الاحتمال الاول)

ان يقرأ ولو يرى بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهزة من ان والوجه فيه انهم اعلموا برون في القوة والتقدير ولو يرون ان القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه انداداً فعلى هذا اجواب لوجه حذف وهو كثير في التنزيل كقوله ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون في عمرات الموت ولو ان قرأنا سيرت به الجبال ويقولون لو رأيت فلاناً والسياط تأخذ منه قالوا وهذا الحذف أنعم وأعظم لأن على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوجدان فيكون الخوف على هذا التقدير أشد مما اذا كان عين له ذلك الوعيد (الاحفال الثاني) ان يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهاء - مزه من ان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم - حال مشاهدتهم عذاب الله لقائلوا ان القوة لله (والاحفال الثالث) ان يقرأ بالياء المنقوطة من فوق مع فتح الهاء - مزه من ان وهي قراءة نافع وابن عامر قال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير فيه ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى ان القوة لله جميعاً (الاحفال الرابع) ان يقرأ بالياء المنقوطة من فوق مع كسر الهاء وتقدره ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعاً وهذا أيضاً تأويل ظاهر جيد (المسئلة الثانية) ان قيل كيف جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذل الماضي قلنا انما جاء على لفظ الماضي لأن وقوع الساعة قريب قال تعالى وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب وقال لعل الساعة قريب وكل ما كان قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال تعالى ونادى أصحاب الجنة وقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل ايضا مع التحريم للصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثيراً في التنزيل من هذا الباب قال تعالى ولو ترى اذ وقفوا ولو ترى اذ الظالمون ولو ترى اذ ذفروا ولو ترى اذ يتوفى قوله عز وجل (اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب وقال

الذين اتبعوا لو ان لنا مرة فنتبرأ منهم كما تبتروا منا كذلك يريهم الله أعماهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار) اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله انداداً بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله تعالى اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا فبين أن الذين اتبعوا عمرهم في عبادتهم واعتقدوا انهم من أولئك أسباب نجاتهم فانهم يتبرون منهم عند احتياجهم اليهم وتظلمه قوله تعالى فكفر بعضهم ببعض وبالعن بعضهم بعضاً وقال أيضاً الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال كلما دخلت أمة لعنت أختها وحكى عن ابليس انه قال اني ككفرت بما أشركتوني من قبل وههنا مسائل (المسئلة الاولى) في قوله اذ تبرا أفولان (الاول) انه بدل من اذ يرون العذاب (الثاني) ان حامل الاعراب في اذ معنى شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرا يعني في وقت التبرؤ (المسئلة الثانية) معنى الآية ان المتبوعين يتبرون من الاتباع في ذلك اليوم فيبين تعالى ما لاجله يتبرون منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي رأوه لأن قوله وتقطعت بهم الأسباب يدخل في معناه انهم لم يجدوا الى تخليص أنفسهم واتباعهم سبباً والايس من كل وجه يرجوه الخلاص مما نزل به وبأوليائه من البلاء بوصف بانه تقطعت به الأسباب واختلفوا في المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه (أحدها) انهم السادة والرؤساء من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطاء (وثانيها) انهم شياطين الجن الذين صاروا مشبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي (وثالثها) انهم شياطين الجن والانس (ورابعها) الاوثان الذين كانوا يسمونهم بالالهة والاقراب هو الاول لأن الاقرب في الذين اتبعوا انهم الذين يصح منم الامر والتمس حتى يمكن أن يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام ويجب أيضاً حملهم على السادة من الناس لانهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكد قوله تعالى انا طعننا سنادتنا وكبراءنا فاخضعوا لنا السبيلا وقرأ بجاءه الاول على البناء للمفاعيل والثاني على البناء للمفعول أي تبرأ الاتباع من الرؤساء (المسئلة الثالثة) ذكرنا في تفسير التبرؤ وجوهاً (أحدها) أن يقع منهم ذلك بالقول (وثانيها) أن يكون نزول العذاب بهم وعجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا (وثالثها)

انه ظهور فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسوله فسمى ذلك الندم تبرؤا
والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة في اللفظ أما قوله تعالى وروا العذاب الواليعال أي يتبرؤن في حال
رويتهم العذاب وهذا أولى من سائر الأقوال لأن في تلك الحالة يزداد الهول والخوف أما قوله تعالى
وتقطع بهم الأسباب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) انه عطف على تبرأوا وذكر وفي تفسير الأسباب
سبعة أقوال (الاول) انها المواصلة التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع (والثاني)
الارحام التي كانوا يعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج (الثالث) الاعمال التي كانوا يلزمونها
عن ابن زيد والسدي (الرابع) العهود والحلف التي كانت بينهم يتوادلون عليها عن ابن عباس (والخامس)
ما كانوا يتواصلون به من الصفر وكان بها انقطاعهم عن الاصم (السادس) المنازل التي كانت
لهم في الدنيا من الضحالك والربيع بن أنس (السابع) اسباب النجاة قطعت عنهم والظاهر دخول الكل
فيه لان ذلك كالذي فيم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به وانهم لا يفتنعون بالاسباب
على اختلافها من منزلة وسبب ونسب وحلف وعقد وعهد وذلك نهاية ما يمكن أن يكون من اليأس فحصل فيه
التوكيد العظيم في الزجر (المسئلة الثانية) الباء في قوله بهم الأسباب بمعنى عن كقوله تعالى فاسأل به
خبراً أي منه قال علقمة بن عبدة

فان تسألوني بالنساء فاني • بصير بادواء النساء طيب

أي عن النساء (المسئلة الثالثة) أصل السبب في اللغة الجبل قالوا ولأيدى الجبل سبباً حتى ينزل
وبعد به ومنه قوله تعالى فلم يدب سبب إلى السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به إلى موضع أو حاجة يزيد بها
سبب يقال ما بيني وبينك سبب أي رحم ومودة وقيل لطريق سبب لان ذلك يصل إلى الموضع الذي تريده
قال تعالى فاتبع سبباً أي طريقاً وأسباب السموات أبوابها لان الوصول إلى السماء يكون بدخولها قال
تعالى مخبراً عن قومون لعلى يبلغ الأسباب أسباب السموات قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تناله • ولورام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سبباً لانهم بها يتواصلون أما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم
كما تبرأوا منا فذلك عن منهم لان يتمكنوا من الرجعة إلى الدنيا وإلى حال التكليف فيكون الاختيار إليهم
حتى يتبرؤن منهم في الدنيا كما تبرأوا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام انهم غنواهم في الدنيا ما يقارب
العذاب فيستبرؤن منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره فلأن لنا كرة فنتبرأ
منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطاب كما تبرأوا منا والحالة هذه لانهم ان غنوا التبرؤ منهم مع سلامة فليس فيه فائدة
أما قوله كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله كذلك يريهم وجهان
(الاول) كبرى بعضهم من بعض يريهم الله أعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرحمة من كل أحد (الثاني)
كما ارادهم العذاب يريهم الله أعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك (المسئلة الثانية) في المراد بالاعمال
أقوال (الاول) الذمات يتصرون لمضيعوها عن السدي (الثاني) المعاصي وأعمالهم الخبيثة عن الربيع
وابن زيد يتصرون لم عملوها (الثالث) ثواب طاعتهم التي أوتوا بها فاحبطوها بالكفر عن الاصم (الرابع)
أعمالهم التي تقربوا بها إلى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر ان المراد بالاعمال التي
اتبعوا فيها السادة وهو كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان رأوها في محيقتهم وايقنوا بالجزاء عليها
وكان يمكنهم تركها والعدول إلى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم عملوها وفي الثاني
مجاز بمعنى لزمهم فلم يقدروا به (المسئلة الثالثة) حسرات ثالث مغاير رأى (المسئلة الرابعة) قال
الزجاج الحسرة شدة الندامة حتى يبقى الندام كما الحسرة من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال
حسرت فلان يحس حسرة وحسرت اذا اشتد ندمه على أمر فاته وأصل الحسرة الكشف يقال حسرت عن
ذراجه أي كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسرة الالهية لانه انكشاف الحال عما وجبه طول

السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والمحصرة المكتنسة لانها تكشف
عن الارض والطير تحسر لانها تكشف بذهاب الريش أما قوله تعالى وما هم بخارجين من النار فقد
احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبيرة من أهل القبلة يخرجون من النار فقالوا ان قوله وما هم
لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الآية تكشف عن
المراد بقوله وان الفجار لنفي بحجم يصلونهم يوم الدين وما هم عنها بغائبين وثبت أن المراد بالفجار همنا الكفار
لدلالة هذه الآية عليه • قوله عز وجل (يا أيها الناس كلوا مما في الارض - لا تلاطبا ولا تتبعوا خطوات
الشیطان انه لكم عدو مبين اغمايأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) اعلم أنه تعالى
لما بين التوحيد ودلالة ماله للموحدين من الثواب واتبعة يذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع
رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه وكفر من كفره
لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا أيها الناس كلوا مما في الارض وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
قال ابن عباس نزلت الآية في الذين حرموا على أنفسهم السواويل والوصائل والجاروهم قوم من ثقيف
وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج (المسئلة الثانية) الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر
عنه وأصله من الحل الذي هو تقييد العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الارتحال للنزول وحل
الدين اذا وجب لالحلال العقد بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقد الاحرام وحلت عليه
العقوبة أي وجبت لالحلال العقد المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء لانه يحل عن الطي للباس
ومن هذا تحلة العيين لان عقدة العيين تحل به واعلم أن الحرام قديم ~~يكون~~ حراما لم يشبهه كالميتة والدم
والخمر وقد يكون حراما لا يشبهه كالك الغير اذا لم يأذن في أكله فالحلال هو الحلال عن القيدين
(المسئلة الثالثة) قوله - لا تلاطبا - شئت نصيبه على الحال مما في الارض وان شئت نصيبه على انه مفعول
(المسئلة الرابعة) الطيب في اللغة قد يكون بمعنى الطاهر والحلال بوصف بانه طيب لان الحرام بوصف بانه
خبث قال تعالى قل لا يستوى الخبيث والطيب والطيب في الاصل هو ما يستلذ به ويستطاب ووصف به
الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان الخبيث تكرهه النفس فلا تستلذ به والحرام غير مستلذ لان الشرع
يزجر عنه وفي المراد بالطيب في الآية وجهان (الاول) أنه المستلذ فالوجهان على الحلال لزم التكرار
فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهي لانه ان تناول ما لا شهوة له فيه عاد حراما وان
كان يبعد أن يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة (والثاني) المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار قلنا
لان لم فان قوله - لا تلاطبا - المراد منه ما يكون جنسه - لا لا وقوله طيبا المراد منه ان لا يكون متعلقا به حق الغير
فان أكل الحرام وان استطابه الاكل فن حيث يفضي الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال
تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات
الشیطان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر والنكاسي وهي احدى الروايتين عن ابن كثير
وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباءقون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحدة
خطوة فلذا جمعت حركات العين للجمع كما فعل بالاسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات ونحريك
العين للجمع كما فعل في نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة وذلك ان ما كان اسما جمعه بتحريك العين
نحو غمرة وغمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمعه بسكون العين نحو ضفمة وضفمات
وعيلة وعيلات والخطوة من الاسماء لامن الصفات فيجمع بتحريك العين وأما من خفف العين فبقاء
على الاصل وطلب الخفة (المسئلة الثانية) قال ابن السكيت في معجمه ان الجبا في الخطوة والخطوة بمعنى
واحد وحكي عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما يقال حنوت حنوت والحنوة اسم
لما تحنبت وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اغترفت واذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما ان
الغرفة هي الشيء المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان

وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهم ما قالوا خطوات الشيطان طريقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره
الجبائي فالتقدير لا تأخذه ولا تقفوا أثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة
وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كانه قيل ان ابيج له الاكل على الوصف المذكور واحذر ان
تعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال الى الشبه كما جره عن
تخطيه الى الحرام لان الشيطان اغايب الى المرء ما يجري مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يصلح له فزجر الله
تعالى عن ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه عدوا مبينا أى متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان
الترزم أموراً في العداوة أربعة منها في قوله تعالى ولا ضامنهم ولا منينهم ولا صرهم فليبتكن آذان الانعام
ولا صرهم - فليبتكن خلق الله وثلاثة منها في قوله تعالى لا تعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا يفتهم من
بين أيديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تعبدوا كثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه
الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك وأما قوله تعالى اغما يا مكرم بالسوء والفضياء
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل بلحله عدوته وهو مشتمل على أمور ثلاثة (أولها) السوء
وهو متناول لجميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب (وثانيها)
الفضياء وهي نوع من السوء لانها أقبح أنواعه وهو الذي يستعظم ويستفحش من المعاصي (وثالثها) أن
تقولوا على الله ما لا تعلمون وكأنه أقبح أنواع الفضياء لان وصف الله تعالى بما لا يخفى من أعظم أنواع الكبر
فصارت هذه الجمل كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الآية ان الشيطان يدعو
الى الصغائر والكبر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان أمر الشيطان ووسوسته
عبارة عن هذه الخواطير التي نجد هاهنا أنفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطير من وجوه (أحدها)
اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم انها حروف وأصوات خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف
والاصوات وخفية لانها على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض
الوجوه وان لم تكن مشابهة لها في كل الوجوه ولقائل أن يقول صور هذه الحروف وتخيلائها هل تشبه
هذه الحروف في كونها حروفاً ولا تشبه بها فان كان الاول فهو الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه
الخواطير أصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفاً لكني أجد من نفسى
هذه الحروف والاصوات ترتيباً منظماً على حسب انتظامها في الخارج والعربى لا يتكلم في قلبه
الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها
في الخارج فثبت انها في أنفسها حروف وأصوات خفية (وثانيها) ان فاعل هذه الخواطير من هو اما على
أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى فالأمر ظاهر وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك
وأيضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطير هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا
وهذا يلزم كون الله موصوفاً بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن أن يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره
- وصول تلك الخواطير ويحتمل في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تدفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل
الاتصال فاذن لا بد ههنا من شئ آخر وهو اما المالك واما الشيطان فله علم ما يتكلم به هذا الكلام في أقصى
الداغ وفي أقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان
قنابان الشيطان والملائكة قائمة بانفسها غير مخيرة البتة لم يعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال
وان قلنا بانها أجسام لطيفة لم يعد أيضاً أن يقال انها وان كانت لا تتوحد بواطن البشر الا انهم يقدرون على
ايصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا بعد أيضاً أن يقال انها الغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضائق
باطن البشر وتخارق جسمه وتوصل الكلام الى أقصى قلبه ودماعه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة
التركيب بحيث يكون اتصال بعض أجزائه ببعض الاتصال لا ينفصل فلا جرم لا يقتضى نفوذها في هذه
المضائق والتخارق انفصالها وتفرق أجزائها وعلل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فساده والامر

في معرفة حقاقتها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخبر قوله تعالى اذ يوحى ربك الى
الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا وای الهموم الثبات وشجعوهم على أعدائهم ويدل عليه من الاخبار
قوله عليه الصلاة والسلام ان للشيطان امة يابن آدم ولاملك امة وفي الحديث أيضا اذ ولد المولود لبني آدم
قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملائكة للشيطان جائم على اذن قلبه الايسر والملاك جائم على اذن قلبه الايمن
فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي
الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية (المسئلة الثانية) ذات الآية على ان الشيطان لا يأمر
الا بالقبائح لانه تعالى ذكره بكلمة انما وهى للعصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى الخير
لكن لغرض أن يجره منه الى الشر وذلك يدل على أنواع اتمان يجره من الافضل الى الفاضل ليقف من ان
يجرجه من الفاضل الى الشر واما أن يجره من الفاضل الاسهل الى الافضل الاشد يصير ازدياد المشقة
سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالسكينة (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون
يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلدا الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال ما لا يعلمه فصار
مستحقا للذم لاندراجهم تحت الذم في هذه الآية (المسئلة الرابعة) تلك نفاة القياس بقوله وأن تقولوا
على الله ما لا تعلمون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس
قولا على الله بما يعلم لا بما لا يعلم * قوله تعالى (واد اقبل لهم اتبعوا ما أنزل الله فاول بل تتبع ما ألهينا عليه آباءنا
أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ويرهتون) اعلم انهم اختلفوا في الضم في قوله لهم على ثلاثة أقوال
(أحدها) انه عائد على من في قوله من يتخذ من دون الله أندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم
(وثانيها) يعود على الناس في قوله يأمر الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على طريق الالتفات
مبالغة في بيان ضلالهم كانه يقول لعقلاء انظروا الى هؤلاء الحق ماذا يقولون (وثالثها) قال ابن عباس
نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله الى الاسلام فقاتلوا فقتل ما وجدنا عليه آباءنا فآباهم كانوا خيرا منا
وأعلم منا فعلى هذا الآية مستأنفة والذكائية في لهم تعود الى غير مذكور الا ان الضمير يعود على المعلوم كما
يعود على المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل تتبع ما ألهينا عليه آباءنا فآباهم مسايل (المسئلة الاولى)
الكسافي يدغم لام هل وبل في ثمانية أحرف التاء كقوله بل تؤثرن والنون بل تتبع والتاء هل نوب والسين
بل سوت والزاي بل زين والصاد بل ضلوا والطاء بل طنتنم والطاء بل طبع وأكثرا فراء على الاظهار ومنهم
من يوافقه في البعض والاظهار هو الاصل (المسئلة الثانية) أفينا بمعنى وجدنا بديلا لقوله تعالى
في آية أخرى بل تتبع ما وجدنا عليه آباءنا ويدل عليه أيضا قوله تعالى وألصق بديلا لى الباب وقوله انهم
ألفوا آباءهم ضالين (المسئلة الثالثة) معنى الآية ان الله تعالى أمرهم بان يتبعوا ما أنزل الله من
الدلائل الباهرة فهم قالوا لا تتبع ذلك وانما تتبع آباءنا وأسلافنا فكانهم عارضوا الدلالة بالتقليد وأجاب
الله تعالى عنهم بقوله أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسايل (المسئلة الاولى) الواد
في أولو والواطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة
الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضى الاقرار بشئ يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضى الاستفهام الاخبار عن
المسئلة عنهم (المسئلة الثانية) تقرير هذا الجواب من وجوه (أحدها) انه يقال لانه مقلد هل
تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان أن يعلم كونه محقا أم لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليده الا بعد
أن تعرف كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان عرفت به تقليد آخر لم التسلسل وان عرفت بالعقل فذلك
كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده
وان كان مبطلا فاذن أنت على تقليدك لا تعلم انك محق أو مبطل (وثانيها) هب ان ذلك المتقدم كان عالما
بهذا الشئ الا انه لو قدر ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشئ قط وما اختار فيه البتة مذهبافان ماذا
كنت تعمل فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهب كان لا بد من العود الى النظر فكذا ههنا

(وثالثها) انك اذا اقلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفته أعرفته بتقليد أم لا بتقليد فان عرفته بتقليد
لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفته لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب
العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت
مخالفا له فثبت ان القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا (المسئلة الثالثة) انما ذكر تعالى
هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين متابعتها وسواها من الشيطان وبين
متابعة التقليد وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير
دليل أو على ما يقوله الغير من غير دليل (المسئلة الرابعة) قوله لا يعقلون شيئا لفظ عام ومعناه الخصوص
لانهم كانوا يعقلون كثيرا من أمور الدنيا فهاذ يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص (المسئلة
الخامسة) قوله لا يعقلون شيئا المراد انهم لا يعقلون شيئا من الدين وقوله تعالى ولا يهتدون المراد انهم
لا يهتدون الى كيفية اكتسابه وقوله تعالى (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الادعاء ونداء
صم بكم عني فهم لا يعقلون) اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما أنزل الله تركوا
النظر والتدبر وأخلدوا الى التقليد وتناولوا بل تبع ما ألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين
انهم انهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصارهم من هذا الوجه بمنزلة
الانعام وصل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار ويحذر الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون
كسر القلب ونضيقا صدره حيث صيره كالبهيمة فيكون في ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك
مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل (المسئلة الاولى) نعت الراعي بالغنم اذا صاح بهم وأمانق الغراب
فبالغنم المجهمة (المسئلة الثانية) للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقان (أحدهما) تصحيح
الغنى بالاضمار في الآية (والثاني) ابراء الآية على ظاهرها من غير اضمار ما الذين أضمر واذا ذكرها
وجوها (الاول) وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل من يدعو الذين كفروا الى الحق
كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول عليه الصلاة والسلام
وسائر الدعاء الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم
المراد وهو لاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول والفاظه وما كانوا يفقهون بها ويعانيها الا بجرم
صلى وجه التشبيه (الثاني) مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق في دعائه
ما لا يسمع كأنهم وما يجري مجراه من الكلام والبهائم لا تفهم فشبها الاصنام في انها لا تفهم بهذه البهائم فاذا
كان لا شئ ان من دعائهم عذاهم لا من دعائهم أولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله
ان ههنا المحذوف هو المدعو وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو ان قوله الادعاء ونداء
لا يساعده عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا (الثالث) قال ابن زيد مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم
كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد
فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء (الطريق
الثاني) في الآية وهو اجراؤها على ظاهرها من غير اضمار وفيه وجهان (أحدهما) أن يقول مثل
الذين كفروا في قلة عقولهم في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما انه يتنصت على ذلك
الراعي بقلة العقل فكذلك ههنا (الثاني) مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم وتقليدهم لهم كمثل الراعي
اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة أما
قوله تعالى صم بكم عني فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في بكيتهم فقال صم بكم عني لانهم صاروا
بمنزلة الصم في ان الذي سمعوه كانوا لم يسمعوه وبمنزلة البكم في ان لا ينصتوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمى من
حيث انهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها قال الصوريون صم أي هم صم وهو رفع على الذم
أما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصل لهم قال العقل عقلا

مطبوع ومسموع * ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما
 أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما * قوله عز وجل (يا أيها الذين
 آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون) اعلم ان هذه الآية شبيهة بما تقدم
 من قوله كلوا مما في الارض حالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة الى ههنا
 في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ومن هنا شرع في بيان الاحكام
 اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الاكل قديم يكون واجبا وذلك عند دفع
 الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمنع من الاكل اذا انورد ويتوسط في ذلك
 اذا ساعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه العوارض والاصل في الشيء أن يكون
 خاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع
 لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة (المسئلة الثانية) احجج الاحكام على ان الرزق قديم يكون حراما
 لقوله تعالى من طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات
 ما رزقناكم معناه من محلات ما أحل الله لكم فيكون تكرار او هو خلاف الاصل أجابوا عنه بان الطيب
 في أصل اللغة عبارة عن المستطاب ولعل أقواما ظنوا ان التوسع في المطاعم والاستمتاع من
 طيباتها ممنوع فأباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من لذيذ ما أحلنا لكم فيكون تخصيصه بالذكر لهذا
 المعنى (المسئلة الثالثة) قوله واشكروا لله أمر وليس باباحة فان قيل الشكر اثم أن يكون بالقلب
 أو باللسان أو بالجوارح أما بالقلب فهو ما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم أو العزم على تعظيمه باللسان
 وبالجوارح أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا
 فكيف يمكن إيجابه وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبى مع الاقرار باللسان
 والعمل بالجوارح فاذا بينا انه لا يجب ان كل العزم بان لا يجب أولى وأما الشكر باللسان فهو اثم أن يقر
 بالاعتراف له بكونه منعماً أو بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات وأما الشكر
 بالجوارح والاعضاء فهو أن يأتي بأفعال دالة على تعظيمه وذلك أيضا غير واجب واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه
 لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذي تلخص في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا
 للتعظيم واظهار ذلك باللسان أو بسائر الافعال ان وجدت هناك ثممة أما قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون
 ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجوه (أحدها) واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله
 وتعمه فعبّر عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لا سم الاثر على المؤثر (وثانيها) معناه ان كنتم تريدون
 ان تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر رأس العبادات (وثالثها) واشكروا لله الذي رزقكم
 هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون أى ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه سبحانه هو المنعم لا غير
 عن أنس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انى والجن والانس في نيا عظيم أخلق
 ويبعد غيرى وأرزق ويشمك رغبى (المسئلة الثانية) احجج من قال ان المعاق بلفظ ان
 لا يكون عدا ما عند عدم ذلك الشيء بهذه الآية فانه تعالى عاق الامر بالشكر بكلمة ان
 على فعل العبادات مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر أيضا * قوله تعالى

(انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به غيب الله عن اضطرار غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان اكله
 غفور رحيم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أمرنا في الآية السابقة بتناول الحلال فصل في هذه الآية
 أنواع الحرام والكلام فيها على نوعين (النوع الاول) ما يتعلق بالتمسير والنوع الثانى ما يتعلق بالاحكام
 التى استنبطها العلماء من هذه الآية (النوع الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان كلمة انما على
 وجهين (أحدهما) أن تكون حرفا واحدا كقولك انما دارك وانما مالك (الثانى) أن
 تكون ما منفصلة من ان وتكون ما بمعنى الذى كقولك ان ما أخذت مالك وان ما ركبت دابةك وجاء في التنزيل

على الوجهين أما على الأول فقوله انما الله الواحد وانما انت نذير واما على الثاني فقوله انما صنعوا كيد سحر ولو نصبت كيد سحر على ان تجعل انما سحر فواحد كان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة ينسبكم تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين واختلغا في حكمهما على الوجه الاول فنهى عن من قال انما تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس أما القرآن فقوله تعالى انما الله واحد أى ما هو الا الله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين أى لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمجد قل انما أنا بشر مثلكم أى ما أنا الا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فانه تعالى قال فى آية أخرى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة أو دما مسفوحا ولم تنزير فصارت الآيتان واحدة فقوله انما حرم عليكم فى هذه الآية مفسر اقوله قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الا كذا فى تلك الآية وأما الشعر فقوله
الاغشى

ولست بالاكثر منهم حصى • وانما العزة للكثر

وقول الفرزدق
وانما القياس فهو ان كلمة ان للآيات وكلمة ما للنفى فاذا اجتمعما فلا بد وان يتبع على أصليهما ما أن يفيد اثبات غير المذكور ونفى المذكور وهو باطل بالاتفاق أو ثبت المذهب كورونى غير المذكور وهو المطلب واحج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما أنت نذير وقد كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما أنت الا نذير فهو يفيد الحصر ولا يتنى وجود نذير آخر (المسئلة الثانية) قرئ حرم على البناء للقاء على وحرم للبناء للمنعول وحرم بوزن كرم (المسئلة الثالثة) قال الواحدى الميتة ما فارقت الروح من غير ذكاة مما يذبح وأما الدم فكانت العرب تجعل الدم فى الميساع وتشويهه ثم تأكلها فحرم الله الدم وقوله لحم الخنزير أراد الخنزير بجميع اجزائه ~~لكنه~~ خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما أهل به لغير الله قال الاصمعي الا هلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهمل وقال ابن جرير

يهمل بالفد فدر بكانها • كما يهل الراكب المعقر

هذامعنى الا هلال فى اللغة ثم قيل للمعمر مهمل لرفعه الصوت بالتبعية عند الاحرام هذامعنى الا هلال يقال اهل فلان بحجة أو هرة أى احرم بها وذلك لانه يرفع الصوت بالتبعية عند الاحرام والذابح مهمل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم بدكرها ومنه استهل الصبي فغنى قوله وما أهل به لغير الله يعنى ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضاحك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعنى ما ذكر عليه غير اسم الله وهذا القول أولى لانه أشد مطابقة للفظ قال العلماء لو أن مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم فى غير ذابح أهل الكتاب أما ذابح أهل الكتاب فتصل لنا لقوله تعالى وطعام الذين آمنوا الكتاب حل لكم أما قوله تعالى فمن اضطر فنبه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسافى فمن اضطر بضم النون والباء فون بالسكسر فالضم للاتباع والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين (المسئلة الثانية) اضطر احوج والجئ وهو افعال من الضرورة وأصله من الضر وهو الضيق (المسئلة الثالثة) احرم الله تعالى تلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان (أحدهما) الجوع الشديد وان لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرق فعند ذلك يكون مضطرا (الثانى) اذا كرهه على تناوله مكره فيعمل له تناوله (المسئلة الرابعة) ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه ان الله غفور رحيم فاذا لا بد ههنا من اضطراره وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف فى قوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من ايام أخر أى فافطر فحذف فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا أو به اذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة ومعناه فحلق ففدية وانما جاز الحذف العلم بالخطابين بالحذف ولذا لالة الخطاب عليه أما قوله تعالى غير باغ فنبه مسائل (المسئلة الاولى) قال الفراء غير هاهنا لا تصلح ان تكون بمعنى الاستثناء لان غير ههنا بمعنى النفي ولذلك

عطف عليها لالانهم في معنى لا وهي ههنا حال للمضطر كأنك قلت فن اضطرر لا باغيا ولا عاذا فافهم وله حلال
 (المسئلة الثانية) أصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي في عدو والفرس اختيال
 ومروح وانه بغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والنروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين
 اذا اصابهم البغي هم ينتصرون وقال الاصمعي يقال بغي الجرح بغي بغي اذا بدأ بالفساد وبغت السماء
 اذا كثرت مطرها حتى تجاوز الحد وبغي الجرح والبصر والسحاب اذا طغيا أما قوله تعالى ولا عاد فالعاد وهو
 التعدي في الامور وتجاوز ما ينبغي أن يقتصر عليه يقال عاد عليه عدوا وعدوانا وعديا واعتداء وتعديا
 اذا ظلم ظلمنا مجاوز الحد وعدا طوره مجاوز قدره (المسئلة الثالثة) لاهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد
 قولان (أحدهما) أن يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل (والثاني) أن يكون عاما في الاكل
 وغيره أما على القول الاول ففيه وجوه (الاول) غير باغ وذلك بان يجد حلالا تكرهه النفس فعديل
 الى أكل الحرام المذبو ولا عاد أي متجاوز قدر الرخصة (الثاني) غير باغ للذة أي طالب لها ولا عاد متجاوز
 سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربع ومجاهد وابن زيد (الثالث) غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه
 ولا عاد في سد الجوعة (القول الثاني) أن يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي
 ولا عاد بالمعية أي مجاوز طريقه المحققين والكلام في ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيبيء ان شاء
 الله تعالى أما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان (أحدهما) ان الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لا اثم
 عليه يفيد الاباحة (الثاني) أن المظطر كالمجأ الى الفعل والمجأ لا يوصف بأنه لا اثم عليه قلنا قد ينشأ
في تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف به ما أن نفي الاثم قدر مشترك بين الواجب والمنسحب والمباح
 وأيضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الجرح والضيق واعلم أن هذا الجناح ان حصلت فيه
 شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير مجأ إلى تناول ما يستبد به الرق كما يصير مجأ
الى الهرب من السبع اذا امكسه ذلك أما اذا حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن
 أن يكون مجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفاذ وهو هنا يتحقق معنى الوجوب أما قوله تعالى
 في آخر الآية ان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده
 ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يكون عند حصول الاثم والجواب من وجوه (أحدها) ان
 المقتضى للحرمة قائم في الميتة والدم لانه زالت الحرمة اقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل
 فيه المقتضى للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم بمعنى لاجل الرحمة عليكم اجبت لكم ذلك
 (وثانيها) لعل المظطر يزيد على تناول الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم
 حيث اباح في تناول قدر الحاجة (وثالثها) انه تعالى لما بين هذه الاسكام عقبها بكونه غفورا رحيم لان
 غفورا للعصاة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المستقرين على نهي حكمه سبحانه وتعالى (النوع الثاني) من الكلام
 في هذه الآية المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول

(الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد) أما المقدمة ففيها
 ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن التحريم المضاف الى الايمان هل يقتضي الاجمال فقال
 الكرخي انه يقتضي الاجمال لان الايمان لا يمكن وصفه بالاحل والحرمة فلا بد من صرفه عما الى فعل من
 افعاله فافهم وليست جميع افعاله فيها محرمة لان تبعيدها عن النفس ومحايها وز المكان فعل من الانعزال
 فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال أولى من بعض
 فوجب صيرورة الآية بجملة وأما كثر العلماء فانهم اصابوا على انه ليس من الجمولات بل هذه المقتضى فيه
 في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام كما ان الذوات لا تملك وانما يملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان
 يملك جارية فهم كل أحد انه يملك التصرف فيها كذاهنا وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول
 في علم الاصول (المسئلة الثانية) لما ثبت الاصل الذي قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع

التصرفات الا ما أخرجه الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذي يدل عليه وجوه (أحدها) أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وثانيها) أنه ورد عقب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم (وثالثها) ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها (والجواب) عن الاول لان سلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وعن الثاني أن هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تنظم بل يجب اجزاؤها على ظاهرها وعن الثالث أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ويمكن أن يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة الى هذه الآية فدل ان انعقاد اجماعهم على انها غير مخصوصة ببيان حرمة الاكل والسائل أن يمنع هذا الاجماع (المسئلة الثالثة) الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج من أن يكون حيا من دون نقص بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت وأما من جهة الشرع فهو غير المذكي اما لانه لم يذبح أو ان ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الذكاة في موضعه فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر من بعده المذبذبة والموقوذة والمتروية فدل هذا على ان غير المذكي منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا لعل الامر كان في ابتداء الشرع على أصل اللغة وأما بعد استقرار الشرع فالمتة ما ذكرناه والله أعلم أما المقاصد فاعلم أن الخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين (أحدهما) ما أخرجه عن الآية وهو داخل فيها (والثاني) ما دخل فيها وهو خارج عنها (أما القسم الاول) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذهب الشافعي رضي الله عنه في أظهر أقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجعل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بأن هذه الاشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما بين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل وأما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة فقوله تعالى من يحيى العظام وهي رميم فنبت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة واذا ثبت انها ميتة وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيه لان حكم الحياة الادراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تجنيس العظام دون الشعور (والجواب) أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضى للادراك والشعور بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى كيف يحيى الارض بعد موتها وأما الخبر فقوله عليه السلام من احب أرضا ميتة فهي له والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلمنا أن الحياة في أصل اللغة ليست عبارة عما ذكره بل عن كون الحيوان أو النبات يحيى في مزاجه معتمدا في حاله غير معرض للفساد والتهفن والتفريق واذا ثبت ذلك ظهر اندراج تحت الآية واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن اصوافها وارباعها واشعارها انما امتاعا الى حين حيث ذكرها في معرض المنة والامتنان لا يقع بالتجنس الذي لا يحل الانتفاع به وأما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها وأما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجهلون منها القلائس وعن النخعي كانوا لا يرون جلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت بأسا وما خصوص الحال الشعر وعدمه وقول الشافعي كانوا اشاروا الى العصا به وليس لاحد أن يقول الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه حلال فلهذا يقول بإباحته لان الذكاة شرط بالانفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب وأما القياس فلان هذه الشعور والعظام اجسام متفقع بها غير متعرضة للتهفن والفساد فوجب أن يقضى بطهارتها كجلود المدبوغه وأما النفع بشعر الخنزير ففي الفقهاء من منع تجاسسته وهو الاسلام فالجواب أن عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذه الدلائل تنفي الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى بالرعاية (المسئلة الثانية) قال أبو حنيفة رضي الله عنه اذا مات

في الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم يفسد الماء قل أو ~~كثرو~~ لا شافعي رضى الله عنه قولان في الماء القليل
واحتجوا للشافعي بأنها حيوانات فإذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية وإذا حرم
استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها وإذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء
القلييل الذي وقعت هي فيه وأجابوا عنه بأنها ميتة ويحرم الانتفاع بها ~~وا~~ لكن لم قلنا إنها ميتة كانت
كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء واحتجوا على القول الثاني للشافعي رضى
الله عنه بقوله عليه السلام إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في أحد جناحيه
داء وفي الآخر داء أمر بالمقل فرمما كان الطعام حار فيموت الذباب فيه فلو كان ذلك سبباً للتنجيس لما
أمر النبي عليه السلام به (المسئلة الثالثة) لافتها مذهب سبعة في أمر الدباج فوسع الناس فيه
قولا الزهري فانه يجوز استعمال الجلد بما مرها قبل الدباج ويليه داود فانه قال تطهر ركها بالدباج
ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ويليه أبو حنيفة فانه قال يطهر ركها بالجلد الخنزير ويليه
الشافعي فانه قال يطهر الكل بالجلد الكب والخنزير ويليه الاوزاعي وأبو ثور فانه ما يقولان يطهر جلد
ما يرق كل لحمه فقط ويليه أحمد بن حنبل رضى الله عنهم فانه قال لا يطهر منها شيء بالدباج واحتج أحمد بالآية
والخبر أما الآية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة أطلق التحريم وما قيد به حال دون حال وأما الخبر فتقول
عبد الله بن حكيم أنا نانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب
اجابوا عن الفسك بالآية بان تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجداهنا أما خبر الواحد
فقوله عليه الصلاة والسلام اياها اهاب دبع فقد طهر وأما القياس فهو ان بالدباج يعود الجلد الى ما كان
عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباج وهذا القياس والخبرهما معقد للشافعي
رحمه الله (المسئلة الرابعة) اختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع بالميتة باطعام البازي والبهيمة فهم من منع
منه لانه اذا أطم البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا أقدم
البازي من عند نفسه على أكل الميتة فهل يجب علينا منعه أم لا فيه احتمالان (المسئلة الخامسة)
اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصحاب به أم لا وهذا ينظر فيه فان كان ذلك مما حلت الحياة
أو في جلته ما هو هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم
ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء بن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون
الوداك فقالوا يا رسول الله انما نجمع الوداك وهي من الميتة وغيرها وانما هي للادهم والسفن فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أنعامها فأنها هم عن ذلك
وأخبرهم بان تحريمه اياها على الاطلاق أوجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها (المسئلة السادسة)
الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد الا انهما خصا بالخبر عن ابن عمر رضى الله عنه قال عليه الصلاة
والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالجراد والنون وأما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر
في قصة طويلة ان البحر ألقى اليهم حوتاً فأكلوا منه نصف شهر فلما رجعوا أخبروا النبي عليه الصلاة
والسلام بذلك فقال هل عندكم منه شيء تطعموني وقال عليه الصلاة والسلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه
الحل ميتته وأيضاً فانه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام حل السمك واختلفوا في السمك الطافي
وهو الذي يموت في الماء حنف انفه فقال مالك والشافعي رضى الله عنهم لا بأس به وقال أبو حنيفة
وأصحابه والحسن بن صالح انه ~~مكروه~~ واختلف الصحابة في هذه المسئلة أيضاً فعن علي رضى الله عنه
انه قال ما طفا من صيد البحر فلا تأكلوه وهذا أيضاً مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن أبي
بكر الصديق رضى الله عنه وأبي أيوب اباحتهم وروى أبو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله انه
عليه الصلاة والسلام قال ما ألقى البحر أوجر عنه فكلوه ومات فيه وطفا فلا تأكلوه وأما الشافعي رضى
الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول أما الآية فقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك

الطاف من طعام البحر فوجب حله وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد
وهذا مطلق وقوله في البحر هو الطهور وماؤه الحل ميتته وهذا عام وروى عن أنس رضي الله عنه أنه عليه
الصلاة والسلام قال كل ما طفا على البحر (المسئلة السابعة) قال الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما
لأن أس بأكل الجراد كله ما أخذته وما وجدته وروى عن مالك رضي الله عنه أن ما وجد ميتا لا يحل وأما
ما أخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل وما أخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حية ما طهر الآية ووجه
الشافعي وأبي حنيفة قوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حلهما على الإطلاق فبين
بذلك أن قطع رأسه أن جعل له ذكاة فهو وكالشيء المذكاة في أنه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام
أحلت لنا ميتتان فائدة وقال عبد الله بن أبي أوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع غزوات
تأكل الجراد ولأن كل غيره فلم يفرق بين ميتته وبين مقتوله (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الجنين إذا خرج
ميتا بعد ذبح الأم فقال أبو حنيفة لا يؤكل إلا أن يخرج حيا فيذبح وهو قول جاد وقال الشافعي
وأبو يوسف ومحمد أنه يؤكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك أن تم خلقه ونبت
شعره **كل** والالم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة
فوجب أن يحرم قال الشافعي أخمص هذا العموم بالخبر والقياس أما الخبر فهو أنا أجمعنا على أن
الذكى مباح وهذا مذكى لما روى أبو سعيد الخدري وأبو الدرداء وأبو أمامة وكتب عن مالك وابن عمر
وأبو أيوب وأبو هريرة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ذكاة الجنين ذكاة أمه وتقريره أن
كون الذكاة سببا للإباحة حكم شرعي فجاز أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة أمه
أجاب الحنفية بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ويحتمل أن يريد به إيجاب
تذكيته كما نذكى أمه وأنه لا يؤكل بغير ذكاة **كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والأرض ومعه**
كعرض السموات والأرض وكتول القاتل قولي قولك ومذهبي مذهبك وإنما المعنى
قولي كقولك ومذهبي كذهبك وقال الشاعر فبيننا عيناها ووجدنا لجهدها * وإذا ثبت
مادكرنا كان أحدا لا حقالين إيجاب تذكيته وأنه لا يؤكل بغير مذكى في نفسه والآخر أن ذكاة أمه تبيح
أكله وإذا كان كذلك لم يميز تخصص الأمر بل يجب حله على المعنى الموافق للآية أجاب الشافعي رضي
الله عنه من وجوه (أحدها) أن على الاحتمال الذي ذكرتموه لا بد فيه من إضمار وهو أن ذكاة الجنين
كذكاة أمه والأضمار خلاف الأصل (وثانيها) أنه لا يسمى جنينا إلا حال كونه في بطن أمه
ومضى ولا يسمى جنينا والنبي عليه الصلاة والسلام إنما أثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب أن يكون
في تلك الحالة مذكى بذكاتها (وثالثها) أن حل الخبر على ما ذكرت من إيجاب ذكاته إذا خرج حيا سقط
فأدته لأن ذلك معلوم قبل ورود (ورابعها) ما روى عن أبي سعيد أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن
الجنين يخرج ميتا قال إن شئت فكلوه فإن ذكاته ذكاة أمه وأما القياس فمن وجوه (أحدها) أنا أجمعنا
على أن من ضرب بطن امرأة فمات وألقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بكم نفسه ولو خرج الولد
حيا ثم مات انفرد بكم نفسه دون أمه في إيجاب العزة فكذلك جنين الحيوان إذا مات عن ذبح أمه
ونخرج ميتا كان تبعاً للأم في الذكاة وإذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى (وثانيها) أن الجنين حال اتصاله
بالأم في حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحل بذكاتها كسائر الأجزاء (وثالثها) الواجب في الولد
أن يتبع الأم في الذكاة كما يتبع الولد الأم في العناق والاستبلاذ والكفاية وضوها (المسئلة التاسعة)
ما قطع من الحلي من الألباض فهو محرم لأنه ميتة فوجب أن يكون حراما إنما قلنا أنه ميتة للبعض
والمعقول أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام ما بين من حي فهو ميت وأما المعقول فهو أن ذلك البعض
كان حيا لأنه يدرك الالم والمذة وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب أن يحرم لقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة (المسئلة العاشرة) اختلفوا في أن ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فنجد

الشافعي رضي الله عنه لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب أن لا يستعقب الطهارة كذبح الجوسي وعند أبي حنيفة يستعقبه (القسم الثاني) مما دخل في الآية وليس منها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم حرمت عليكم الميتة لا يقتضي تحريم ما مات فيه من المائعات وانما يقتضي تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناول لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فأرث وماتت فانه لا يتناولها هذا الظاهر وجملة الكلام في هذا الباب تدور على فصلين (أحدهما) اما الذي نجس بمجاورته الميتة فيحرم واما الذي لا نجس فلا يحرم (والثاني) ان الذي نجس كيف الطريق الى طهره (المسئلة الثانية) سأل عبد الله بن المبارك أبا حنيفة عن طائر وقع في قدر مطبوخ فمات فقال أبو حنيفة لا يصحابه ما ترون فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بكل بعد ما يغسل ويراق المرق فقال أبو حنيفة به هذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها في حال سكونها كما في هذه الرواية وان كان وقع في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد دخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فمات فانما رثيت الميتة اللحم قال ابن المبارك وعقديده ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعني المذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن (المسئلة الثالثة) قال أبو حنيفة ابن الشاة الميتة وأنفعتها طاهرتان وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن والانفعة وقال الميت لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي رضي الله عنه لا يترك في هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بأنه ميتة فوجب الرجوع فيه فقيا واشتاا الى دليل آخر ومعهما الشافعي ان اللبن لو كان مجموعا في آفة فسقط فيه شيء من الميتة نجس فكذلك اذا ماتت وهو في ضرعها وهكذا الخلاف في الانفعة أما البيض اذا أخرج من جوف الدجاجة فهو طاهر اذا غسل ويحل أكله لان القشرة اذا صلبت حجزت بين الماء كقول وبين الميتة فضل ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة طهرت ولتختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين (المسئلة الاولى) اختلف المتكلمون في ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمهم من أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة على ما قال تعالى هو الذي خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة لانه لا يمنع في العقل أن يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها لانه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة

(الفصل الثاني في تحريم الدم وفيه مسثلتان) (المسئلة الاولى) الشافعي رضي الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة دم السمك ليس يحرم أما الشافعي فانه يترك بظاهر هذه الآية وهو قوله انما حرم عليكم الميتة والدم ولطم الخنزير وهذا دم فوجب أن يحرم وأبو حنيفة يترك ذلك بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوصى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا فصريح بانه لم يجد شيئا من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب أن لا يكون محرما يقتضي هذه الآية فاذا ن هذه الآية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام أجاب الشافعي رضي الله عنه بان قوله قل لا أجد فيما أوصى الى محرما ليس فيه دلالة على تحليل غيره هذه الاشياء المذكورة في هذه الآية بل على انه تعالى ما بين له الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافي أن يبزله بعد ذلك تحريم ما عداها فعمل قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بياننا تحريم الدم سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح اذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم ما أمكن وكذا في السمك وأي دم وقع في الماء والنوب فانه نجس ذلك المورد (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا أم لا فمهم من منع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان

بذلك تشبيههم من يقول هو كالم الجاهل ويستدل عليه بالحديث

(الفصل الثالث) في الخنزير وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أجمعت الامة على ان الخنزير بجميع أجزائه محرم وانما ذكر الله تعالى لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع يخص البيع بالنهي لما كان هو أعظم المهمات عندهم أما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجمعو على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع به للخمر فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز وقال أبو يوسف أكره الخمر فيه وروى عنه الاباحه حجة أبي حنيفة ومحمد ان انزى المسلمين يقررون الاساكفة على استعماله من غير تكبير ظهر منهم ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي في دم البراغيت انه لا ينحس الثوب لمشقة الاحتراز فله لاجازته في شعر الخنزير اذا خمر فيه (المسئلة الثانية) اختلفوا في خنزير الماء قال ابن أبي ليلى ومالك والشافعي والاوزاعي لا بأس بأكل شئ يكون في البحر وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يؤكل حمة الشافعي قوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وحمة أبي حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال الشافعي الخنزير اذا أطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا أطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الإطلاق بل يسمى خنزير الماء (المسئلة الثالثة) للشافعي رضي الله عنه قولان في انه هل يغسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا (أحدهما) نعم تشبيها بالكلب (والثاني) لان ذلك التشديد انما كان فطما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يجالطون الخنزير فظهر الفرق

(الفصل الرابع في تحريم ما أهل به لغير الله) من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبايح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب وأجازوا ذبيحة النصراني اذا سمي عليهم باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله فوجب أن يحرم وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم تسمعوه لم تأكلوا فان الله تعالى قد أحل ذبايحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المضاف بوجوه (الاول) انه تعالى قال وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام (الثاني) انه تعالى قال وما ذبح على النصب فبدل على أن المراد بقوله وما أهل به لغير الله هو المراد بقوله وما ذبح على النصب (الثالث) ان النصراني اذا سمي الله تعالى وانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه اذا أظهر ما يضره عند ذكر الله وارادته المسيح (والجواب عن الاول) ان قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما أهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما أهل به لغير الله لانهم آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما (وعن الثالث) انا انما كفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل ولا سبيل لنا الى الباطن

(الفصل الخامس) القائلون بان كلمة انما للحصر انفعوا على ان ظاهر الآية يقتضي أن لا يحرم سوى هذه الاشياء لكانعلم ان في الشرع أشياء أخرى سواها من المحرمات فتصير كلمة انما مبركة والظاهر في العمل ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل

(الفصل السادس في المضطروف فيه مسائل) (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدا وان البنية فأكل فلا اثم عليه وقال أبو حنيفة معناه من اضطر فأكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفوره هل يترخص أم لا

فقال الشافعي رضي الله عنه لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال أبو حنيفة بل
 يترخص لانه مضطر غير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية
 وبالمعقول أما الآية فهي انه سبحانه وتعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم
 ثم أباحها للمضطر الذي يكون موصوفاً بأنه غير باغ ولا عاد والعاصي بسفوره غير موصوف بهذه الصفة لان
 قولنا فلان ليس بمعتد نقض لقولنا فلان متعد ويكفي في صدقه كونه متعدياً في أمر ما من الأمور
 سواء كان في السفر أو في الاكل أو في غيرهما وإذا كان اسم المتعدي يصدق كونه متعدياً في أمر ما
 أي أمر كان وجب أن يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعدياً في شيء من الاشياء
 الميتة فاذا قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا اتى عنه صفة التعدي من جميع الوجوه والعاصي بسفوره
 متعدي بسفوره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاءه تحت الآية وهو قوله
 حرمت عليكم الميتة والدم أقصى ما في الباب أن يقال هذا بشكل بالعاصي في سفوره فانه يترخص مع انه
 موصوف بالعدوان لكان قول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة
 اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية أما اذا لم يكن السفر في نفسه معصية
 لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وأبواب الرازي نقلان عن الشافعي أنه
 قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد أي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بان لا يكون سفوره في معصية ثم قال
 تفسير الآية غير باغ ولا عاد في الاكل أولى مما ذكره الشافعي رضي الله عنه وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط
 والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستعمل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل
 لاننا انما أن معنى الآية في اضطرراً كل غير باغ ولا عاد فلا يتم عليه وإذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقاً
 بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم أن هذا الكلام ضعيف وذلك
 لاننا انما أن قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا اتى عنه البغي والعدوان في كل الأمور فيدخل فيه
 نفي العدوان بالسفر نعمنا ولا نقول اللفظ يدل على التعيين وأما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة
 فكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل على أنه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه (أحدها) أن قوله
 غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وان يكون وصف الاضطرار باقياً مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد
 فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه لانه
 حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار (وثانيها) ان الانسان ينصرف بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان
 كذلك لم يكن هذا الحاجة الى النهي عنه فصرف هذا الشرط الى التعدي في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة
 (وثالثها) أن كونه غير باغ ولا عاد يقتضي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنفي
 عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل أحد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر
 من افرادها فاذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل
 غير جائز وأما الشافعي رضي الله عنه فانه لا يخصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي
 العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده (ورابعها)
 أن الاحتمال الذي ذكرناه متايد بآية أخرى وهي قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن
 الله غفور رحيم فبين في هذه الآية أن المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفاً لإثم وهو الذي قلناه من ان
 الآية تقتضي أن لا يكون موصوفاً بالبغي والعدوان في أمر من الأمور واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه
 بوجوه (أحدها) قوله تعالى في آية أخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص
 مضطر فوجب أن يترخص (وثانيها) قوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيماً وقال
 ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقضاء للنفس في التهلكة فوجب
 أن يحرم (وثالثها) روى أنه عليه السلام رخص للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام وللبالها ولم يفرض

فيه بين العاصي والمطيع (ورابعها) أن العاصي بسفره إذا كان نائما فاشرف على غرق أو حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة أن يقطع صلاته لانجذابه من الغرق أو الحرق فلان يجب عليه في هذه الصورة أن يسعى في انقاذ المهجبة أولى (خامسها) أن العاصي بسفره أن يدفع اسباب الهلاك كالتفريط والجلب الصول والحيلة والعقرب بل يجب عليه فكذاها هنا (سادسها) أن العاصي بسفره إذا اضطر فلو أباح له رجل شيئا من ماله فإنه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذاها هنا والجامع دفع الضرر عن النفس (وسابعها) أن المؤنة في دفع ضرر الناس أعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا (وثامنها) أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضى بل على سبيل القهر وهذا تناول محرم لولا الاضطرار فكذاها هنا أجاب الشافعي عن التسك بالعمومات بأن دليلنا النافي للترخص أخص من دلائلهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بأنه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة وإذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو أن الرخصة اعانة على السفر فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لأن المعصية ممنوعة منها والاعانة سعى في تحصيلها والجمع بينهما منافي والله أعلم (المسئلة الثانية) قال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يأكل المضطر من الميتة الا قدر ما يسك رمة وقال عبد الله بن الحسن العنبري يأكل منها ما يستجوعه وعن مالك يأكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طارحها والا قرب في دلالة الآية ما ذكرناه أولا لأن سبب الرخصة إذا كان الجلاء حتى ارتفع الجلاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الجلاء الى أكلها لو وجد الحلال فكذلك إذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالزائد محرم ولا اعتبار في ذلك بسبب الجوع على ما قاله العنبري لأن الجوع في الابتداء لا تبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضررا بتركه فكذاها هنا ويدل عليه أيضا أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك رمة لم يجز له أن يتناول الميتة فإذا أكل كل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة فكذا إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن يحرم عليه الاكل بعد ذلك (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المضطر إذا وجد كل ما يعده من المحرمات فالأكثر من العلماء خبروه بين الكل لأن الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار فوجب أن يكون مخيرا في الكل وهذا هو الالقي بظاهر هذه الآية وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير وبعد لحم الخنزير أعظم شأن في التحريم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في المضطر إلى الشرب إذا وجد خيرا أو من غص باقصة فلم يجد ماء يسقيه ووجد الخمر فمنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة فإن الله تعالى إنما أباح هذه المحرمات لبقاء النفس ودفع الهلاك عنها فكذلك في هذه الصورة وهذا هو الأقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبيرة وأبي حنيفة وقال الشافعي رضي الله عنه لا يشرب لانه يزيد عطشا وجوعا ويذهب عقله وأجيب عنه بأن قوله لا يزيد العطشا وجوعا مكابرة وقوله يزيل العقل فكلامه في القليل الذي لا يكون كذلك (المسئلة الخامسة) اختلفوا إذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها العلاج اما بانفرادها أو بوقوعها في بعض الادوية المركبة فأباحه بعضهم لأن النص والمعنى أنما النص فهو أنه أباح للعثنين شرب أبوال الابل وألبانها للداوى وأما المعنى فمن وجوه (الاول) ان الترياق الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب أن يهل لقوله تعالى أحل لكم الطيبات غاية ما في الباب أن هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة (الثاني) ان أباح حنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي عفا عن دم البراغيت للحاجة فلم لا يحكم بالعفو في هذه الصورة للحاجة (الثالث) انه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذاها هنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم واجاب الاولون بأن التسك بهذا الخبر انما يثبت انه يحرم عليه تناوله والتزاع ليس الا فيه (المسئلة السادسة) اختلفوا

في التداوي بالنار واعلم أن الحاجة إلى ذلك التداوي ان انتهت إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الرابعة فان لم تنته إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الخامسة (الحكم الثاني)

• قوله تعالى (ان الذين يكفون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به غنا قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب أليم) اعلم أن في قوله ان الذين يكفون مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصبيح وحي بن اخطب وأبي ياسر بن اخطب كانوا يأخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع فكفوا أمر محمد عليه السلام وأمر شراعه فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلفوا في انهم أي شيء كانوا يكفون فقيل كانوا يكفون صفة محمد صلى الله عليه وسلم وبعثته والبراءة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وأبي مسلم وقال الحسن كفو الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان لبأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في كيفية الكتمان فالمراد عن ابن عباس انهم كانوا يحرفون بحرفون التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا ممنوع لانهم كانوا كاذبين بلغافى الشهرة والتوازي حيث يتعذر ذلك فيهم ما بل كانوا يكفون التأويل لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة ويصرفونها عن محاسنها الصريحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكفون معاني ما أنزل الله من الكتاب أمافقوله تعالى ويشترون به غنا قليلاً ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الكفاية في به يجوز أن تعود إلى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل أن تكون عائدة إلى ما أنزل الله ويحتمل أن تكون عائدة إلى المكتوم (المسئلة الثانية) معنى قوله ويشترون به غنا قليلاً كقوله ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً وقد مر ذلك وبالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشتراهم بذلك ثمناً قليلاً (المسئلة الثالثة) انما ساءم قليلاً اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة إلى ما فيه من الضرر العظيم قليل (المسئلة الرابعة) من الناس من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال من عوامهم واتباعهم وقال آخرون بل كان غرضهم من ذلك أخذهم الاموال من كبارهم وأغنيائهم الذين كانوا صرنا لذلك المذهب وليس في الظاهر أكثر من اشتراهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعهوا فيه وأخذوا منه فالكلام بمحل وانما يتوجه الطمع في ذلك إلى من يجمع إلى الجهل وقلة المعرفة المتمكن من المال والشع على المؤلف في الدين فينزل عليه ما يلقى منه فهذا هو معلوم بالعادة واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه (أولها) قوله تعالى أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار وفيه مسثلتان (المسئلة الاولى) قال بعضهم ذكر الباطن ههنا زيادة بيان لانه يقال أكل فلان المال اذا بذره وأفسده وقال آخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم أي ملا بطونهم يقال اكل فلان في بطنه وأكل في بعض بطنه (المسئلة الثانية) قيل ان أكلهم في الدنيا وان كان طبيياً في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون أموال الساعى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً عن الحسن والربيع وجماعة من أهل العلم وذلك لانه لما أكل ما يوجب النار فسكانه أكل النار كما روي في حديث آخر الشارب من آنية الذهب والفضة انما يجبر في بطنه نار جهنم وقوله اني أراي أعصر خرا أي عنبا فسماه باسم ما يؤكل اليه وقيل انهم في الآخرة يأكلون النار لا كاهم في الدنيا الحرام عن الاصم (وثانيها) قوله تعالى ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم أصلاً لكنه لما أورد مودة الوعيد فهم منه ما يجرى مجرى العقوبة لهم وذكر وفيه ثلاثة أوجه (الاول) انه قد دلت الدلالة على انه سبحانه وتعالى يكلمهم وذلك قوله فوريك لئلا تسئلهم أجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسل الذين ارسل اليهم ولتسألن المرسلين فعرّفنا انه يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال لا يكون الا بكلام فقالوا واجب أن يكون المراد من الآية انه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وانما يكلمهم بما يعظم عنده الفهم والحسرة من

المناقشة والمساواة بقوله اخسوا فيها ولا تكلمون (الثاني) انه تعالى لا يكلمهم أصلاً وأما قوله تعالى
 قوربك لتسألنهم أجمعين فالسؤال انما يكون من الملائكة بأمره تعالى وانما كان عدم تكليمهم يوم القيامة
 مذكوراً في معرض التهديد لأن يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل الخلائق بلا واسطة
 فيظهر عند كلامه السرور في أوليائه وضده في أعدائه ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار فلا جرم كان
 ذلك من أعظم الوعيد (الثالث) أن قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لأن عادة الملوك انهم عند
 الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث
 (وثانيها) قوله ولا يزكهم وفيه وجوه (الاول) لا ينسبهم الى التزكية ولا ينفي عليهم (الثاني)
 لا يقبل أعمالهم كما يقبل أعمال الأزياء (الثالث) لا ينزلهم منازل الأزياء (ورابعها) قوله ولهم
 عذاب أليم واعلم أن الفعل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم وقد يكون
 بمعنى المفعول كالجريح والقنيل بمعنى الجروح والمقتول وقد يكون بمعنى المفعول كالصبر بمعنى المبصر
 والليم بمعنى المؤلم واعلم أن هذه الآية مشقة على مسائل (المسئلة الاولى) ان علماء الاصول قالوا
 العقاب هو المضره الخاصة المقرونة بالاهانة فقوله ولا يكلمهم الله ولا يزكهم إشارة الى الاهانة والاستخفاف
 وقوله ولهم عذاب أليم إشارة الى المضره وقدم الاهانة على المضره تنبيه على ان الاهانة أشق وأصعب
 (المسئلة الثانية) دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره (المسئلة الثالثة) العبرة
 بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وان نزلت في اليهود لكانت عامّة في حق كل من كتم شيئاً من باب الدين
 يجب اظهاره فتصلح لأن يمتثل بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبار وواقعه أعلم • قوله تعالى (أولئك الذين
 اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة عما صبرهم على النار) أعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكماتان
 الحق وعظم في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم أن
 الفعل اما ان يعتبر حاله في الدنيا أو في الآخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء والعلم وأقبح الاشياء
 الضلال والجهل فلما تكرر كوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك انهم في نهاية الخيانة
 في الدنيا وأما في الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة وأخسرها العذاب فلما تكرر كوا المغفرة ورضوا بالعذاب
 فلا شك انهم في نهاية الخسارة في الآخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كما هو الاحتمال أعظم الناس
 خساراً في الدنيا وفي الآخرة وانما حكم تعالى عليهم بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عاقلين
 بما هو الحق وكانوا عاقلين بان في اظهاره ازالة الشبهة عنه أعظم الثواب وفي اخفائه والقاء الشبهة فيه
 أعظم العقاب فلما اقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة أما قوله فما صبرهم
 على النار ففيه مسائل (المسئلة الاولى) أعلم أن في هذه اللفظة قولان (أحدهما) أن ما في هذه الآية
 استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي أصبرهم وأي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل
 وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الأنباري وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون أفعل بمعنى فعل
 نحو أكرم وكرّم وأخبر وخبر (القول الثاني) انه بمعنى التعجب وتقديره أن الراضى بوجوب الشيء لا بد
 وان يكون راضياً بعمله ولا زمة اذا علم ذلك لزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار يقتضى عذاب الله
 مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلما قال تعالى فما صبرهم على النار
 وهو كما تقول لمن تعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن اذا عرفت هذا ظهر انه
 يجب حل قوله فما صبرهم على النار على حالهم في الدنيا لأن ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال
 اشتراهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا قيل لهم اخسوا فيها ولا تكلمون فهم يسكنون ويصبرون
 على النار للباس من الخلاص وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) ان الله تعالى وصفهم بذلك في الحال
 فصرّفه الى أنهم يصبرون كذلك خلاف الظاهر (وثانيها) أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة
 (المسئلة الثانية) في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وهما بجثمان (البحث الاول)

في التعجب وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء في عالم الوجود المعنيان لا يحصل التعجب
 هذا هو الاصل ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجزء الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير ان يكون
 للعظمة سبب حصول ولهذا انكر مشيخ قراءه من قرأ بل عجب وتيسخرون بضم التاء من عجب فانه رأى أن
 خفاء شيء تعالى الله عما على الله محال قال النخعي معنى التعجب في حق الله تعالى مجزء الاستعظام وان كان في حق العباد
 لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزاء والمكر الى الله تعالى لا بالمعنى
 الذي يضاف الى العباد (البحث الثاني) اعلم أن التعجب صيغتين (احدهما) ما فعله كقوله تعالى فما اصبرهم
 على النار (والثاني) افعله كقوله اسمع بهم وأبصر (أما العبارة الاولى) وهي قواهم ما اصبره ففيها ما ذهب
 (القول الاول) وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء وحسن فعل وهو خبر المبتدأ وزيد
 مفعول وتقديره شيء حسن زيد أي صبره حسنا واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه
 بوجوه (الاول) انه يصح أن يقال ما أكرم الله وما أعظمه وما أعلمه وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل أن
 يقال شيء جعل الله كريما وعظيما عالما لان صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا
 اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا اطلقت على الله تعالى
 كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام بحسب قلنا اذا قلنا ما اعظم الله فكلمة ما هنا ليست بمعنى شيء
 فلا تكون مبتدأ ولا يكون أعظم خبرا عنه فلا بد من صرفه الى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت
 أن تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء في مقام التعجب غير صحيح (الحجة الثانية) انه لو كان معنى قولنا
 ما أحسن زيدا شيء حسن زيد الواجب أن يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعنا لوم انا اذا قلنا
 شيء حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان فعلمنا انه لا يجوز تفسير
 قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا (الحجة الثالثة) ان الذي حسن زيد الشمس والقمر
 والعالم هو الله سبحانه وتعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه عن أولى فكان
 ينبغي ان لو قلنا ما أحسن زيدا أن يبقى معنى التعجب والمالم يبق علمنا فساد ما قالوه (الحجة الرابعة) ان على
 التفسير الذي قالوه لافرق بين قوله ما أحسن زيدا وبين قوله زيد ضرب عمرا فكيف ان هذا ليس بتعجب ويجب
 أن يكون الاول كذلك (الحجة الخامسة) ان كل صفة ثبتت لشيء فثبتت له امان ان يكون له من نفسه
 أو من غيره فاذا كان الموزن في تلك الصفة نفسه أو غيره وعلى التقديرين فنحن صبره حسنا امان
 يكون ذلك الشيء هو نفسه أو غيره فاذا علم بان شيئا صبره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متجها منه غير
 ضروري فاذا لا يجوز تفسير قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا (الحجة السادسة) انهم قالوا
 المبتدأ لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا هنا أشد الاشياء تنكيها مبتدأ وقالوا لا يجوز أن يقال رجل
 كاتب لان كل أحد يعلم ان في الدنيا رجلا كاتبا فلا يكون هذا الكلام مقبدا وكذلك كل أحد يعلم ان
 شيئا ما هو الذي حسن زيدا فأى فائدة في هذا الاخبار (الحجة السابعة) دخول التصغير الذي
 هو من خاصية الاسماء في قولك ما أحسن زيدا فان قيل جواز دخول التصغير انما كان لان
 هذا الفعل قد لازم طريقة واحدة فصار مشابها للاسم فأخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لا شك ان للفعل
 ماهية والتصغير ماهية فهما تان الماهيتان اما أن يكونا متنافيتين أو لا يكونا متنافيتين فان كانتا متنافيتين
 استحصال اجتماعهما في كل المواضع بحيث اجتماعهما علمنا ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا متنافيتين
 وجب صحة طرق التصغير الى كل الافعال والمالم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم (الحجة الثامنة)
 تصحيح هذه اللفظة وابطال اعماله فانك تقول في التعجب ما أقوم زيد استصحح الواو كما تقول زيد أقوم من
 عمرو ولو كانت فعلا لكانت واو الالف الفضة ما قبلها لا تراهم يقولون أقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما
 لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم ونعم التقرير ان الاعلال في الافعال ما كان لعله كونها فعلا ولا
 التصحيح في الاسماء لعله الاسم بل كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة عند وجوب كثرة التصريف وعدم

الاعلال في الاسماء لعدم التصريف وهذا الفعل بمنزلة الاسم في علته التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما كان الاعلال في الافعال اطلب الخفة فكان ينبغي أن يجعل خفيفا ثم يترك على خفته فان هذا أقرب الى العقل (الجملة التاسعة) ان قولك أحسن لو كان فعلا وقولك زيد افعولا لجاز الفصل بينهما بالنظر فيقال ما أحسن عندك زيد وما أجمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فبطل ما ذهبتم اليه (الجملة العاشرة) ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي أن يجوز التعجب بكل فعل متعدد مجردا كان أو مزيدا لئلا يثا كان أو رباعيا وحيث لم يجوز الا من الثلاثي المجرى دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على ان أحسن في قولنا ما أحسن زيد افعلا بوجوه (أولها) بان أحسن فعل بالاتفاق فيجوز على فعليته الى قياس الدليل الصارف عنه (وثانيها) ان أحسن مفتوح الآخر ولو كان اسما لوجب أن يرتفع اذا كان خبرا مبتدئا (وثالثها) الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما أحسنه (والجواب عن الاول) ان أحسن كما انه قد يكون فعلا فهو أيضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل وأيضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز أن يكون فعلا وانتم ما طلبتمونا الا بالدلالة (والجواب عن الثاني) اننا سنذكر العلة في لزوم الفتح لا ستر هذه الكلمة (والجواب عن الثالث) انه من مقتضى بقولك اعلى وليتقى والعجب ان الاستدلال بالتصغير على الامة أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فإن تركوا هذا الضعيف أولى فهذا جهل الكلام في هذا القول (القول الثاني) وهو اختيار الاخفش قال القياس ان يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك أحسن صله لما ويكون خبر ما ضميرا وهذا أيضا ضعيف لاكثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذي أحسن زيد اليس هو بكلام منظم وقولك ما أحسن زيد اكلام منظم وكذا القول في بقية الوجوه (القول الثالث) وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وأفعلا اسم وهو للتفضيل كقولك زيد أحسن من عمرو ومعناه أى شئ أحسن من زيد فهو واستفهام تحت انكار انه وجد شئ أحسن منه كما يقول من أخبر عن علم انسان فأنكره غيره فيقول هذا الضمير من أعلم من فلان اظهار انه بان ما يدعيه منازعه على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عند مطالع اياه بالدليل ثم قولك أحسن وان كان ينبغي أن يكون مر فوعا كافي قولك ما أحسن زيد اذا استفهمت عن أحسن عضون من أعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما أحسن زيد أى عضون من زيد أحسن وفي هذا معناه أى شئ من الموجودات في العالم أحسن من زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانتصب قولنا ما زيد أيضا للفرق لان هناك خفض لانه أضعف أحسن اليه ونصب هذا للفرق وأيضا في كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد أعلم من عمرو ان زيد اجاز عراقي العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق (القول الرابع) وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام وأحسن فعل كما يقوله البصريون معناه أى شئ أحسن زيد اكانك تستدل بكال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول ان عقلي لا يحيط بكنهه كماله فتسال غيرك أن يشرح لك كماله فهذا جهل ما قيل في هذا الباب وأما تحقيق الكلام في أفعلا به - نذكره ان شاء الله في قوله أسمع بهم وأبصر * قوله تعالى (ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكرنا وجهين (الاول) انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه تعالى لما حكم على الذين يكفرون بالبينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم أمور (أولها) انهم اشتروا العذاب بالغفرة (وثانيها) اشتروا الضلالة بالهدى (وثالثها) ان لهم عذابا أليما (ورابعها) ان الله لا يزيحهم (خامسها) ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح أن يكون

إشارة إلى كل واحد من هذه الأشياء وأن يكون إشارة إلى مجموعها (الثاني) أن ذلك إشارة إلى ما يفعلونه من جرائمهم على الله في مخالفتهم أمر الله وكفائهم ما أنزل الله تعالى فينبغي تعالى أن ذلك انما هو من أجل أن الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه أن هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لا يؤمنون ولا يقادون ولا يكون منهم إلا الأصرار على الكفر كما قال أن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الثانية) قوله ذلك يحتمل أن يكون في محل الرفع أو في محل النصب أما في محل الرفع بان يكون مبتدأ ولا محالة له خبر وفي ذلك الخبر وجهان (الأول) التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق فينبغي فيه وعيد من فعل هذه الأشياء فكان هذا الوعيد معلوماً لهم لا محالة (الثاني) التقدير ذلك العذاب بسبب أن الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية وأما في محل النصب فلأن التقدير فعنا ذلك بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حذروه (المسئلة الثالثة) المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل أن يكون هو القرآن فان كان الأول كان المعنى وأن الذين اختلفوا في تأويله وتحريره اني شقاق بعيد وان كان الثاني كان المعنى وأن الذين اختلفوا في كونه حقاً من لا من عند الله اني شقاق بعيد (المسئلة الرابعة) قوله بالحق أي بالصدق وقبل بيان الحق وقوله تعالى وأن الذين اختلفوا فيه فيه مسئلتان (المسئلة الاولى) أن الذين اختلفوا قبل هم الكفار أجمع اختلفوا في القرآن والاقرب حمله على التوراة والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهم لأن القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تأويله فاذا أوردتعالى ما يجري مجرى العلة في انزال العقوبة بهم فالاقرب أن يكون المراد كتابهم الذي هو الأصل عندهم دون القرآن الذي اذا عرفوه فعلى وجه التسع احصاه كتابهم أما قوله بالحق فقبل بالصدق وقيل ببيان الحق وأما قوله وأن الذين اختلفوا في الكتاب فاعلم اننا وان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع قال انه أساطير الازلين وخامس قال انه كلام منقول مختلق وأن قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوهاً (أحدها) أنهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها دلالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دلالة على نبوته (وثانيها) أن القوم اختلفوا في تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويل آخر فاسداً لأن الشيء اذا لم يكن حقاً واجب القبول بل كان متكلفاً كان كل احديهم كشيئاً آخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف (وثالثها) ما ذكره أبو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كذبوا كتبوا وعملوا وعملوا وكتبوا واكتتبوا وفعلوا وافعلوا ويكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين خلفوا فيه أي نوارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله خلف من بعدهم خلف وقوله أن في اختلاف الليل والنهار رأى كل واحد يأتي خلف الآخر وقوله وهو الذي جعل الليل والنهار خلفاً لمن أراد أن يذكر أي كل واحد منهم ما يخلف الآخر وفي الآية تأويل ثالث وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبولوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقى وهو القرآن أما قوله اني شقاق بعيد ففيه وجوه (أحدها) أن هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التوراة والانجيل لا جل عدائهم فينبغي في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي أن تلتفت إلى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم موافقة (وثانيها) كانه تعالى يقول لهمد هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانه كالتفريق على عدائهم وغاية المشقة لأن فلهم الله بذلك الوعيد (وثالثها) أن هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف واختلفوا في كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه وإذا كان كذلك فقد امتروا بكذبهم بقولهم فلا يكون قد حسم فيك فادعنا فيك البتة والله أعلم (الحكم الثالث) * قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق

والقرب ولم يكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبين وآتى المال على حبه ذوى
القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم
إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحسن البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون اعلم
ان فى هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلف العلماء فى ان هذا الخطاب عام أو خاص فقال بعضهم
أراد بقوله ليس البر أهل الكتاب لما شددوا فى الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر
هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا أنهم قد نالوا البغية
بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخطبوا بهم هذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل
لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاعتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد فى تلك القبلة
حتى ظنوا انه الغرض الا كبر فى الدين فبعثهم تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات
وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كبت وكبت وهذا أشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه
فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو أمر القبلة بل البر المطلوب هذه الخصال التى عدّها (المسئلة الثانية)
الا كثرون على ان ليس فعل ومنهم من أنكره وزعم انه حرف حجة من قال انه فعل اتصال الضمائر بها التى
لا تتصل الا بالافعال كقولك لست واسنا ولسنم والقوم ليسوا قائمين وهذه الجملة منقوضة بقوله انى وانى
ولعلى وحجة المذهب كرين أمور (أولها) انها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ولا يجوز أن تكون فعلا ماضيا
فلا يجوز أن تكون فعلا لبيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض وبيان انه لا يجوز أن يكون
فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لئنى الحال ولو كان ماضيا لكان لئنى الماضى لائنى الحال (وثانيها)
انه يدخل على الفعل فتقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال ان ليس
داخل على ضمير القصة والشأن وهذه الجملة تفسر لذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك جاز مثله فى ما (وثالثها)
ان الحرف ما يظهر معناه فى غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد وأن تقول
ليس زيد قائما (ورابعها) ان ليس لو كان فعلا لكان ماضيا وهذا باطل فذا الباطل بيان الملازمة ان ليس
لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى الساب مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا
المعنى قائم فى ما فوجب أن يكون ماضيا فلما لم يكن هذا فعلا فلا فكذا القول فى ذلك وأندكر هذا المعنى
بعبارة أخرى فتقول ليس كلمة جامدة وضعت لئنى الحال فاشتبهت ما فى لئنى الفعلية (خامسها) انك
تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما أحسن زيد ولا يجوز أن تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك
(وسادسها) انه على غير أوزان الفعل لان فعل غير موجود فى ابنية الفعل فكان فى القول بانه فعل اثبات
ما ليس من أوزان الفعل فان قيل أصله ليس مثل صيد البعير الا أنهم خففوه والزموه التخفيف لانه
لا يتصرف الزومه حالة واحدة وانما تختلف ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التى تدل عليها وجعلوا
البناء الذى خصوه به ماضيا لانه أخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل
فى الفعل التصرف فلما منعوه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بناءه الاصلى لتلايمه الى عليه
التقصانات فاما أن يجعل منع التصرف الذى هو خلاف الاصل عليه لتغير البناء الذى هو أيضا خلاف
الاصل فذلك فاسد جدا (وسابعها) ذكر القتيبي انها كلمة مركبة من الحرف النافى الذى هو لا وأيس اى موجود
قال ولذلك يقولون أخرجه من اللبسية الى الابسية أى من العدم الى الوجود وأيسته أى وجدته وهذا
نص فى الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة بخود معناه لا ايس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجرى
فى الكلام والدليل عليه قول العرب اتقى به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو (وثامنها)
الاستقراء دل على ان الفعل انما يوضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد السلب أولا فلا يكون فعلا فان قيل
ينتقض قولكم بقوله نفى زيد أو أعدمه قلنا قولك نفى زيد مشتق من النفى فقولك نفى دل على حصول معنى
النفى فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا وأما القائلون بان ليس فعل

فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الاول بان ليس قد يجي لنفي الماضي كقولهم جاء في القوم ليس زيدا (وعن
الثاني) انه منقوض بقولهم أخذ يفعل كذا (وعن الثالث) انه منقوض بسائر الافعال الناقصة (وعن
الرابع) ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المساواة (وعن الخامس) ان ذلك انما امتنع من قبل ان ما
للعامل وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما (وعن السادس) ان تغيير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه
يجب المصير اليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل (وعن السابع) ان اللبسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم وأما
قوله من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما وأما نص الكتب فمنوع منه بالدليل
(وعن الثامن) ان ليس مشتق من اللبسية فهي دالة على تقرير معنى اللبسية فهذا ما يمكن أن يقال في هذه
المسئلة وان كانت هذه الجوابات مختلفة (المسئلة الثالثة) قرأ حزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب
الراء والباقون بالرفع قال الواحدى وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتماع في التعريف
فاستويان في كون كل واحد منهما اسما والآخر خبرا ووجه من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها
بالمفعول والفاعل بان يلى الفعل أولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين قال ان مع
صلتها أولى أن تكون اسم ليس لشبهها بالمضمر في انها لا توصف كما لا يوصف المضمر فكان ههنا اجتمع مضمر
ومظهر والاولى اذا اجتمعا أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا
فرعى في التزويل قوله فكان عاقبتهم ما انهما في النار وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان يحتم
الا ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روى عن ابن مسعود انه قرأ ليس البر بان والباء تدخل في خبر ليس
(المسئلة الرابعة) البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقربة الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدین قال
تعالى ان الابرار لى نعم وان العباد لى جحيم فجعل البر ضد الفجور وقال تعا ونوا على البر والتقوى ولا
تعاونا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يوجب عليه الانسان وأصله من
الاتساع ومنه البر الذى هو خلاف البحر لاتساعه (المسئلة الخامسة) قال القفال قد قيل في نزول هذه الآية
أقوال والذى عندنا انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا في المساكين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها
مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل
بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا بعد مجموع أمور (أحدها) الايمان بالله وأهل الكتاب
أخلو بذلك أما اليهود فقلولهم بالتجسيم وقولهم بان عزيرا ابن الله وأما النصارى فقلولهم المسيح ابن الله
ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالجل على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء
(وثانيها) الايمان باليوم الآخر واليهود أخذوا بهذا الايمان حيث قالوا وقالوا ان يدخل الجنة الامن كان
هوذا وتصارى وقالوا ان نسمنا النار الا بأمام معدودة والنصارى أنكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب
باليوم الآخر (وثالثها) الايمان بالملائكة واليهود أخذوا بذلك حيث أظهر وأعداوه جبريل عليه
السلام (ورابعها) الايمان بكتب الله واليهود وانصارى قد أخذوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان
القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى وان يأتوك أسارى فقادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم
أقتؤمنون ييهض الكتاب وتكفرون ييهض (وخامسها) الايمان بالنبين واليهود أخذوا بذلك حيث قتلوا
الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
(وسادسها) بذل الاموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أخذوا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال
القليل كما قال واشتروا به ثمنا قليلا (وسابعها) اقامة الصلوات والزيارات واليهود كانوا يمنعون
الناس منها (وثامنها) الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال أوفوا بهدى أوف بهمكم
وهنا سؤال وهو انه تعالى نفي أن يكون التوجه الى القبلة براغم ~~حكمكم~~ بان البر مجموع أمور أحدها
الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض لاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على أقوال
(الاول) ان قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفي لاصله كانه قال ليس البر كله هو هذا فان البر اسم لمجموع

الخصال الجيدة واستقبال القبلة واحدا منها فلا يكون ذلك تمام البر (الثاني) أن يكون هذا انقباضا لاصل
 كونه برا لأن استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ في وقت النبي حين ما نسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك
 انما وخورا لانه عمل بمنسوخ قد نسخ الله عنه وما يكون كذلك فانه لا يعقد في البر (الثالث) ان استقبال
 القبلة لا يكون برا اذا لم يقاونه معرفة الله وانما يكون برا اذا اتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان
 السجدة لا تكون من أفعال البر الا اذا اتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا اتى بها بدون هذا الشرط
 فانها لا تكون من أفعال البر روى انه لما سئلت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كانه لا يراى بطاعة
 الله الا الاستقبال فانزل الله تعالى هذه الآية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في أمر القبلة مع
 الاعراض عن كل أركان الدين (المسئلة السادسة) قوله ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفي كيفية
 وجوه (أحدها) ولكن البر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم
 العجل أى حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء والزجاج
 وقارب قال أبو علي ومثل هذه الآية قوله أجهلتم سقاية الحاج ثم قال كن آمن وتقديره أجهلتم أهل سقاية
 الحاج كن آمن أو أجهلتم سقاية الحاج كايمن من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين اذا ليقع
 التمثيل بين مصدرين فاعل (وثانيها) قال أبو عبيدة البرهنا بفتح الباء كقوله والعاقبة للمتقوى أى
 للمتقين ومنه قوله ان أصبح مأوكم غورا أى غائرا وقتلت الخنساء فانما هى اقبال وادبار أى مقبلة ومدبرة
 معا (وثالثها) ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله أى ذو درجات عن الزجاج (ورابعها)
 التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول أقرب الى مقصود الكلام
 فيكون معناه ولكن البر الذى هو كل البر الذى يؤدى الى الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد لو كنت
 ممن يقرأ القرآن بقراءته لقرأت ولكن البر بفتح الباء وقرأت نافع وابن عامر ولكن محففة البر بالرفع والساكنون
 لكن مشددة البر بالنصب (المسئلة السابعة) اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البر أمور (الاول)
 الايمان بأمر خمسة (أولها) الايمان بالله وان يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته الخصوصية والعلم بما يجب
 ويجوز ويستحيل عليه وان يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالذات الملة عليها فدخل فيه العلم
 بحدوث العالم والعلم بالاصول التى عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم
 بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مریدا سمعا بصيرا متكلما
 ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحولية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما
 يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل (وثانيها) الايمان باليوم الآخر وهذا الايمان
 مفرع على الاول لانما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا
 أن نعلم صحة الحشر والنشر (وثالثها) الايمان بالملائكة (ورابعها) الايمان بالكتب (خامسها) الايمان
 بالرسل وهنما سؤالات (السؤال الاول) انه لا طريق لنسالى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب
 الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم يقدم الملائكة والكتب
 في الذكر على الرسل (الجواب) ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وأفكارنا الا ان ترتيب الوجود على
 العكس من ذلك لان الملك يوجد أولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول
 فالمرامى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجى لا ترتيب الاعتبار الذهى (السؤال الثاني) لم خص الايمان
 بهذه الامور الخمسة (الجواب) لانه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته
 بتوحيده وعده وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد الى
 سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم الرسالة الى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤدوا اليها الى
 غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما أنزل الله على أنبيائه
 ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وبعثه شرائعهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا دخل تحت

هذه الآية وتقرير آخر وهو ان المكلف مبسداً أو وسطاً ونهاية ومعرفة المبسداً والمنتهى هو المقصود بالذات
 وهو المراد بالاجمان بالله واليوم الآخر وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة وهي لاتتم الا بأمر
 ثلاثة الملائكة الاتيين بالوحي وتقرر ذلك الوحي وهو الكتاب والموسى اليه وهو الرسول (السؤال الثالث)
 لم يقدم هذا الايمان على أفعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلاة والزكاة (والجواب) للتنبيه على ان أعمال
 القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح (الامر الثاني) من الامور المعقبة في تحقيق معنى البر قوله
 وآتى المال على حبه وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان الصغير في قوله على حبه الى ما ذار جمع
 وذكره وفيه وجوهاً (الاول) وهو قول الاكابر انهم يرون انه راجع الى المال والتقدير وآتى المال على
 حسب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو ان تؤتيه وأنت صحيح صحيح تامل الغنى وتخصي الفقر
 ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت افلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل على ان الصدقة حال
 الصحة أفضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك أيضاً من وجوه (أحدها) ان عند الصحة
 يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشيء عند
 الاحتياج اليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال ابن تينالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون
 (وثانيها) ان اعطاءه حال الصحة أدل على كونه مستقبلاً بالوعد والوعيد من اعطائه حال المرض والموت
 (وثالثها) ان اعطاءه حال الصحة أشق فيكون أكثر ثواباً قياساً على ما يبذله الفقير من جهده العقل فانه يزيد
 ثوابه على ما يبذله الغنى (ورابعها) ان من كان ماله على شرف الزوال فوجهه من أحد مع العلم بانه لو لم يهبه منه
 اضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن شائعاً من ضياع المال ثم انه وهبه منه طمعاً وراغباً
 فكذا هنا (وخامسها) انه متأكد بقوله تعالى ان تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون
 الطعام على حبه أى على حسب الطعام وعن أبي الدرداء انه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي تصدق عند
 الموت مثل الذي يهدي بعد ما شجع (القول الثاني) ان الصغير يرجع الى الايتاء كانه قيل يعطى ويحب
 الاعطاء ورغبة في ثواب الله (الثالث) ان الصغير عائد على اسم الله تعالى يعنى يعطون المال على حسب الله
 أى على طلب مرضاته (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا الايتاء فقال قوم انه الزكاة وهذا
 ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف
 عليه أن يتغاير ان ثبت ان المراد به غير الزكاة ثم انه لا يتخلو اما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات لا يجز
 أن يكون من التطوعات لانه تعالى قال في آخر الآية أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون وقف
 المتقوى عليه ولو كان ذلك ندباً لما وقف التقوى عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكاة الا انه من
 الواجبات ثم فيه قولان (الاول) انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل
 على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول (أما النص) فقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله واليوم
 الآخر من بات شجباً وجارحاً وطوا الى جنبه وروى عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقا سوى الزكاة
 ثم نأت وآتى المال على حبه وحكى عن الشعبي انه سئل عن له مال فأذى زكاة فهل عليه شيء سواء فقال نعم
 يصل القرابة ويعطى السائل ثم تلا هذه الآية وأما العقل فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى
 الضرورة وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولو امتنعوا من
 الاعطاء جاز الاخذ منهم قهراً فهذا يدل على ان هذا الايتاء واجب واحتج من طعن في هذا القول بما روى
 عن علي رضي الله عنه انه قال ان الزكاة نسخت كل حق (والجواب) من وجوه (الاول) انه معارض بما
 روي انه عليه الصلاة والسلام قال في المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول أولي من قول علي (الثاني)
 أجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد أدى الزكاة
 بالكمال (الثالث) المراد ان الزكاة نسخت الحقوق المقدرة أما الذي لا يكون مقدراً فانه غير منسوخ
 بدليل انه يلزم التصديق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدراً فان قيل هب

انه صرح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه (أحدها) انه تعالى تقدم الاولى
فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامع بين الصلة
والصدقة ولان القرابة من أوكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على
المالك في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية للافارب من الواجب ان على
ما قال كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت الاية وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند
بعضهم فلهذه الوجوه تقدم ذى القربى ثم أتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كسب
فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشد عليهم ثم ذكر
ابن السبيل اذ قد تشد حاجته عند اشتداد غيبته الى أهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهم ما
دون حاجة من تقدم ذكرهم (وثانيها) ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف فترتب
تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه أقرب ثم بحاجة اليتامى ثم بحاجة
المساكين ثم على هذا النسق (وثالثها) ان ذى القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة
فيه نغمة وتؤدي قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذى
القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم
الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيل ما قاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشد حاجته في الوقت
والسائل قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرقابة في محل الحاجة الشديدة
(القول الثاني) ان المراد باليتامى المال ماروى انه عليه الصلاة والسلام عند ذكره للابل قال ان فيها حقها و
اطراق خلها وعارة ذلولها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل
والمكاتب (القول الثالث) ان ابتاء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بازكاة وهذا أيضا
ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا اليتامى وبين الزكاة (المسئلة الثالثة) أما ذوى القربى فن
الناس من حل ذلك على المذكور في آية النفل والقيمة والاكترون من المفسرين على ذوى القربى للمعطين
وهو الصحيح لانهم به أخص ونظيره قوله تعالى ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤثوا أولى
القربى واعلم ان ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين أو بولادة الجدتين فلا وجه لقصر
ذلك على ذوى الرحم المحرم على ما حكى عن قوم لان المحرمية حكم شرعى أما القرابة فهي لفظ لغوية
موضوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت في القرب والبعد أما اليتامى ففي
الناس من حله على ذوى اليتامى قال لانه لا يحسن من المتصدق أن يدفع المال الى اليتيم الذي لا يميز
ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراحمًا عارفا بواقع خطه وتكون
الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جازدفعها اليه هذا كله على قول من
قال اليتيم هو الذى لا أب له مع الصغر وعند أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه
قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ومعلوم انهم لا يؤثون المال الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسمى يتيما أبى طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغادفع المال اليه والا فمدفع الى وليه وأما
المساكين ففيه خلاف سند كره ان شاء الله تعالى في سورة التوبة والذي نقوله هنا ان المساكين أهل الحاجة
ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا وهم من يسأل ويتيسط وهو المراد بقوله والسائلين
وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه
يسأله بعرف فقره وحاجته وأما ابن السبيل فروى عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما
وصل اليك من السبيل والاول أشبهه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابتداء للزومه اياه كما
يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذي أتمت عليه السنون ابن الايام وللشجاع بنو الحرب وللناس
بنو الزمان قال ذو الرمة - وردت عشا والتريا كأنها • على قبة الرأس ابن ماء معلق

وأما قوله والسائلين فعني به الطالبين ومن جعل الآية في غير الزكاة أدخل في هذه الآية المسلم والكافر
 روى الحسن بن علي رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال للسائل حق ولو جاء على فرس وقال تعالى
 وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم أما قوله وفي الرقاب ففيه مسئلتان (المسئلة الأولى) الرقاب جمع
 الرقبة وهي مؤنر أصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك أن مكانهم من البدن مكان الرقيب المشرف على
 القوم ولهذا المعنى يقال أعتق الله رقبتك ولا يقال أعتق الله عنقه لأنه لما سميت رقبة ~~كان~~ كأنها ترأب
 العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها (المسئلة الثانية) معنى
 الآية ويؤتى المال في عتق الرقاب قال القفال واختلاف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات
 فقال قائلون أنه يدخل فيه من يشتره فبعتقه ومن يكون مكاتباً فبعتقه على أداء كتابته فهو لا أجازوا شراء
 الرقاب من الزكاة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكاة إلا في أهانة المكاتبين فنأول هذه الآية
 على الزكاة المفروضة فحينئذ يبق في ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجازوا امرين فيها
 قطعاً ومن الأساس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الأسارى وأعلم أن غمام الكلام في تفسير هذه
 الأصناف سيأتي إن شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات (الامر الثالث) من الأمور
 المعتبرة في تحقق ماهية البرقولة وأقام الصلاة وآتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره (الامر الرابع) قوله تعالى
 والموفون بعدهم إذا عاهدوا وفيه مسئلتان (المسئلة الأولى) في رفع والموفون قولان (أحدهما)
 أنه عطف على محل من آمن تقديره لكن البر المأمنون والموفون عن الفراء والاختف (الثاني) رفع على
 المدح على أن يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره وهم الموفون (المسئلة الثانية) في المراد به هذا العهد
 قولان (الأول) أن يكون المراد ما أخذ الله من العهود على عباده بقولهم وعلى السنة رساله إليهم
 بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد أخبر الله تعالى
 عن أهل الكتاب أنهم تقضوا العهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها فقال يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي
 أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم فكان المعنى في هذه الآية أن البر هو ما ذكر من الأعمال مع الوفاء
 بعهده الله لا بما نقض أهل الكتاب ميثاق الله وما ووفوا بعهده فجحدوا أنبياءه وقتلوه ~~هم~~ وكذبوا بكتابه
 واعترض القاضي على هذا القول وقال إن قوله تعالى والموفون بعدهم صريح في إضافة هذا العهد
 إليهم ثم أنه تعالى أكد ذلك بقوله إذا عاهدوا فإلا وجه لحمله على ما ~~يكون~~ لزمه ابتداء من قبله تعالى
 (والجواب) عنه أنه تعالى وإن ألزمهم هذه الأشياء لكنهم من عند أنفسهم قبلوا ذلك الإلزام والتزوه فصح
 من هذا الوجه إضافة العهد إليهم (القول الثاني) أن يحمل ذلك على الأمور التي يلتزمها المكلف ابتداء من
 عند نفسه وأعلم أن هذا العهد إما أن يكون بين العبد وبين الله أو بينه وبين رسول الله أو بينه وبين سائر
 الناس أما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالنذور والإيمان وأما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي
 عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من
 عاداه وأما الذي بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاصرات من
 التسليم والتسليم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المنذوبات مثل الوفاء
 بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعدهم إذا عاهدوا يناول كل هذه
 الأقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الأقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه
 المفسرون فقالوا هم الذين إذا وعدوا أنجزوا وإذا حلفوا أوتدروا وفوا وإذا قالوا صدقوا وإذا اتفقوا أؤدوا
 ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله أن آتانا من فضله الآية (الامر الخامس) من الأمور المعتبرة
 في تحقق ماهية البرقولة تعالى والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل (المسئلة الأولى)
 في نصب الصابرين أقوال (الأول) قال الكسائي هو معطوف على ذوى القربى كأنه قال وآتى المال على حبه
 ذوى القربى والصابرين قال النحويون إن تقدير الآية بصير هكذا ولكن البر من آمن بآله وآتى المال على حبه

ذوى القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين فهو عطف على من حيثئذ قد عطف على الموصول قبل صلته شيئا وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يوكدا ويعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه اما ان جعلت قوله والموفون رفعاً على المدح على ما ذكرنا لم يصح أيضاً قول **الكل** ساقى لانه حيثئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز بل هذا الشنع لأن المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدا والخبر بالجملة **كل** قول القائل ان زيدا فافهم ما أقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيق أجراً من أحسن عطاءم قال أو لا تكف فصل بين المبتدا والخبر بقوله انا لانضيق قلنا الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذى بينهما أشد من التعلق الذى بين المبتدا والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدا والخبر جواز قوله بين الموصول والصلة (القول الثانى) قول القراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لمطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنسبة في صفة الشيء الواحد وأنشد القراء

الى الملك القرم وابن الهمام * وليت الكتبية فى المزدحم

وقالوا فى قرأ حماله الخطيب نصب جملة انه نصب على الذم قال أبو على الفارسي واذا ذكرت الصفات **التي** شيرة فى معرض المدح أو الذم فالاحسن أن تتخالف بأعرابها ولا يجعل كلها جارية على موصوفها لأن هذا الموضع من موطن الصنع الاطناب فى الوصف والابلاغ فى القول فاذا خواف بأعراب الاوصاف كان المقصود أكمل لأن الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كأنه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد فى الاعراب يكون وجهها واحد ووجه واحد ووجه واحد ثم اختلف الكوفون والبصريون فى أن المدح والذم لم صارا عاتين لاختلاف الحركة فقال القراء أصل المدح والذم من **كلام** السامع وذلك أن الرجل اذا أخبر بغيره فقال له قام زيد فر بما فى السامع على زيد وقال ذكرت واقه الظريف ذكرت العاقل أى هو واقه الظريف هو العاقل فلما زاد المتكلم أن يمدحه بمثل ممدحه به السامع لم يجرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم نصبان على معنى اعنى الظريف وأنكر القراء ذلك لوجهين (الاول) أن اعنى انما يقع تفسير الاسم المجهول والمدح يأتى بعد المعروف (الثانى) أنه لو صح ما قاله الخليل اصح أن يقول قام زيد أخاك على معنى أخاك وهذا مما لم نقله العرب أصلاً واعلم أن من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون أمثله فى البأساء قال ابن عباس يريد الفقرو هو اسم من البؤس واضراء قال يريد به المرض وهما اسمان على فعلا ولا فاعل لهما لانهما ليسا بمتعينين وحين البأس قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال فى سبيل الله والجهاد ومعنى البأس فى اللغة الشدة يقال لابس عليك فى هذا أى لا شدة وعذاب بئيس شديد ثم نسي الحرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدة قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما احسوا بأسنا فمن ينصر فامن بأس الله ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا أى أهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا فى ايمانهم وذكر الواحدى رحمه الله فى آخر هذه الآية مسئلة وهى انه حال هذه الواوأت فى الاوصاف فى هذه الآية للجمع فى شرائط البر وتعام شرط البار ان تجتمع فيه هذه الاوصاف ومن قام به واحد منهم لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي أن يظن أن الانسان أن الموفى بعهد من جملة من قام بالبر وكذا الصابرين البأساء بل لا يكون قائما بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه المصفة خاصة للانبياء عليهم السلام لان غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة فى جميع المؤمنين وما توفيقى الا بالله عليه توكلت (الحكم الرابع) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والاثنى بالاثنى فمن عني له من أخيه نفي فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورسعة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم قبل الشروع

في التفسير لا بد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن سبب نزوله إزالة الأحكام التي كانت
ثابتة قبل بعث محمد عليه السلام وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون
العفو فقط أما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل وأخرى يوجبون الدية إن كنهم كانوا يظهرون التعدي
في كل واحد من هذين الحكمين أما في القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين أحدهما أشرف من الأخرى
فلا أشرف ~~هكذا~~ كانوا يقولون ليعتقن بالعبد منا المحرم منهم وبالمراة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم
وكانوا يجعلون جرأتهم ضعف جرأته خصوصهم وورعهم وأعلى ذلك على ما يروى أن واحدا قتل
انسانا من الأشراف فاجتمع أقارب القتلى عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال أحدي ثلاث قالوا وما
هي قال امانتني ولدي أو غلوتن داري من لجوم السماء أو تدفعني إلى بجلة قومكم حتى اقتلهم ثم لا أرى
أنى اخذت عوضا وأما الظلم في أمر الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس فلما
بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في ~~حكم~~ القصاص وأنزل
هذه الآية (والرواية الثانية) في هذا المعنى وهو قول السدي أن قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب
سلكوا طريقة العرب في التعدي (والرواية الثالثة) أنها نزلت في واقعة قتل حمزة رضي الله عنه (والرواية
الرابعة) ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي بن أبي طالب وعن الحسن البصري
أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين المحترمين والعبدية والذكرين والانثيين يقع القصاص ويكفي
ذلك فقط فاما إذا كان القاتل للعبد حرًا والمحرر عبيدا فإنه يجب مع القصاص التراجع وأما حر قتل عبدا
فهو قوده فان شاء وإلى العبدية ان يقتلوا المحترق لونه بشرط أن يسقطوا عن العبدية من دية المحترق ويردوا إلى
أولياء المحترق بقبضة دية وان قتل عبدا حرًا فهو به قود فان شاء أولياء المحترق قتلوا العبد وأسقطوا قبضة العبد
من دية المحترق وأدوا بعد ذلك إلى أولياء المحترق بقبضة دية وان شاءوا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد وان قتل
رجل امرأة فهو بها قود فان شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية وان قتلت المرأة رجلا فهي به قود فان
شاء أولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية وان شاءوا أعطوا كل الدية وتركوا قتلها قالوا فأنزل الله تعالى
أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروط بين المحترمين والعبدية والانثيين والذكرين فاما عند
اختلاف الجنس فلا اكتفاء بالقصاص غير مشروط فيه إذا عرفنا سبب النزول فلنرجع إلى التفسير أما قوله
تعالى كتب عليكم فعنه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى
كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى ~~كتب~~ عليكم الصيام وقال كتب عليكم إذا حضر
أحدهم الحوت أن تتركه خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات أي المفروضات
وقال عليه السلام ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم (والثاني) لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله
تعالى وثقه على الناس حج البيت وأما القصاص فهو أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان
أثر فلان إذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتد على آثارهما قصاصا وقال تعالى وقات لاخته قصبة أي اتبعي
أثره وسعت القصة قصة لأن بالحكاية تساوي المحكي ومعنى القصص لأنه يذكر مثل أخبار الناس ويسمى
القصاص قصا لتعادل جانبيه وأما قوله تعالى في القتل أي بسبب قتل القتلى لأن كلمة في قد استعملت للسببية
كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الأبل إذا عرفت هذا فصار تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا
وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب
قتل جميع القتلى إلا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص
أيضا في صور كثيرة وهي إذا قتل الوالد وله السيد عبده وفيما إذا قتل المسلم حريبا أو معاهدا وفيما
إذا قتل مسلم مسلما خطأ إلا أن العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه فان قيل قوله ~~توا~~
هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكالان (الأول) أن القصاص لو وجب لوجب أتما على القاتل
أو على ولي الدم أو على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة وانما قلنا أنه لا يجب على القاتل لأن القاتل لا يجب

عليه أن يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم يحبر في القتل
والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا أقرب للتقوى (والثالث) أيضا باطل لانه يكون اجنبيا
عن ذلك القتل والاجنبى عن الشيء لا تنطق له به (السؤال الثانى) اذا بينا أن القصاص عبارة عن
التسوية فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على ايجاب القتل
البتة بل اقصى ما فى الباب ان الآية تدل على وجوب رعاية التسوية فى القتل الذى يكون مشروعا وعلى
هذا التقدير فقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل (والجواب) عن السؤال الاول من
وجهين (الاول) أن المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام أو من يجرى مجراه لانه متى حصلت شرائط
وجوب القودفاته لا يحصل للامام أن يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقديريا بها الاثمة كتب عليكم
استفتاء القصاص ان أراد ولي الدم استيفاءه (والثاني) انه خطاب مع القاتل والتقديريا بها القاتلون كتب
عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له أن يمنع ههنا وليس له أن
يتكبر للزاني والسارق الهرب من الحد وله ما أيضا أن يستتر بالله ولا يشر او يفرق أن ذلك حق
الادعى (وأما الجواب) عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الآية يقتضى ايجاب التسوية فى القتل والتسوية
فى القتل صفة القتل وايجاب الصفة يقتضى ايجاب الذات فكانت الآية مفيدة لا يوجب القتل من هذا
الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل (المسئلة الاولى) ذهب أبو حنيفة الى أن موجب العمد هو
القصاص وذهب الشافعى الى أن موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج أبو حنيفة
بهذه الآية ووجه الاستدلال بهما فى غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام أو ولي
الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا انه متى كان الامر كذلك
كان القصاص متعيينا انما النزاع فى ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس فى الآية دلالة
على انه اذا أراد الدية ليس له ذلك (المسئلة الثانية) اختلفوا فى كيفية المائلة التى دلت هذه الآية على
ايجابها فقال الشافعى يراعى جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه
فى تلك المرة والاحررت رقبته وكذلك لو أحرق الاول بالنار أحرقت النار فان مات فى تلك المرة والاحررت
رقبته وقال أبو حنيفة رحمه الله المراد بالمثل تناول النفس بارجى ما يمكن فعلى هذا الاقتصار الا
بالسيف يجوز الرقبة حجة الشافعى رحمه الله ان الله تعالى أوجب التسوية بين الضلعين وذلك يقتضى
حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه (أحدها) انه يجوز أن يقال كتبت
التسوية فى القتلى الا فى كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولا لدخل فدل هذا على ان كيفية
القتل داخل تحت النص (وثانيها) اننا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية فى كل الامور اصارت
الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مقيدة لكنا ربما اصارت مخصوصة فى بعض الصور
والخصيص أهون من الاجمال (وثالثها) أن الآية لو لم تفد الا ايجاب التسوية فى أمر من الامور
فلاشئ الا وهما متساويان فى بعض الامور فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية ثبوت البتة وهذا الوجه
قريب من الثاني ثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر
النصوص المتضمنة لوجوب المائلة كقوله تعالى وجزا سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور
عن الرسول عليه السلام وهو قوله من حرق رقبة ومن غرق غرقناه ومما يروى أن يهوديا رضع رأس
صبيته بالحجارة فقتلها فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن ترضع رأس اليهودى بالحجارة واذا ثبت هذا بطلت
دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعى مبلغا قويا واحتج أبو حنيفة بقوله
عليه السلام لا قود الا بالسيف وبقوله عليه السلام لا يعذب بالنار الا ربها (والجواب) أن الاحاديث
لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان هذا

القاتل اذا لم يرب واصبر على ترك التوبة فان القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى أما اذا كان
تائباً فقد انقوا على انه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لان الدلائل دلت على ان التوبة مقبولة قال تعالى
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب
مستحقاً للعقاب ولانه عليه السلام قال التوبة تمحو الحوبة فثبت أن شرع القصاص في حق التائب لا يمكن
أن يكون عقوبة ثم ند هذا اختلافوا فقال أصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة
انما شرع ليكون اطفاه ثم سألوا أنفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفاه
وأجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لساائر المكافين من حيث
يزجر ساير الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لا بد وان يقتل صار ذلك داعياً له
الى الخير وترك الاضرار والقرء أما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والاثني بالاثني ففيه قوهم
(القول الاول) أن هذه الآية تقتضي أن لا يكون القصاص مشروعاً إلا بين الحرين وبين العبد وبين
الاثنيين واحتجوا عليه بوجوه (الاول) أن الالف واللام في قوله الحر تفيد العموم فقوله الحر بالحر
يفيد أن يقتل حر بالحر ولو كان قتل حر بعبد مشروعاً كان ذلك الحر مقتولاً بالحر وذلك ينافي
أيجاب أن يكون كل حر مقتولاً بالحر (الثاني) أن الباء من حروف الجزم فيكون متعلقاً بالجملة بفعل
فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمقتول لا يكون أعم من الحر بل اتمان يكون مساوياً له وأخص منه وعلى
التقديرين فهو لا يقتضي أن يكون كل حر مقتولاً بالحر وذلك ينافي كون حر مقتولاً بالعبد (الثالث)
وهو انه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر
عقبيه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله
الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وإيجاب القصاص
على الحر يقتل العبد داهمال رعاية التسوية في هذا المعنى فوجب أن لا يكون مشروعاً فان احتج الخصم
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس فجوأنا أن الترجيح معناه وجهين (أحدهما) أن قوله
وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والآية التي نكلمها شرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى
في الدلالة من شرع من قبلنا (وثانيهما) أن الآية التي نكلمها مشتملة على احكام النفوس على التفصيل
والخصيص ولا شك أن الخاص مقدم على العام ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية
أن لا يقتل العبد إلا بالعبد وان لا يقتل الاثني إلا بالاثني الا لما خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع ولانه في
المستنبط من نسق هذه الآية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر
اللفظ أما الاجماع فظاهر وأما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو فوقه كان
أولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذلك القول في قتل الاثني
بالذكر ما قاتل الذكر بالاثني ليس فيه الا الاجماع والله أعلم (القول الثاني) أن قوله تعالى الحر بالحر
لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على ساير الاقسام
واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن قوله والاثني بالاثني يقتضي قصاص المرأة الحرّة بالمرأة الرقيقة
فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعاً من ذلك لوقع التناقض (الثاني) أن قوله تعالى كتب عليكم
القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة
بالذكر وإذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذك لا يمنع من ثبوت الحكم
في ساير الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لغواً وسوى نقي الحكم عن ساير الصور ثم اختلفوا
في تلك الفائدة فذكرها فيها وجهين (الاول) وهو الذي عليه الاكثرون أن تلك الفائدة بيان ابطال
ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول هذه الآية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من
قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم أن لقاتل بالقول الاول أن يقولوا أما قوله
تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن

المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لأنه زائد عليه في الشرف وفي أهلية القضاء والامانة
 والشهادة فوجب أن لا يكون مشروعا أقصى ما في الباب أنه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل
 والشريف بالخسيس إلا أنه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا أن قوله كتب عليكم القصاص
 في القتلى يوجب قتل الحر بالعبد إلا أن ينسأ أن قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد
 هذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لاسيما إذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فإنه يكون جاريا
 مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام (الوجه الثاني) في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن
 جرير الطبري عن علي بن أبي طالب والحسن البصري أن هذه الصورة هي التي يكتفي فيها بالقصاص أما في سائر
 الصور وهي ما إذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكروالانثى فهنا لا يكتفي بالقصاص
 بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الآية إلا أن كثيرا من المحققين زعموا أن
 هذا النقل لم يصح عن علي بن أبي طالب وهو أيضا ضعيف عند النظر لأنه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا
 تراجع فكذلك يقتل الذكرا بالانثى ولا تراجع ولأن القودنم اية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه
 أما قوله تعالى فمن عني له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان فاعلم أن الذين قالوا موجب
 العمد أحدا من إمام القصاص وأما الآية فتسكروا بهذه الآية وقالوا الآية تدل على أن في هذه القصة
 عافيا ومغفوا عنه وليس ههنا الأولى الدم والقاتل فيكون العافي أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل
 لأن ظاهر العفو هو إسقاط الحق وذلك انما يأتي من الولي الذي له الحق على القاتل فصار تقدير الآية فإذا
 عفا ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبسع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله شيء مهم فلا بد من حمل
 على المذكور السابق وهو وجوب القصاص إزالة للابهام فصار تقدير الآية إذا حصل العفو للقاتل عن
 وجوب القصاص فليتبسع القاتل العافي بالمعروف وليؤد إليه ما لا باحسان وبالإجماع لا يجب ادعاء غير الدية
 فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال ولو لم يكن كذلك
 لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يؤيد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة
 أي أثبت الخيار لكم في أخذ الدية وفي القصاص رحمة من الله عليكم لأن الحكم في اليهود حتم القصاص
 والحكم في النصارى حتم العفو فنفخ عن هذه الأمة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف
 من الله ورحمة في حق هذه الأمة لأن ولي الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود إذا كان محتاجا إلى
 المال وقد يكون القود آثرا إذا كان راغبا في الشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما أحبه
 رحمة من الله في حقه فان قيل لا نسلم أن العافي هو ولي الدم قوله لعفو إسقاط الحق وذلك لا يليق إلا بولي
 الدم قلنا لا نسلم أن العفو هو إسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عني له من أخيه شيء أي فمن سهل له من أخيه
 شيء يقال أتاني هذا المال عفو أو صفا أو أي سهلا ويقال خذ ما عفا أي ما سهل قال الله تعالى خذ العفو
 فيكون تقدير الآية فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذي هو القاتل شيء من المال فليتبسع ولي
 الدم ذلك القاتل في مطالبته ذلك المال وليؤد القاتل إلى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطال
 ولا مدافعة فيكون معنى الآية على هذا التقدير أن الله تعالى حث الأولياء إذا دعوا إلى الصلح من الدم على
 الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا أن العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز أن يقال
 المراد هو أن يكون القصاص مشتركا بين شر يكتفي بعفو أحدهما فحينئذ ينقلب نصيب الآخر مما لا فائدة
 تعالى أمر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وأمر القاتل بالأداء إليه باحسان سلمنا أن العافي
 هو ولي الدم سواء كان له شريك أو لم يكن لكن لم لا يجوز أن يقال أن هذا مشروط برضاء القاتل إلا أنه تعالى
 لم يذكر رضاء القاتل لأنه لا يكون تابعا لماله لأن الظاهر من كل عاقل أنه يذل كل الدنيا لغرض دفع القتل
 عن نفسه لأنه إذا قتل لا يبقى له إلا النفس ولا المال أما بدل المال ففيه أحياء النفس فلما كان هذا الرضاء
 حاصل في الأعم الأغلب لا يجرم ترك ذكره وإن كان معتبرا في نفس الأمر (والجواب) حمل لفظ العفو في هذه

الآية على اسقاط حق القصاص أولى من حمله على أن يبعث القاتل الممال الى ولى الدم ويأمنه من وجهين
 (الاول) ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك والاحتياط في هذه
 الآية على اسقاط الحق أولى من حمله على ما ذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان
 حمل قوله فن عنى له من أخيه شئ على اسقاط حق القصاص أولى لان قوله شئ لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على
 ذلك المعنى الذى هو المذكور السابق أولى (الثاني) انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع
 بالمعروف واداء اليه باحسان عتبات بعد وصول الممال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به الى اتباعه ولا حاجة
 بذلك المعطى الى أن يؤمر بإداء ذلك الممال بالاحسان وأما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين (الاول)
 أن ذلك الكلام انما يقتضى بفرض صورة مخصوصة وهى ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا
 أحدهما وسكت الآخر والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق لحمل اللفظ المطلق على الصورة
 الخاصة المقيدة بخلاف الظاهر (والثاني) أن الهاء في قوله واداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذكور
 سابق والمذكور السابق هو العافى فوجب أداء هذا الممال الى العافى وعلى قواكم يجب أدائه الى غير
 العافى فكان قولكم باطلا وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا اما ان يكون ممنوع الزوال أو كان يمكن
 الزوال فان كان ممنوع الزوال وجب أن يكون مكنة أخذ الدية بآية لولى الدم على الاطلاق وان كان
 يمكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذى مادات الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وانه غير جائز ولما
 تلخص هذا البحث فنقول الآية بقيت فيها ابجاث لفظية نذكرها في معرض السؤال والجواب (البحث
 الاول) كيف تركيب قوله فن عنى له من أخيه شئ (الجواب) تقديره فن عنى له من أخيه شئ من العفو
 وهو كقوله سير يزيد بعض السير وطائفة من السير (البحث الثاني) ان عفا يعتدى بعن لابلالام فواجه
 قوله فن عنى له (الجواب) انه يعتدى بعن الى الجاني والى الذنب فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله
 تعالى عفا الله عنك فاذا اعتدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول عفوت له عن ذنبه وتجاوزت
 له عنه وعليه هذه الآية كانه قيل فن عنى له عن جنائيه فاستغنى عن ذكر الجنائية (البحث الثالث)
 لم قبل شئ من العفو (الجواب) من وجهين (أحدهما) أن هذا انما يشكل اذا كان الحق ليس الا القود
 فقط فحينئذ يقال القود لا يتبع بعض فلا يلقى لقوله شئ فائدة أما اذا كان مجموع حقه اما القود واما الممال
 كان مجموع حقه متبعضا لان له أن يعفو عن القود دون الممال وله أن يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك
 جاز أن يقول فن عنى له من أخيه شئ (والجواب الثاني) أن تشكيك الشئ يفيد فائدة عظيمة لانه يجوز
 أن يتوهم أن العفو لا يؤثر في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى أن العفو عن جزئه
 كاهفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كففو جميعهم عن حقه فلو عرف الشئ
 كان لا يفهم منه ذلك فلما ~~كان~~ صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال تعالى فن عنى له من أخيه شئ
 (البحث الرابع) باى معنى أثبت الله وصف الاخوة (الجواب) قيل ان ابن عباس غمسه في هذه الآية
 في بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة أوجه (الاول) أنه تعالى سماء مؤمنا حال ما وجب القصاص
 عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل العمدا العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل
 على ان صاحب الكبيرة مؤمن (والثاني) أنه تعالى اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولى الدم ولا شك أن هذه
 الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلو لان الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت
 الاخوة الحاصلة بسبب الايمان (الثالث) أنه تعالى نذب الى العفو عن القاتل والنذب الى العفو
 انما ياتى بالمومن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا مخاطب بقوله كتب عليكم القصاص
 في القتلى هم الائمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القاتلون بخوابه من وجهين (أحدهما) أن القاتل
 قبل اقدمه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل (والثاني) أن القاتل
 قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب (وأما الوجه الثاني)

وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه (الاول) أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحد أو لا شك أن المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل (والثاني) الظاهر أن القاصي يتوب وعلى هذا التقدير أن يكون ولي المقتول أخاه (والثالث) يجوز أن يكون جعله أخاه في النسب كقوله تعالى والى عادا خاهم هو دا (والرابع) أنه حصل بين ولي الدم وبين القتيل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل صاحبك كذا اذا كان بينهما ما أدى تعلق (والخامس) ذكره بلفظ الاخوة ليعطف أحدهما على صاحبه بذكرهما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد (والجواب) أن هذه الوجوه باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى أثبت الاخوة على الاطلاق أما قوله تعالى فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابحاث (البحث الاول) قوله فاتباع بالمعروف رفع لانه خبر مبتدأ محذوف وتقديره فكماله اتباع أو هو مبتدأ خبره محذوف تقديره فعليه اتباع بالمعروف (البحث الثاني) قيل على العاقبة الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه أداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العاقبة بمعروف ويؤدى ذلك المعروف اليه باحسان (البحث الثالث) الاتباع بالمعروف أن لا يشهد بالمطالبة بل يجري فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا العين المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا الغير المال الواجب فالامهال الى ان يتنازع ويقتدل وان لا يجتمع بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعداد في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدى ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل أما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فضيه وجوه (أحدها) أن المراد بقوله ذلك أى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حقكم لان العفو واخذ الدية محرمان على أهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم - م البتة والقصاص والدية محرمان على أهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو وتسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس (وثانيها) أن قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان أما قوله نحن اعتمدى بعد ذلك التخفيف يعنى جازا الحد الى ما هو أكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد أن لا يقتل بعد العفو والدية وذلك لان أهل الجاهلية اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بعد ذلك بالقتال قتلوه فنهى الله عن ذلك وقيل المراد ان يقتل غير قاتله أو أكثر من قاتله أو طلب أكثر مما وجب له من الدية أو جازا الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب أن يحتمل على الجميع لعدم اللفظ فله عذاب أليم وفيه قولان (أحدهما) وهو المنه ورأه نوع من العذاب شديد الألم في الآخرة (والثاني) روى عن قتادة أن العذاب الاليم هو ان يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لا عاقبة لأعدائكم بعد أخذ الدية وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبيرة وهذا القول ضعيف لوجوه (أحدها) أن المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة (وثانيها) انما يأن القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه دون وجه (وثالثها) أن القتال لمن عفى عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الخوف والله أعلم

• قوله تعالى (واسم في القصص حيا) يا اولى الالباب هل لكم تتقون اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب في الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلاء توجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يليق بكامل رحمة ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقبيه حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصص حيا وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في الآية وجوه (الاول) أنه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لان القصاص ازالة للجساة وازالة الشيء يمنع أن تكون نفس ذلك الشيء بل المراد أن شرع القصاص يفضي الى الحياة في حق من يريد أن يكون قاتلا وفي حق من

يراد جعله مقتولا في حق غيره أمّا في حق من يريد أن يكون قاتلا فلا فإنه إذا علم أنه لو قتل قتل تركل
 المقتل فلا يقتل فيبقى حيا وأمّا في حق من يراد جعله مقتولا فلا من أراد قتله إذا خاف من القصاص
 تركله فيبقى غير مقتول وأمّا في حق غيره فلا من أراد قتله في شرع القصاص بقاء من هم بالقتل أو من يهيم به
 وفي بقاءهما بقاء من يتعصب لهما لأن القسنة أعظم بسبب القتل فتؤدي إلى المحاربة التي تنتهي إلى قتل عالم
 من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل (الوجه الثاني)
 في نفسه يراد أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأن ما فلت الدم إذا أقيد منه ارتدع
 من كان يهيم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا للحياة من هذا الوجه واعلم أن الوجه الذي ذكرناه
 غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجوارح والشجاج وذلك لأنه إذا علم
 أنه إن جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الأقدام فيصير سببا لبقائه لأن الجروح لا يؤمن فيه الموت
 وكذلك الجراح إذا اقتص منه وأيضا فالشجعة والجراحة التي لا تؤد فيها داخل تحت الآية لأن الجراح
 لا يأمن أن تؤدى جراحته إلى زهوق النفس فيلزم القود فخوف القصاص حاصل في النفس (الوجه
 الثالث) أن المراد من القصاص إيجاب التسوية فيكون المراد أن في إيجاب التسوية حياة الغير القاتل
 لأنه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدي (الوجه الرابع) قرأ أبو الجوزاء
 ولكم في القصاص حياة أي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصاص القرآن أي لكم
 في القرآن حياة للقلوب كقوله ورواه من أمرنا ويحي من حي عن ينة والله أعلم (المسئلة الثانية) انفرد
 علماء البيان على أن هذه الآية في الإيجاز مع جمع المعاني باغية إلى أعلى الدرجات وذلك لأن العرب عبروا
 عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض أحياء للجميع وقول آخرين أكثر القتل ليقول القتل
 وأجود الفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل انني للقتل ثم ان لفظ القرآن أنقص من هذا وبيان
 التفاوت من وجوه (أحدها) أن قوله ولكم في القصاص حياة أخصر من الكل لأن قوله ولكم لا يدخل
 في هذا الباب إلا بدئي الجميع من تقدير ذلك لأن قول القاتل قتل البعض أحياء للجميع لا بد فيه من تقدير
 مثله وكذلك في قولهم القتل انني للقتل وإذا تأملت علمت أن قوله في القصاص حياة أشد اختصارا من
 قولهم القتل انني للقتل (وثانيها) أن قولهم القتل انني للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتفاء
 نفسه وهو محال وقوله في القصاص حياة ليس كذلك لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص
 ثم ما جعله سببا لمطلق الحياة لأنه ذكر الحياة منكورة بل جعله سببا لنوع من أنواع الحياة (وثالثها) أن قوله
 القتل انني للقتل فيه تكرير لفظ القتل وليس قوله في القصاص حياة كذلك (ورابعها) أن قول القاتل
 القتل انني للقتل لا يفيد الردع عن القتل وقوله في القصاص حياة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح
 وغيرهما فهو جامع لفوائد (وخاصتها) أن نفي القتل مطلوب تبعاً من حيث أنه يتضمن حصول الحياة
 وأما الآية فأنها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلي فكان هذا أولى (وسادسها) أن القتل ظلم القتل
 مع أنه لا يكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل انما الثاني وقوع القتل هو القتل المخصوص وهو
 القصاص فظاهر قولهم باطل أما الآية فهي محضة ظاهر أو تقدير فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام
 العرب (المسئلة الثالثة) احتجبت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة في قولهم أن المقتول
 لو لم يقتل لوجب أن يموت فقالوا إذا كان الذي يقتل يجب أن يموت لو لم يقتل فوجب أن شرع القصاص يزجر
 من يريد أن يكون قاتلا عن الأقدام على القتل لأن ذلك الإنسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله
 فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضيا إلى حصول الحياة فإن قيل انما انما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان
 يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا أليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فإذا
 قلتم كان يموت فقد حكمتم في أن من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون موته كقتله وذلك بصح ما أئزناكم
 لأنه لا بد من أن يكون على قولكم المعلوم أنه لو لم يقتله أملا أنه منعه مانع عن القتل أو بأن خاف قتله أنه كان

يموت وفي ذلك صحة ما أئزناكم هذا كما ألفاظ القاضى أما قوله تعالى يا أولى الألباب فالمراد به العقلاء
 الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فإذا أرادوا الإقدام على قتل أعدائهم وعلموا أنهم
 يطالبون بالقود صار ذلك رادعاً لهم لأن العاقل لا يريد اتلاف غيره بالتلاف نفسه فإذا خاف ذلك كان خوفه
 سبباً للكف والامتناع إلا أن هذا الخوف إنما يتولد من الفكر الذى ذكرناه عن له عقل يهديه إلى هذا الفكر
 فمن لا عقل له يهديه إلى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى
 الألباب وأما قوله تعالى لعلمكم تتقون ففيه مسائل (المسئلة الأولى) لفظة لعلى للتبرئ وذلك إنما يصح
 فى حق من لم يكن عالماً بجميع المعلومات وجوابه ما سبق فى قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى
 خلقكم والذين من قبلكم لعلمكم تتقون (المسئلة الثانية) قال الجبائى هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكل
 التقوى سواء كان فى المعلوم أنهم يتقون أو لا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه أيضاً فى تلك الآية
 (المسئلة الثالثة) فى تفسير الآية قولان (أحدهما) قول الحسن والأصم أن المراد لعلمكم تتقون
 نفس القتل بخوف القصاص (والثانى) أن المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس فى الآية تخصيص
 للتقوى فعمله على الكل أولى ومعلوم أن الله تعالى إنما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره
 لأجل أن يتقوا النار باجتنب المعاصى ويكفوا عنها فإذا كان هذا هو المقصود الاصلى وجب حمل الكلام
 عليه (الحكم الخامس) * قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين
 والاقرين بالمعروف حقاً على المتقين اعلم ان قوله تعالى كتب عليكم يقتضى الوجوب على ما بيناه أما
 قوله اذا حضر أحدكم الموت فليس المراد منه معاشرة الموت لأن فى ذلك الوقت يكون عاجزاً عن الإيصاء
 ثم ذكرنا فى نفسه وجهين (الأول) وهو اختيار الأكثرين أن المراد حضوراً مارة الموت وهو المرض
 المخوف وذلك ظاهر فى اللغة يقال فميت يخاف عليه الموت أنه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلذ أنه
 قد وصل (والثانى) قول الأصم أن المراد فرض عليكم الوصية فى حال الصحة بأن تقولوا اذا حضرنا
 الموت فافعلوا كذا قال القاضى والقول الاوّل أولى لوجهين (أحدهما) أن الموصى وإن لم يذكر وصيته
 الموت جاز (والثانى) أن ما ذكرناه هو الظاهر وإذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره أما قوله
 ان ترك خيراً فلا خلاف أنه المال ههنا والخير يراد به المال فى كثير من القرآن كقوله وما تنفقوا من خير وإنه
 حلب الخير من خير فقير وإذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان (أحدهما) أنه لا فرق بين القليل والكثير
 وهو قول الزهرى فالوصية واجبة فى الكل واحتج عليه بوجهين (الأول) أن الله تعالى أوجب الوصية
 فيما اذا ترك خيراً والمال القليل خيراً كما فى القرآن والمعقول أما القرآن فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
 خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره وأيضاً قوله تعالى ما أنزلنا إلى من خير فقير وأما المعقول فهو أن
 الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيراً (الحجة الثانية) أن الله تعالى اعتبر أحكام الموارث فيما
 يبق من المال قل أم كثر بدليل قوله تعالى الرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك
 الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفر وضاف وجب أن يكون الامر كذلك فى الوصية (والقول
 الثانى) وهو أن لفظ الخير فى هذه الآية يختص بالمال الكثير وخنجا عليه بوجوه (الأول) أن من ترك
 درهمين لا يقال أنه ترك خيراً كما يقال فلان ذو مال فأنما يراد تعظيم ماله ومجاورته حد أهل الحاجة وإن كان
 اسم المال قد يقع فى الحقيقة على كل ما يمتوله الانسان من قليل أو كثير وكذلك اذا قيل فلان فى نعمة
 وفى رفاهية من العيش فأنما يراد به تكثير النعمة وإن كان أحد لا ينفك عن نعمة الله وهذا باب من الجواز
 مشهور هو نفي الاسم عن الشيء لنعمة كما قد روى من قوله لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد وقوله ليس
 بمؤمن من بات شبعاناً وجاراه جائعاً ونحو هذا (الحجة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة فى كل ما ترك سواء
 كان قليلاً أو كثيراً لما كان التقييد بقوله ان ترك خيراً كلاماً مفيداً لأن كل أحد لا بد وأن يترك شيئاً ما قليلاً
 كان أو كثيراً أما الذى يموت عرباً فانا لا يبق معه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذى يستربه عورته ففان

في غاية الندرة فإذا ثبت ان المراد ههنا من الخبر المال الكثير فذلك المال هل هو مقدار مئة درهمين
محدود أم لا فيه قولان (القول الاول) انه مقدار مئة درهمين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروى
عن علي رضي الله عنه انه دخل على مولى لهم في الموت وله سبعمائة درهم فقال أولا أوصي قال لا انما
قال الله تعالى ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قال لها اني
أريد أن أوصي قالت كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال أربعة قالت قال الله ان ترك خيرا
وان هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصي
فان بلغ ثمانمائة درهم أوصي وعن قتادة ألف درهم وعن النخعي من ألف وخمسمائة درهم (والقول
الثاني) انه غير مقدار مئة درهمين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال لان مقدار من المال يوصف
المرء به غنى وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمنع في الإيجاب
أن يكون متعلقا بمقدار مئة درهمين بحسب الاجتهاد فليس لاحد أن يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على
ان هذه الوصية لم تجب فيها قط بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها أما قوله الوصية
ففيه مشكلتان (المسئلة الاولى) انما قال كتب لانه أراد بالوصية الإيصاء ولذلك ذكر الضمير في قوله فني بدله
بعد ما سمعناه وأيضاً التماذك للفصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل
فالعرض من ناء التأنيث والعرب تقول حضر القاضي امرأة فيذكر كون لان القاضي فصل بين الفعل
وبين المرأة (المسئلة الثانية) رفع الوصية من وجهين (أحدهما) على ما لم يسم فاعله (والثاني)
على أن يكون مبتدأ ولوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم فقولا
عبد الله قائم جملة مركبة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع بقبل أما قوله للوالدين والاقرين ففيه مسائل
(المسئلة الاولى) اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن فقال للوالدين
والاقرين وفيه وجهان (الاول) قال الاصم انه سمعوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف
ويتركون الاقارب في الفقر والمسكنة فأوجب الله تعالى في أول الاسلام الوصية لهؤلاء منها للقوم عما
كانوا اعتمادوه وهذا بين (الثاني) قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية الموارث جعل
الله اختيارا الى الموصي في ماله والزعمه أن لا يتعدى في اخراجه ماله بعد موته عن الوالدين والاقرين فيكون
واصل اليهم بملكه واختياره ولذلك لما نزلت آية الموارث قال عليه الصلاة والسلام ان الله قد أعطى كل
ذي حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصل اليهم بعطية الموصي فأما الآن فانه تعالى قدر
لكل ذي حق حقه وان عطية الله أولى من عطية الموصي واذا كان كذلك فلا وصية لوارث البتة فعلى هذا
الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقرين (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله والاقرين
من هم فقال قائلون هم الاولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن
ابن زيد عن أبيه (والقول الثاني) وهو قول ابن عباس ومجاهد ان المراد من الاقرين من عدا الوالدين
(والقول الثالث) انه سمع جميع القرايات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية
للقراية ثم رأها منسوخة (والقول الرابع) هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه فأما الوارثون فهم خارجون
عن اللفظ أما قوله بالمعروف فيجوز أن يكون المراد منه قدر ما يوصى به ويحتمل أن يكون المراد منه
تميز من يوصى له من الاقرين عن لا يوصى لان كلا الوجهين يدخل في المعروف فكانه تعالى أمره
في الوصية أن يسلك الطريق الجميلة فاذا فاضل بينهم فبالمعروف واذا سوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل
لانه لو حرم الفقير ووصى للفقير لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بن العم لم يكن
معروفا ولو أوصى لاولاد الجدة البعيدة مع حضور الاخوة لم يكن ما يأتيه معروفا فانه تعالى كافه الوصية
على طريقه بحسب خالته عن شوائب الايحاء وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد أن يقول لو كانت
الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا أما قوله تعالى حقاً على

المتقين فزيادة في تركيد وجوبه بقوله - مقام - وكد أي حق ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم (فالجواب) من وجهين (الاول) ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم ان اثر التقوى وتحرره وجعله طريقة له ومذهبا فدخل الكل فيه (الثاني) ان هذه الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم فهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جله ما يتعلق بتفسير هذه الآية واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كانت واجبة ومنهم من قال كانت ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين ينفي عن الوجوب ثم انه تعالى أكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار أبي مسلم الا انه في تقرير قوله من وجوه (أحدها) ان هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث ومعناها **كتب عليكم ما وصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين** من قوله تعالى **يوصيكم الله في أولادكم** أو كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما وصى به الله لهم عليهم وأن لا ينقص من انصابتهم (وثانيها) انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية بمن حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث **بجميع** الآيتين (وثالثها) لو قدرنا حصول المناقاة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصوصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية للاقرب بين ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا خلا فتحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لا يسهطون في فريضة من لا يرث بهذه الاسباب الحاجبة ومنهم من يسقط في حال وينبت في حال اذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوى رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا تجاوزت الوصية له لاجل صلة الرحم فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله **واتقوا الله الذي أنشأكم له والارحام** وبقوله **ان الله يأمر بالعدل والاحسان** وايضا ذى القربى فهذا تقرير مذهب أبي مسلم في هذا الباب أما القائلون بان الآية منسوخة فيتموجه تقريرنا على هذا المذهب اجماعا (البصير الاول) اختلفوا في انها بأي دليل صارت منسوخة وذكرنا وجوها (أحدها) انها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى أهل المواريث **كل** ذي حق حقه فقاطوا هذا بعيدا لانه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية وأكثر ما يوجب ذلك التخصيص لا النسخ بأن يقول قائل انه لا بد وأن تكون منسوخة فحين لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهم باسبب الارث فلا يبقى للوصية شيء الا ان هذا التخصيص لا نسخ (وثانيها) انها صارت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام ألا لأوصية لوارث وهذا أقرب الا ان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به وأجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبرا واحدا الا ان الأئمة تلقته بالقبول فالتصديق بالتواتر ولما سأل أن يقول ويدعى ان الأئمة تلقته بالقبول على وجه الغل أو على وجه القطع (والاول) مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به (والثاني) ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الآحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وانه غير جائز (وثالثها) انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لا يجوز أن ينسخ به القرآن لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ولما سأل أن يقول لما ثبت ان في الامة من أنكرو وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ (ورابعها) انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو أن نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الاقرب بين قياسا على الذين اتفقوا لا توجد الوصية بها لكن عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الاقرب بين لا ينسخون شيئا بدليل قوله تعالى في آية المواريث من بعد وصية يوصي بها أو دين وظاهر الآية يقتضي انه اذا لم تكن وصية ولا دين فالأبجد

مصرف الى أهل الميراث ولقائل أن يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم (البحث الثاني) القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة واختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال انها منسوخة فمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى قال الفضالة من مات من غير أن يوصى لا قرابته فقد ختم عليه مصيبة وقال طاوس ان أوصى للأجانب وترك الأقارب نزع منهم وورث إلى الأقارب فعند هؤلاء ان هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يسكنون وارثا رجعة هؤلاء من وجهين (الحجة الاولى) ان هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب أما بآية الموارث وأما بقوله عليه الصلاة والسلام الا الوصية لو ارث أو بالاجماع على انه لا وصية للوارث وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا (الحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام ما حق امرئ مسلم له مال أن يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده وأجملنا على ان الوصية لغير الأقارب غير واجبة فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالأقارب وصارت السنة مؤكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية وأما الجهور القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا فأجود ما لهم التمسك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل (البحث الثالث) القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين (الاول) نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للفقير قالوا فقر من الأقرباء وقال الحسن البصري هم والاغنياء سواء (الثاني) روى عن الحسن وخالد بن زيد وعبد الملك بن يحيى انهم قالوا فعين يوصي لغير قرابته وله قرابة لا يرثه يجعل ثلث الثلث لذوي القرابة وثلث الثلث لمن أوصى له وعن طاوس أن الأقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الأجانب ووردت إلى الأقارب والله أعلم قوله تعالى (فن بدله بعد ما سمعهم فأغااثهم على الذين يدلونه ان الله مبيح عليهم) اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها وعظم أمرها اتبعه بما يجري مجرى الوعيد في تغييرها أما قوله تعالى فن بدله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) هذا المبدل من هو فيه قرلان (أحدهما) وهو المشهور انه هو الوصي أو الشاهد أو سائر الناس أما الوصي فبان بغير الوصي الوصية اما في الكتابة واما في قسمة الحقوق وأما الشاهد فبان بغير شهادة أو بكتة وأما غير الوصي والشاهد فبان بمنعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه هؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فن بدله (والقول الثاني) أن المنهي عن التغيير هو الموصي نهى عن تغيير الوصية عن الموضع التي بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لانما يناههم كانوا في الجاهلية يوصون للأجانب ويتركون الأقارب في الجوع والضرر فأنه تعالى أمرهم بالوصية للأقربين ثم زجر بقوله فن بدله بعد ما سمعهم من أمرض عن هذا التكليف (المسئلة الثانية) السكائية في قوله فن بدله عائدة إلى الوصية مع ان السكائية المذكورة مذكورة والوصية مؤتة وذكر وافية وجوها (أحدها) أن الوصية بمعنى الإيصاء والله عليه كقوله تعالى فن جاءه موعظة أي وعظوا والتعديرن بدله ما قاله الميت أو ما أوصى به أو سمعه عنه (وثانيها) قبل الهامرا رجعة إلى الحكم والفرض والتقدير فن بدله الأمر المتقدم ذكره (وثالثها) أن الضمير عائدا إلى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤتة (ورابعها) أن السكائية تعود إلى معنى الوصية وهو قول أوفعل (وخامسها) أن تأنيث الوصية ليس بالحقيقي فيجوز أن يكن عنها بكائية المذكر أما قوله بعد ما سمعهم فهو يدل على ان الأمر انما ثبت أو يعظم بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسماع لولم يقع العلم به فصارت اثبات سمعها كاثبات عمله أما قوله فأغااثهم على الذين يدلونه فاعلم أن كلمة اغااثهم الضمير في قوله اغااثهم عائدة إلى التبديل والمعنى أن اغااثهم ذلك التبديل لا يعود الا إلى المبدل وقد تقدم بيان أن المبدل من هو واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام

(أحدهما) أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه (وثانيهما) أن الإنسان إذا أمر الوارث بقضاء دينه ثم مات الوارث قصر فيه بأن لا يقضى دينه فإن الإنسان الميت لا يعذب بسبب تصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال (وثالثهما) أن الميت لا يعذب بشيء غيره عليه وذلك لأن هذه الآية دالة على أن إثم التبديل لا يعود إلا إلى المبدل فإن الله تعالى لا يؤخذ أحد الجنب غيره وتتأكد دالة هذه الآية بقوله تعالى ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليه الهام ما كسبت وعليها ما اكتسبت (المسئلة الثالثة) إذا وصى للأجنب وفي الأتارب من تشدد حاجته هل يجوز للوصي تغيير الوصية أم لا من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والأقربين اختلفوا فيه فذهب من قال كانت الوصية للأتارب واجبة عليه فإذا لم يفعل وصرف الوصية إلى الأجنب كان ذلك الأجنبى أحق به ومنهم من قال ينتقض ذلك ويرد إلى الأقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء أم لا من لا يجوز الوصية للقريب الذي لا يرث فاما أن يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث فإن كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فمكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لأنه عليه الصلاة والسلام قال الثلث والثلث كثير فذهب إلى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لأنه حقه والثواب فيه أكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقد رآه تركه وهذا هو الأولى فاما أن كانت الوصية بأكثر من الثلث فقد اختلفوا فيه فذهب من قال لا يجوز ذلك إلا بأمر الورثة والتماس الرضا منهم وقال آخرون لا تأثير لقول الورثة إلا بعد الموت ثم إذا وصى بأكثر من الثلث اختلفوا فيهم من قال يجوز أن اجاز الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث أما قوله أن الله سمع عليهم فنعناه أنه تعالى سمع للوصية على أحدها ويعلمها على صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها والله أعلم به قوله تعالى (من خاف من موص بجنفا أو غمفا صلح بينهم فلام عليه أن الله غفور رحيم) أعلم أنه تعالى لما أوعد من يبدل الوصية بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق إلى الباطل أما إذا غيره عن باطل إلى حق على طريق الإصلاح فقد أحسن وهو المراد من قوله من خاف من موص بجنفا أو غمفا صلح بينهم لأن الإصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل الأول بأن أوجب الإثم في الأول وأزاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلا بين تغييرين لثلاثة قدر أن حكمهما واحد في هذا الباب وهما مسائل (المسئلة الأولى) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى وأوصى بمعنى واحد (المسئلة الثانية) الجنب المبل في الأمور وأصله العدول عن الاستواء يقال جنب يجنف بفساد التوازن في الماضي وفتحها في المستقبل جنفا وكذلك تجاف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين الجنب والاثم أن الجنب هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد (المسئلة الثالثة) في قوله تعالى من خاف قولان (أحدهما) أن المراد منه هو الخوف والخشية فإن قيل الخوف إنما يصح في أمر متعارف والوصية وقعت فكيف يمكن توافقه بالخوف (الجواب) من وجوه (أحدها) أن المراد أن هذا المصلح إذا شاهد الموصى يوصى فظهرت منه أمارات الجنب الذي هو المبل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة أو مع التأويل أو شاهد منه عدم إبان يزيد غير المستحق أو ينقص المستحق حقه أو يعدل عن المستحق فعنده ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ في الإصلاح لأن إصلاح الأمر عند ظهور أمارات فسادة وقبل تقرر فسادة يكون أسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصى يقول وقد حضر الموصى والله على وجه المشورة أريد أن وصى للأباعد دون الأقارب وإن أزيد فلا نافع أنه لا يكون مستحقا للزيادة أو انقص فلا نافع أنه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف واثم لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى من خاف من موص بجنفا فعلقه بالخوف الذي هو الثاني ولم يعلقه بالعلم (الوجه الثاني) في الجواب أنه إذا وصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستقر الموصى على تلك الوصية بل يفسدها ويجوز أن يسهل لأن الموصى ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك

لم يصبر الجنف والاثم مع العلمين لأن تجوير نفسه يمنع من أن يكون مقطوعا عليه فذلك علقه بالجنف
(الوجه الثالث) في الجواب أن مقتضى الوصية ومات الموصي في ذلك يجوز أن يقع بين الورثة
والموصي لهم مصالحة على وجه ترك الميراث والخطأ فلو كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا
مستقرا فصح أن يعلقه تعالى بالجنف وزوال اليقين بهذه الوجوه ~~يمكن~~ أن تذكر في معنى الجوف وأن
كان الوجه الأول هو الأقوى (القول الثاني) في تفسير قوله تعالى في خوف أي في علم والخوف والخشية
يسمى علمان بمعنى العلم وذلك لأن الجوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين
الظن مشابة في أمور ~~كثيرة~~ فلهذا صرح إطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر وعلى هذا التأويل يكون
معنى الآية أن الميت إذا اخطأ في وصيته أو جارفها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره ويرده إلى
الصلاح بعده ومنه وهذا قول ابن عباس وقتادة والريبع (المسئلة الرابعة) قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ
والاثم هو العمد ومع العلم أن الخطأ في حق الغير في أنه يجب إبطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد
في ذلك فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الأمرين أما قوله تعالى فاصح بينهم ففيه مسائل (المسئلة
الأولى) هذا المصالح من هو الظاهر أنه هو الموصي الذي لا بد منه في الوصية وقد دخل تحته الشاهد وقد
يكون المراد منه من يتولى ذلك بعده ومنه من وال أولى أو وصى أو من يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون
تحت قوله تعالى في خوف من موص إذا ظهرت لهم أمارات الجنف والاثم في الوصية أو علموا ذلك فلا
وجه للتخصيص في هذا الباب بل الموصي والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لأن بهم
ثبتت الوصية فكانت تعلقهم بها أشد (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول الضمير في قوله فاصح بينهم لا بد
وأن يكون عائد إلى المذكور سابق فها ذلك المذكور السابق (وجوابه) أنه لا شبهة أن المراد بين أهل
الوصايا لأن قوله من موص دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكر وفصل أن يقول تعالى فاصح
بينهم كأنه قال فاصح بين أهل الوصية وقال قائلون المراد فاصح بين أهل الوصية والميراث وذلك هو أن
يزيد الموصي في الوصية على قدر الثلث فالمصالح يصلح بين أهل الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول ضعيف
من وجوه (أحدها) أن لفظ الموصي انما يدل على أهل الوصية لا على الورثة (وثانيها) أن الجنف
والاثم لا يدخل في أن يوصى بأكثر من الثلث لأن ذلك لما لم يجز إلا بالرضى صار ذلك كذا ولا يحتاج
في إبطاله إلى إصلاح لانه ظاهر البطلان (المسئلة الثالثة) في بيان كيفية هذا الإصلاح وهما جثمانان
(البحث الأول) في بيان كيفية هذا الإصلاح قبل أن صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا أن ذلك
الجنف والاثم كان إما بزيادة أو نقصان أو بعدول فاصلاهما انما يكون بإزالة هذه الأمور الثلاثة وورد كل
حق إلى مستحقه (البحث الثاني) في كيفية هذا الإصلاح بعد أن صارت هذه الآية منسوخة فنقول الجنف
والاثم ههنا يقع على وجوه منها أن يظهر من المريض ما يدل على أنه يحاول منع وصول المال إلى الوارث
أما بذكر أقرار أو بالتزام عقد ههنا يمنع منه ومنها أن يوصى بأكثر من الثلث ومنها أن يوصى للأباعد
وفي الأقارب شدة حاجة ومنها أن يوصى مع قلة المال وكثرة العيال إلى غير ذلك من الوجوه أما قوله تعالى
فلا اثم عليه ففيه مسألتان (المسئلة الأولى) لقائل أن يقول هذا المصالح قد أتى بطاعة عظيمة في هذا
الإصلاح وهو يتحقق الثواب عليه فكيف يليق به أن يقال فلا اثم عليه وجوابه من وجوه (الأول) أنه
تعالى لما ذكر أثم المبدل في أول الآية وهذا أيضا من التبديل بين مخالفته للأول وأنه لا اثم عليه لانه رد
الوصية إلى العدل (والثاني) لما كان المصالح ينص الوصايا وذلك يصعب على الموصي له ويوهم فيه
انما زال المشبهة وقال فلا اثم عليه (والثالث) بين أن بالوصية والاشهاد لا يتعمد ذلك وأنه متى غير
إلى الحق وإن كان خاف الوصية فلا اثم عليه وإن حصل فيه مخالفة لوصية الموصي وصرف المال عنه أحب إلى
من كرمه لأن ذلك يوهم القبح فيمن الله عز وجل أن ذلك حسن أقوله فلا اثم عليه (الرابع) أن الإصلاح بين
الجماعة يحتاج فيه إلى المسكتات من القول ويحاف فيه أن يتخلله بهض ما لا ينبغي من القول والفعل فيبين

تعالى أنه لا هم على المصالح في هذا الجنس إذا كان قصده في الإصلاح جبلا (المسئلة الثانية) دلته هذه الآية على جواز المصالح بين المتنازعين إذا خاف من بريد المصالح إفضاء تلك المنازعة إلى أمر يجزى في الشرع أما قوله إن الله غفور رحيم فقبه أيضا سؤال وهو أن هذا الكلام إنما يليق بفعل فعلا لا يجوز ما هذا الإصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه (أحدها) إن هذا من باب تنبيه الادمي على الاعلى كانه قال أنا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبان أوصل رحمتي ونوابي اليك مع أنك تحملت المحن الكثيرة في إصلاح هذا المهم كان أولى (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد أن ذلك الموصى الذي أقدم على الجنب والايتم في اصلحت وميته فإن الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضله (وثالثها) إن المصالح ربما احتاج إلى إتياء الإصلاح إلى أقوال وأفعال كان الأولى تركها فإذا علم تعالى منه أن غرضه ليس إلا الإصلاح فإنه لا يؤاخذ به لأنه غفور رحيم (الحكم السادس) • قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) اعلم أن الصيام مصدر صام كالقيام وأصله في اللغة الأمسالك عن الشيء وتركه ومنه قيل للصمت صوم لأنه امسك عن الكلام قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما وصام النهار إذا اعتدل وقام قام الظهيرة قال امرؤ القيس

فدعها واصل الهم عنها بحسرة • تؤول إذا صام النهار وهجرا
وقال آخر حتى إذا صام النهار واعتدل وصامت الرياح إذا ركبت وصام القوس إذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة • تحت الجحاح وأخرى تملك الجعما
ويقال بكرة صائمة إذا قامت فلم تدرك قال الرازي • والبكرات شرهن الساعة • وصام الشمس حيث تستوى في منتصف النهار وكذلك صام النجم قال امرؤ القيس
كان التريا علفت في مصامها • بأمراس كان إلى صم جندل

هذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الامسالك من حين طلوع الفجر إلى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النسبة أما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في هذا التشبيه قولان (أحدهما) أنه عائد إلى أصل إيجاب الصوم يعني هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم من لدن آدم إلى عهدكم ما أخلى الله أمة من إيجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة والشيء الشاق إذا عزم سهل تحمله (والقول الثاني) أن التشبيه يعود إلى وقت الصوم وإلى قدره وهذا ضعيف لأن تشبيه الشيء بالشيء يقتضي استواءهما في أمر من الأمور فاما أن يقال أنه يقتضي الاستواء في كل الأمور فلا تلحق القائلون بهذا القول ذكر وأوجوها (أحدها) إن الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى أما اليهود فإنها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا أنه يوم غرق فيه فرعون وكذبوا في ذلك أيضا لأن ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم أما النصارى فإنهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحز الشديد فخلوه إلى وقت لا يفسر ثم قالوا عند التحويل يزيد فيه فزادوا عشرين يوما بعد زمان اشتكى ملكهم فتدربوا سبعاً فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلاثة فاته خسين يوماً وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا الحبارهم وورثهم أرباباً وهذا مروي عن الحسن (وثانيها) أنهم أخذوا بالوثيقة زماناً فصاروا قبل الثلاثين يوماً وبعد ما يوم لم يزل الأخير يستن بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا إلى خسين يوماً ولهذا كره صوم يوم التشك وهو مروي عن الشعبي (وثالثها) أن وجه التشبيه أنه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراماً على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول بأن الآية مجملة على أن قوله تعالى لعلكم تتقون إنما هو في ما كان حراماً على سائر الامم فبذلك نسخ هذا الحكم بهذا الحكم لا بد

فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب أن
 يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى قال أصحاب القول الاول قد بينا أن تشبيهه بشئ لا يدل
 على مشابهته من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيهه صوما بصومهم ان يكون صومهم محتسبا بمرضاة وان
 يكون صومهم مقدرا بثلثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما تنفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود
 والنصارى كونه كذلك (المسئلة الثانية) في موضع كالثلة أقوال (الاول) قال الزجاج موضع كما نصب
 على المصدر لان المعنى فرض عليكم فرضا كالذي فرض على الذين من قبلكم (الثاني) قال ابن الانباري
 يجوز أن يكون في موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام مشبها ومثلا لما كتب
 على الذين من قبلكم (الثالث) قال أبو علي هو صفة المصدر محذوف تقديره كتابة كما كتب عليهم محذوف
 المصدر واقیم نعتة مقامه قال ومثله في الاتساع والم حذف قولهم في صريح المطلاق انت واحدة ويريدون
 انت ذات تطليقة واحدة محذوف المضاف والمضاف اليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه
 أما قوله تعالى اعلمكم تتقون فاعلم أن تفهرا لعل في حق الله تعالى قد تقدم وأما ان هذا الكلام كيف
 يلبق بهذا الموضع ففيه وجوه (أحدها) انه سبحانه يعني بهذا الكلام أن الصوم يورث التقوى لما فيه من
 انكسار الشهوة وانقماص الهوى فانه يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ويراستها وذلك
 لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسمى الناس اهذين كما قيل في المثل السائر المارة يسمى اغاربه
 بطنه وفرجه من أكثر الصوم فان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب
 الحرام والفواحش وهو نفع عليه أمر الرياضة في الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضت
 عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أنشئت عليهم في كتابي وأعلم أن هذا الكتاب هدى لهم ولما انخص
 الصوم بهذه الناحية حسن منه تعالى أن يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منها بذلك على وجه وجوبه لان
 ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد وان يكون واجبا (وثانيها) المعنى ينبغي لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم
 في التقوى وهذا معنى لعل (وثالثها) المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فان الشئ كلما
 كانت الرغبة فيه أكثر كان الاتقاء عنه أشق والرغبة في المطعوم والمنكوح أشد من الرغبة في سائر الاشياء
 فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح كان اتقاء الله بترك سائر الاشياء أسهل وأخف (ورابعها)
 المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب
 عظم درجاتها واصالتها (وخامسها) لعلكم تتقوا من بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لان الصوم شعارهم
 والله أعلم • قوله تعالى (اياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين
 يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان صوموا خيرا لكم ان كنتم تعلمون) اعلم أن في قوله
 تعالى اياما معدودات مسائل (المسئلة الاولى) في انتصاب اياما أقوال (الاول) نصب على الظرف كانه
 قبل كتب عليكم الصيام في أيام ونظيره قولك نوبت الخروج يوم الجمعة (الثاني) وهو قول الفراء انه خبر
 ما لم يسم فاعله كقولهم اعطى زيد مالا (والثالث) على التفسير (الرابع) باضممار أي فصوموا أياما
 (المسئلة الثانية) اختلفوا في هذه الايام على قولين (الاول) انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة
 وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة أيام من كل شهر من حطام وقيل ثلاثة أيام من كل
 شهر وصوم يوم عاشوراء من قتادة ثم اختلفوا أيضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كن واجبا
 واتفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم رمضان واحتج القائلون بأن المراد بغيره الايام غير الصوم رمضان
 بوجوه (الاول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان
 قبل وجوب صوم رمضان كان صوما آخر واجبا (الثاني) انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه الآية
 ثم ذكر حكمهما أيضا في الآية التي بعدها الآية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو
 صوم رمضان لكان ذلك تكريرا محض من غير فائدة وانه لا يجوز (الثالث) ان قوله تعالى في هذا الموضع

وعلى الذين يطبقونه فدية يدل على أن هذا الصوم واجب على التخيير يعني إن شاء صام وإن شاء أعطى الفدية
وأما صوم رمضان فإنه واجب على التعيين فوجب أن يكون صوم هذه الأيام غير صوم رمضان (القول
الثاني) وهو اختيار أكثر المحققين كابن عباس والحسن وأبي مسلم إن المراد بهذه الأيام المصدودات شهر
رمضان قالوا وتقديره أنه تعالى قال أولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم يثبت بقوله
تعالى إماما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم يثبت بقوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن فعلى هذا
الترتيب يمكن جعل الأيام المصدودات بعينها شهر رمضان وإذا أمكن ذلك فلا وجه لجله على غيره وإثبات
النسخ فيه لأن ~~كل~~ ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به إمامتكم أولا بقوله عليه السلام
إن صوم رمضان نسخ كل صوم (فالجواب) أنه ليس في الخبر أنه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز
أن يكون المراد أنه نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة لأنه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا
لبعض فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا أن هذا الخبر يقتضي أن يكون صوم رمضان نسخ
صوم ثابت في شرعه ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخا لصيام واجب بغير هذه الآية فمن أين لنا أن المراد بهذه
الآية غير شهر رمضان (وأما مجتهدهم الثانية) وهي أن هذه الأيام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم المريض
والمسافر مكررا (فالجواب) أن في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا
بينه وبين الفدية فلما كان ذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية
دون القضاء ويجوز أيضا أنه لا فدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التي يفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا
تعالى أن افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في حكم المقيم فإنه يجب عليه ما القضاء في عدة من
أيام آخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح وألزمه بالصوم حقا كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم
لما انتقل عن التخيير إلى التضييق ~~بكم~~ بم النحل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من
حيث تغير حكم الله في الصوم فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الإفطار ووجوب
القضاء كحالهما أولا فهذا هو الفائدة في إعادة ذكر حكم المسافر والمريض لأن الأيام المصدودات سوى شهر
رمضان (وأما مجتهدهم الثالثة) وهي قولهم صوم هذه الأيام واجب بخير وصوم شهر رمضان واجب معين
(الجواب) ما ذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا ثم صار معيناً فهذا تقرير بهذا القول وأعلم
أن على كلا القولين لا بد من طرق النسخ إلى هذه الآية أما على القول الأول فظاهر وأما على القول
الثاني فلأن هذه الآية تقتضي أن يكون صوم رمضان واجبا مخيرا والآية التي بعده هاتدل على التعيين
فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية وفيه اشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالنسخ وذلك لا يصح (جوابه) أن الاتصال في التلاوة
لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقهاء في عدة المتوفى عنها زوجها أن المقدم في التلاوة هو
الناسخ والنسخ متأخر وهذا متمايز ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والنسخ فقالوا إن ذلك في التلاوة
أما في النزول فكان الاعتماد بالحول هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشرا هي المتأخرة
فصح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن آية مكينة متأخرة في التلاوة عن الآية المدنية وذلك كشير
(المسئلة الثالثة) في قوله معدودات وجهان (أحدهما) مقدرات بعدد معلوم (وثانيهما) قلائل
كقوله تعالى دراهم معدودة وأصله أن المال القليل بقدر بالعدد وبخطا في معرفة تقديره وأما الكثير
فإنه يصيب صبا ويحس حيا والمقصود من هذا الكلام أنه سبحانه يقول إنى رحمتكم وخفت عنكم حين
لم افرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام أكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكنى رحمتكم وما أوجب الصوم
عليكم إلا في أيام قليلة وقال بعض المحققين يجوز أن يكون قوله إماما معدودات من صلة قوله كما كتب
على الذين من قبلكم وتكون المأثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تليق الصوم بعدة غير متطاولة
وإن اختلفت المذتان في الطول والقصر ويكون المراد ما ذكرناه من تفسيره سبحانه إيانا أن فرض الصوم

علينا وعلى من قبلنا ما كان الامنة قليلة لان شدة تمسكتها فكان هذا بياناً لكونه تعالى رحماً بجميع الامم
 ومملاً أمر التكليف على كل الامم أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر
 فالمراد منه أن فرض الصوم في الايام المحدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فاما من كان مريضاً أو مسافراً فله
 تأخير الصوم عن هذه الايام الى ايام أخر قال الفقهاء رحمه الله انظر الى عجب ما نبيه الله عليه من سعة فضله
 ورحمته في هذا التكليف وانه تعالى بين في أول الآية أن لهذه الامنة في هذا التكليف اسوة بالامنة المقتضية
 والغرض منه ما ذكرنا أن الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم نائبا بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه
 سبب لحصول التقوى فلم يفرض الصوم اوقات هذا المقصود الشريف ثم نائبا بين انه مختص بايام معدودة
 فانه لو جعله أبداً أو في أكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعاً انه خصه من الاوقات بالشهر الذي
 انزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامساً ازالة المشقة في الزمان فاباح تأخير
 ما شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعي في ايجاب
 الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنعرض في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً الى قوله أخر فيه معنى الشرط والجزء أى من يكن منكم
 مريضاً أو مسافراً فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي
 كما نقول من أتاني أنته (المسئلة الثانية) المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء
 الحى بالحالة المقتضية لصعود رافعه الى سلامة تليق به واختل في المرض الميخ للقطر على ثلاثة أقوال
 (أحدها) ان أى مريض كان وأى مسافر كان فله أن يترخص بتزليل اللفظ المطلق على أقل أحواله وهذا
 قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو بأكل فاعتل بوجع امه
 (وثانيها) ان هذه الرخصة مختصة بالمرض الذى لو صام لوقع في مشقة وجهه وبالمسافر الذى يكون
 كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على كل الاحوال (وثالثها) وهو قول أكثر
 الفقهاء ان المرض الميخ للقطر هو الذى يؤدى الى ضرر في النفس أو زيادة في العلة اذ لا فرق في الفقه بين
 ما يخاف منه وبين ما يؤدى الى ما يخاف منه كالحجوم اذا خاف انه لو صام تشتد حماه وصاحب وجع العين
 يخاف ان صام أن يشتد وجع عينه قالوا وكيف يمكن أن يقال كل مريض مريض مع علمنا أن
 في الامراض ما ينقص الصوم فالمراد ان منه ما يؤثر له وم في تقويته ثم تأثيره في الامر اليسير لا عبرة به
 لأن ذلك قد يحصل فحين ليس يمرض أيضاً فاذا يجب في تأثيره ما ذكرناه (المسئلة الثالثة) أصل
 المسافر من الكشف وذلك انه يكشف عن أحوال الرجال واخلقهم والمسفرة المكسنة لانها تسفر
 التراب عن الارض والسفر الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذى اتصل به ما والمسفر المضي
 لانه قد انكشف وظهور ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعاني ببيانها وأسفرت المرأة
 عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهرى وسعى المسافر مسافر الكشف فتنازع الكثر عن وجهه وبروزه
 للارض الفضاء وسعى السفر سفر الانه سفر عن وجوه المسافرين واخلقهم ويظهر ما كان خافيا منهم
 واختلف الفقهاء في قدوال السفر الميخ للرخص فقال داود الرخص حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخا
 وعلم فيه بأن الحكم لما كان معقلا على كونه مسافرا حيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى
 ما في الباب انه يروى خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال
 الاوزاعي السفر الميخ مسافة يوم وذلك لأن أقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم وأما الاكثر فليس عدد
 أهل من عهد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعي انه مقدار ستة عشر فرسخا ولا يجب منه
 مسافة الا بآب كل فرسخ ثلاثة أميال بأميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذى قدر
 أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم وهى أربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة وهذا
 مذهب مالك وأحمد وانصاف وقال أبو حنيفة والثوري رخص السفر لا تحصل الا في ثلاث مراحل أربع

وعشر بن فرجة الشافعي وجهان (الاول) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام
آخره قضاء أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما إذا كان السفر مرحلة واحدة لان تعيب اليوم
الواحد يسهل تحمله أما إذا تكررت التعب في اليومين فإنه يشق تحمله فيناسب الرخصة فصلها لهذا
التخفيف (الحجة الثانية) من الخبر وهو ما رواه الشافعي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان قال أهل اللغة وكل بريرة أربعة
فراخ فيكون مجموعها ستة عشر فرسخا وروى الشافعي أيضا أن عطاء قال لابن عباس أقصر إلى
عرفة فقال لا تفصل إلى مر الظهران فقال لا ولا تكن أقصر إلى جدة وعسفان والطائف قال مالك بين مكة
وجدة وعسفان أربعة برد وحجة أبي حنيفة أيضا من وجهين (الاول) ان قوله فمن شهد منكم الشهر
فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلاثه أيام يجب الإجماع على أن هذا القدر مريض والقل
منه مختلف فيه فوجب أن يبقى وجوب الصوم (الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم
يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن دل المسبر على ان اكمل مسافرا فيسح ثلاثة أيام ولا يكون كذلك
حتى تقدر مدة السفر ثلاثة أيام لانه عليه السلام جعل السفر على المسح على الخلفين ثلاثة أيام ولياليهن
وجعل هذا المسح علولا والمعلول لا يزيد على اليلة (والجواب عن الاول) انه معارض بما ذكرناه من الآية
فان رجحنا جانبهم بان الاحتياط في العبادات أولى رجحنا جانبنا بان التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع
بدليل قوله عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقة والترجيح لهذا الجانب لان
الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط
(والجواب عن الثاني) انه عليه السلام قال يمسح المقيم يوما وليلة وهذا لا يدل على انه لا تفصل الإقامة
في أقل من يوم وليلة لانه لو نوى الإقامة في موضع الإقامة ساعة صار مقيما فكذا قوله والمسافر ثلاثة أيام
لا يوجب أن لا يحصل السفر في أقل من ثلاثة أيام (المسئلة الرابعة) انما قيل أن يقول رعاية اللفظ يقتضي أن
يقال فمن كان منكم مريضا أو مسافرا ولم يقل هكذا بل قال فمن كان منكم مريضا أو على سفر وجوابه أن الفرق
هو أن المرض صفة قائمة بالذات فان حصلت حلت والافلا وأما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل
في منزل فان عدم الإقامة كمن سكنه هناك إقامة لا سفر وان عدم السفر كان هو في ذلك السكن مسافرا
فاذن كونه مسافرا أمر يتعلق بقصد واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله أعلم بمراده
(المسئلة الخامسة) العدة فعلة من العذر وهو بمعنى العدو وكالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة
العدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعلة على التثنية ولم يقل فعلة أي
فعلة الايام المعدودات قلنا لا يفتي بأن العدة بمعنى العدو فاحر بان يصوم اياما معدودة كحكمها والظاهر
انه لا يأتى الا بمثل ذلك العدد فاعني ذلك عن التعريف بالاضافة (المسئلة السادسة) عدة قرئت مرفوعة
ومنه حروف الفاعل معني فعلية صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف وأما ضمها عليه فبدل
عليه حرف الفاعل وأما النصب فعلى معني فليصم عدة (المسئلة السابعة) ذهب قوم من علماء العصاية
الى انه يجب على المريض والمسافر أن يفطروا بصوما عدة من أيام أخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونسأل
الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام في السفر قضيت في الحضر وهذا اختيار داود بن
علي الأصماني وذهب أكثر الفقهاء الى ان الافطار رخصة فان شاء افطروا وان شاء صام حجة الاولين
من القرآن والخبر أما القرآن فمن وجهين (الاول) اننا قرأنا عدة بالنصب كن التقدير فليصم عدة
من أيام أخر وهذا لا يجاب ولو افطروا بالرفع كان التقدير فعليه عدة من أيام وكلمة على الوجوب
فتبت أن ظاهر القرآن يقتضي ايجاب صوم أيام أخر فوجب أن يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة
انه لا قائل بالجمع (الحجة الثانية) انه تعالى اعاد فيما بعد ذلك هذه الآية ثم قال عقيبها يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر ولا يريد أن يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هنالك اليسر الا انه

أذن للمريض والمسافر في الفطر وليس هنالك عسر الاكونم - ما صامتين فكان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم فذلك تقرير قولنا وأما الخبر فاشنان (الاول) قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر على رجل جالس تحت مظلة فقال عنه فقيل هذا صائم أجهد العطر فقال ليس من البر الصيام في السفر لا تقول العبرة بصوم المظلة لا بخصوص السبب (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام الصائم في السفر كالفاطر في الحضر (أما حجة الجمهور) فهي ان في الآية اضممار لان التقدير فافطر فعدته من أيام أخر وغام تقرير هذا الكلام ان الاضممار في كلام الله جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا ما بيان الجواز فكما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله أوبه أذى من رأسه ففدية أى تخاف ففدية فثبت ان الاضممار جائز امان الدليل دل على وقوعه في تقريره وجوه (الاول) قال القفال قوله تعالى في شهده منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولقائل أن يقول هذا ضعيف ويانه من وجهين (الاول) انما اذا اجرينا ظاهر قوله تعالى في شهده منكم الشهر فليصمه على العوم لزمنا الاضممار في قوله تعالى في شهده منكم الشهر فليصمه وقد ينسأ في أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضممار كان تحمل التخصيص أولى (والثاني) وهو ان ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب ينتفي في حق المريض والمسافر فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء أجزى بقوله تعالى فليصمه عدة من أيام أخر على ظاهره أو لم يفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الآية على ظاهرهما من غير اضممار (الوجه الثاني) ما ذكره الواحدى في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما أوجب الله القضاء والقضاء مبوق بالفطر دل على انه لا بد من اضممار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فليصمه قضاء ماضى بل قال فليصمه صوم عدة من أيام أخر ويجاب الصوم عليه في أيام أخر لا يستدعي أن يكون ماضيا - بوقا بالافطار (الوجه الثالث) ما روى أبو داود في سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة الاسلمى سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هل الصوم على السفر فقال عليه الصلاة والسلام صم ان شئت وافطر ان شئت واقائل أن يقول هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم سائر الايام فرفع هذا الخبر غير جائز اذ ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية وان تصوموا خير لكم وسأني بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى (المثلة الثامنة) لمذهب القائلين بأن الصوم جائز زرعان (الفرع الاول) اختلفوا في ان الصوم أفضل أم الفطر فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبي أولى الصوم أفضل وهو مذهب الشافعى وأبي حنيفة ومالك والنورى وأبي يوسف ومحمد وقالت طائفة أفضل الامر من الفطر والبسبه ذهب ابن المسيب والشافعى والاوزاعى وأحمد واسحق وقالت فرقة مائة أفضل الامر من أيسرهما على المرء (حجة الاولين) قوله تعالى في شهده منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى وان تصوموا خير لكم (حجة الفرقة الثانية) ان القصر في الصلاة أفضل فوجب أن يكون الافطار أفضل (والجواب) ان من أصحابنا من قال الاتمام أفضل لانه ضعيف والفرق من وجهين (أحدهما) ان الزمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها (والثاني) ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر (حجة الفرقة الثالثة) قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذه الآية يقتضى انه ان كان الصوم أيسر عليه صام وان كان الفطر أيسر أفطر (الفرع الثاني) انه اذا أفطر كيف يقتضى فذهب على وابن عمر والنخعي انه يقضيه متتابعا وقال المباقون التتابع مستحب وان فرق جائز حجة الاولين وجهان (الاول) ان قراءة أبي فعدة من أيام متتابعات (والثاني) ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعها فكذا القضاء (حجة الفرقة الثانية) ان قوله فعدة من أيام أخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك أمرا بصوم أيام على عدد تلك الايام مطلقا فيكون التضييد

بانتاج مخالف هذا التعميم وعن أبي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله لم يرخص لكم في فطره وهو ربه أن
يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر وان شئت ففرق والله اعلم وروى ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم على
أيام من رمضان أفيجزئ أن أقضها متفرقا فقال له أرايت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أما
كان يجزيك قال نعم قال فانه أحق أن يعفو ويصفح (المسئلة التاسعة) أخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان
الجمع والعدل أما الجمع فلانه جامع أخرى وأما العدل فلانه جامع أخرى وأخرى تأنيث آخر وآخر على وزن
أفعل وما كان على وزن أفعل فانه إما أن يستعمل مع من أومع الالف واللام يقال زيد أفضل من عمرو وزيد
الأفضل وكان القياس أن يقال رجل أخير من زيد كما تقول أقدم من عمرو والانهم حذفوا اللفظ من لان
اللفظه اقتضى معنى من فأسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام منافيان من فلما جازا استعماله
بغير الالف واللام صار آخر وآخر وأخرى معدولة عن حكم نظائرها لان الالف واللام استعملتا فيها ثم حذفنا
أما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فقيه مسائل (المسئلة الاولى) القراءة المشهورة المتواترة بطريقه وقراء
عكرمة وأيوب السجستاني وعطاء بطريقه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد
ابن جبير وبها قد قال ابن جني أما عين الطائفة فواو كتولهم لاطاقة ليه ولا طوق ليه وعليه قراءة
بطريقه فهو يعقلونه فهو كقولك يحشونه أى يكلفونه (المسئلة الثانية) اختلفوا فى المراد بقوله وعلى
الذين يطيقونه على ثلاثة أقوال (الاول) ان هذا راجع الى المسافرين والمريض وذلك لان المسافر
والمريض قد يكون منهم من لا يطيق الصوم ومنهم من يطيق الصوم (أما القسم الاول) فقد ذكر الله
حكمه فى قوله ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر (وأما القسم الثانى) وهو المسافر
والمريض اللذان يطيقان الصوم فالله لما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى أثبت للمريض
وللمسافر حالتين فى احديهما ما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهى حال الجهد الشديد لوصام (والثانية)
أن يكون مطيقا للصوم لا يشغل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية (القول
الثانى) وهو قول أكثر المفسرين ان المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخير الله تعالى
أولاهن هذين ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقا معينا (القول الثالث) انه نزلت هذه الآية
فى حق الشيخ الهرم قالوا وتريه من وجهين (أحدهما) ان الوسخ فوق الطائفة فالوسع اسم لمن كان
قادرا على الشئ على وجه السهولة أما الطائفة فهو اسم لمن كان قادرا على الشئ مع الشدة والمشقة فقوله
وعلى الذين يطيقونه أى وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة (الوجه الثانى) فى تقرير هذا
القول القراءة الشاذة وعلى الذين يطيقونه فان معناه وعلى الذين يحشونه ويكلفونه ومعلوم ان هذا لا يصح
الافى حق من قدر على الشئ مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا فقول القائلين بهذا القول اختلفوا على
قولين (أحدهما) وهو قول السدى انه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة يروى ان أنسا
كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال آخرون انه تناول الشيخ الهرم
والحامل والمرضع سئل الحسن البصرى عن الحامل والمرضع اذا خافتا على نفسيهما وعلى ولديهما فقال
أى مرض أشد من الحمل ففطر وتقتضى واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم اذا فطر فعليه الفدية أما
الحامل والمرضع اذا فطرا فاهل علمهما الفدية فقال الشافعى رضى الله عنه علمهما الفدية وقال أبو حنيفة
لا تجب حجة الشافعى ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وأيضا الفدية واجبة على
الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضا عليهم ما أبو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه فلا
جرم وجبت الفدية أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما ولو أوجبنا الفدية عليهما أيضا كان ذلك
بما بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الاقوال الثلاثة فى تفسير قوله
تعالى وعلى الذين يطيقونه (أما القول الاول) وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته من وجوه (أحدها)
ان المرض المذكور فى الآية إما أن يكون هو المرض الذى يكون فى الغاية وهو الذى لا يمكن تحمله أو المراد

كل ما يسمى مرضاً والمراد منه ما يكون متوسطاً بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالانقاف
والقسم الثالث أيضاً باطل لان المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها قائم بالنسبة الى
ما فوقها ضعيفة وبالنسبة الى ما تحتها قوية فاذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع ان مراد الله
هو تلك المرتبة صارت الآية بجملة وهو خلاف الاصل ولما بطل هذان القسمان تعين ان المراد هو القسم
الاول وذلك لانه مضبوط بمعمل الآية عليه اولى لانه لا يفضى الى ضرورة الآية بجملة اذا ثبت هذا فنقول
اول الآية دل على ايجاب الصوم وهو قوله **كتب عليكم الصيام** أي امام عدد ودات ثم بين أحوال
المعذورين ولما كان المعذور على قسمين منهم من لا يطبق الصوم أصلاً ومنهم من يطبقه مع المشقة والشدّة
فألقى تعالى ذكر حكم القسم الاول ثم أردفه بحكم القسم الثاني (الحجة الثانية) في تقرير هذا القول انه
لا يقال في العرف للقادر القوي انه يطبق هذا الفعل لان هذا اللفظ لا يستعمل الا في حق من يقدر عليه
مع ضرب من المشقة (الحجة الثالثة) ان على أقوالكم لا بد من ايقاع النسخ في هذه الآية وعلى
قولنا لا يجب ومعلوم ان النسخ كل ما كان أقل كان أولى فكان المصير الى اثبات النسخ من غير أن يكون
في اللفظ ما يدل عليه غير جائز (الحجة الرابعة) ان القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها آية
شهود الشهر وذلك غير جائز لانه تعالى قال في آخر تلك الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولو كانت
الآية ناسخة لهذا لما كان قوله لا يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لا تقابل ذلك الموضع لان هذا التقدير واجب
الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعاً لليسر واناباً للعسر فكيف يليق به
أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضي رحمه الله على فساد قول الاصم فقال ان قوله
وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل
قول الاصم (والجواب) اننا فينا ان المراد من المسافر والمريض المذكورين في الآية هما اللذان لا يمكنهما الصوم
البتة والمراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغيرة حاصلة
فشئت بما فينا ان النول الذي اختاره الاصم ليس بضعيف أما اذا وافقنا الجمهور وسلفنا فساد بقى القولان
الآخران وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث
وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في آخر
الآية وأن تصوموا خبر لكم لانه لا يطبقه ولقائل أن يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطبق الصوم
ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمنع أن يقال له لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فان العبادة
كلما كانت أشق كانت أكثر ثواباً ما قوله تعالى فدية طعام مسكين فقيه مسكينان (المسئلة الاولى) قرأنا نافع
وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالـ **كسر** مضافاً اليه مسكين جمعاً والباقيون فدية منونة طعام بالرفع
مسكين مخفوض أما القراءة الاولى ففيها جهتان (الاول) انه ما معنى اضافة فدية الى طعام فنقول فيه
وجهان (أحدهما) ان الفدية لها ذات وصفها انها طعام فهذه من باب اضافة الموصوف الى الصفة
كقولهم مسجد الجامع وقوله الحقة (والثاني) قال الواحدى الفدية اسم للقدر الواجب والطعام
اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى
ثوب من خز وخاتم من حديد فكذلك ههنا التقدير فدية من طعام فأضيفت الفدية الى الطعام مع انك تطلق هلى
الفدية اسم الطعام (البحث الثاني) ان في هذه القراءة تجعلوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل
واحد منهم يلزمه طعام مسكين وأما القراءة الثانية وهي فدية بالتثنية وجعلوا ما بعده مفسر له ووحدوا
المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين (المسئلة الثانية) الفدية في معنى
الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم عن الشيء وعند أبي حنيفة انه نصف صاع من بر أو صاع من غيره
وهو مطلق وعند الشافعي مئة (المسئلة الثالثة) احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عائد الى الصوم فثبت

القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه واجب عليه الفدية وانما يجب عليه الفدية اذ لم يصم فدل
 هذا على ان القدرة على الصوم حاصله قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز ان يكون الفدية عائدا الى
 الفدية قلنا الوجهين (أحدهما) ان الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها (والثاني)
 ان الضمير مذكورا والفدية مؤنثة فان قيل هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت
 قبل ان صارت منسوخة دالة على ان القدرة حاصله قبل الفعل والحقائق لا تتغير أما قوله تعالى فن تطوع
 خيرا فهو خير له ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يطعم مسكينا أو أكثر (والثاني) أن يطعم المسكين
 الواحد أكثر من القدر الواجب (والثالث) قال الزهري من صام مع الفدية فهو خير له أما قوله وأن
 تصوموا خير لكم ففيه وجوه (أحدها) أن يكون - ذاك خطا بامع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير
 وأن تصوموا أي المطوقون أو المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية (والثاني) ان - ذا
 خطاب مع كل من تقدم ذكرهم أعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا أولى لان اللفظ عام ولا يلزم
 من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه أن يكون حكمه محتسبا - لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى
 الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين انه لا بد من الاضمار في قوله فن كان منكم مريضا أو على سفر
 فعدة من أيام أخر وان التقدير فافطر فعدة من أيام أخر (الثالث) أن يكون قوله وأن تصوموا خير لكم
 عطفا على أول الآية فالتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم أما قوله ان كنتم تعملون أي ان
 الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وان تصوموا خير لكم (الثاني) ان آخر الآية متعلق بأولها والتقدير
 كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعملون أي أنكم اذا تبرم علمت ما في الصوم من
 المعاني المورثة لالتوى وغيرها مما ذكرناه في صدر هذه الآية (الثالث) ان العالم بالله لا بد وأن يكون
 في قلبه خشية الله على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية
 يراعي الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم فكانه قبل ان كنتم تعملون الله حتى تحشونه كان الصوم خيرا
 لكم • قوله تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان

فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر واتكموا العدة واتكبروا الله على ما هداكم واعلمكم تذكرون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشهر
 مأخوذ من الشهرة يقال شهر النبي شهر شهرة وشهرا اذا ظهر وسمى الشهر شهرا الشهرة أمره وذلك لان
 حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم وقضائهم في صومهم ووجهم والشهرة ظهور
 الشيء وسمى الهلال شهرا لشهرته ويأنه قال بعضهم سمي الشهر شهرا باسم الهلال (المسئلة الثانية)
 اختلفوا في رمضان على وجوه (أحدها) قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل شهر
 رمضان أي شهر الله وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا اجار رمضان وذهب رمضان
 ولكن قولوا اجار شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى (القول الثاني)
 انه اسم للشهر كن شهر رجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه (الاول) ما نقل عن الخليل
 انه من الرمضاء - يكون الميم وهو مطريا في قبل الخريف بطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى نفسه
 انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل أبدان هذه الامة من الذنوب
 ويطهر قلوبهم (الثاني) انه مأخوذ من الرمض وهو حرا لجمارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء
 فسمى هذا الشهر بهذا الاسم اتمالا لرمضاءهم في هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدته كما هو تابعها
 لانه كان يتبعهم أي يزجهم لشدة عليهم وقبل لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة
 التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام رمض الحار وقيل سمي بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب أي يحرقها
 وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباده الله (الثالث)
 ان هذا الاسم مأخوذ من قوامهم رمضت النصل أرمضه رمضا اذا دفعته بين حجرين ليرق وتصل رميض

ومرض فسمى هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليعضوا منها أو طارهم وهذا القول
يحكى عن الأزهري (الرابع) لو صح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر أيضا سمي بهذا الاسم
فالله في ان الذنوب ثلاثين في جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت وهذا الشهر أيضا رمضان بمعنى ان الذنوب
تتحرق في جنب بركته (المسئلة الثالثة) قرئ شهر بالرفع والنصب أما الرفع ففيه وجوه (أحدها)
وهو قول الكسائي انه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان (والثاني) وهو
قول الفراء والاختصاص انه خبر مبتدأ محذوف بدل قوله أياما ~~كانه~~ قيل هي شهر رمضان لان قوله
شهر رمضان تفسير للأيام المعدودات وتبين لها (الثالث) قال أبو علي ان شئت جعلته مبتدأ محذوف
الخبر كانه لما تقدم كتب عليكم الصيام قبل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أي صيامه (الرابع)
قال بعضهم يجوز أن يكون مبتدأ وخبره الذي مع صلاته كقوله زيد الذي في الدار قال أبو علي والاشبهه أن
يكون الذي وصفا ليكون لفظ القرآن نصافي الأمر بصوم الشهر لانك ان جعلته خبرا لم يكن شهر رمضان
منصوبا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مجزا عنه بانزال القرآن فيه وأيضا اذا جعلت الذي وصفا كان
حق النظم أن يكفى عن الشهر لان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شدة فليحبه وأما قراءة النصب
ففيه واجوه (أحدها) التقدير صوموا شهر رمضان (وثانيها) على الابدال من أيام معدودات
(وثالثها) انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشف واعترض عليه بان قيل فعلى
هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي أنزل فيه القرآن خير لكم وهذا يقتضي وقوع الفصل
بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام ~~المشهور~~ وهو غير جائز لان المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشيء الواحد
وايتباع الفصل بين الشيء وبين نفسه غير جائز أما قوله أنزل فيه القرآن اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر
بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو ان الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية وهو انه أنزل فيه
القرآن فلا يعد أيضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم وعما يفتحق ذلك ان الانوار
الصمدية متجلية أبدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها
في الارواح البشرية والصوم أقوى الاسباب في ازالة العلائق البشرية ولذلك فان أبواب المكاشفات
لا يسيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يحومون على
قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان
هذا الشهر محتصا بنزول القرآن وجب أن يكون محتصا بالصوم وفي هذا الموضع أمرار كثيرة والقدر الذي
أشترنا اليه كاف ههنا ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى أنزل فيه القرآن في تفسيره قولان
(الاول) وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى أنزل القرآن في رمضان من النبي صلى الله عليه وسلم نزلت
صف ابراهيم في أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضيي والتجليل لثلاث عشرة والقرآن
لاربع وعشرين وههنا سؤالات (السؤال الاول) ان القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة
وانما نزل عليه في مدة ثلاث وعشرين سنة فمما به بعضا وكما نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور
فما معنى تخصيص انزاله برب رمضان (والجواب) عنه من وجهين (الاول) ان القرآن أنزل في ليلة القدر
بجمله الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض فجعلوا وانما جرت الحال على هذا الوجه لما عمله تعالى من المصلحة
على هذا الوجه فانه لا يعد أن يكون للعلائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم أو كان
في العلوم ان في ذلك مصلحة للرسول في توقع الوحي من اقرب الجهات أو كان فيه مصلحة بليريل عليه السلام
لانه كان هو المأمور بانزاله وتأديته أما الحكمة في انزال القرآن على الرسول منجما مفرقا فقد شرحنا
في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن لجاءه واحدة كذلك لتثبت به
قوا ذلك (الجواب الثاني) من هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدأ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو
قول محمد بن اسحاق وذلك لان مبادئ الملل والدول هي التي يوزع بها ~~الكون~~ كونها أشرف الاوقات ولانها

أيضا أو فوات مضبوطة معلومة . واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء من الهماز وهما يحتاج
فانه لا بد على هذا الجواب من حل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه (السؤال الثاني) كيف الجمع
بين هذه الآية على هذا القول وبين قوله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر وبين قوله انا أنزلناه في ليلة مباركة
(والجواب) روى ابن عرستدل بهذه الآية بقوله انا أنزلناه في ليلة القدر ان ليلة القدر لا بد وأن تكون
في رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزاله في رمضان وهذا كمن
يقول اقبلت فلانا في هذا الشهر فيقال له في أي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام الاول
فكذا ههنا (السؤال الثالث) ان القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال ان الله تعالى أنزل كل القرآن من
ال لوح المحفوظ الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم أنزله الى محمد منجما الى آخر عمره ويحتمل أيضا أن يقال انه
سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم ان محمدا وأقربته يحتاجون اليه
في تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبدا مادام فايهما أقرب الى الصواب (الجواب)
كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن يحتمل أن يكون المراد منه الشخص وهو
رمضان معين وان يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف (القول
الثاني) في تفسير قوله أنزل فيه القرآن قال سفيان بن عيينة أنزل فيه القرآن معناه أنزل في فضله القرآن
وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله أن يقال أنزل في الصديق كذا آية يريدون في فضله قال ابن
الانباري أنزل في ايجاب صومه على الخلق القرآن كما يقول أنزل الله في الزكاة كذا وكذا يريد في ايجابها
وأنزل في الحر كذا يريد في تجريمها (المسئلة الثانية) القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله واختلفوا
في اشتقاقه فروى الواحد في البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعي رضى الله عنه كان
يقول ان القرآن اسم وليس به موزون لم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل قال
وهو مزقارة ولا يحسن القرآن كما يقول واذا قرأت القرآن قال الواحدى وقول الشافعي انه اسم لكتاب الله
بشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق . واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من
لا يميزونهم من يميزه أما الاولون فلهم فيه اشتقاقان (أحدهما) انه مأخوذ من قرنت الشيء بالشيء
اذا ضمت أحدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غيرهم موزع في القرآن قرانا آمالان ما فيه
من السور والآيات والحروف يقترب بعضها ببعض أولان ما فيه من الحكم والشرائع مقترب بعضها ببعض
أولان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترب بعضها ببعض أعنى اشتقاقه على جهات
الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو
مشتق من قرن والاسم قران غيرهم موز (وثانيهما) قال الفراء اطلق القرآن على من القرائن وذلك
لان الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فهى قرائن وأما الذين همزوا فلهم وجوه (أحدها) انه مصدر القراءة يقال قرأت القرآن فانما قرأه
قرأ وقراءة وقرآنه ومصدر ومثل القرآن من المصادر الربحان والنقصان والخسران والغفران
قال الشاعر

فخوباً بأشعث عنوان السجود به • يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أى قراءة وقال الله سبحانه وتعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقرء يسمى قرآنا لان
المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شرابا وللمكتوب كتابا واشهر هذا الاسم في العرف حتى جعلوه
اسما لكلام الله تعالى (وثانيها) قال الزجاج وأبو عبيدة انه مأخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو
همان اللون لم تقرأ جنينا أى لم تجمع في رجها ولدا ومن هذا الاصل قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم
في رجها فسمى القرآن قرآنا لانه يجمع السور ويضمها (وثالثها) قول قطرب وهو انه سمي قرآنا لان
القارئ يكتبه وعند القراءة كأنه يلقبه من فيه أخذ من قول العرب ما قرأت الناقة نسلا قط أى ملومت

بولدوما أسقطت ولدا قط وما طرحت وصبي الحبيص قرءا لهذا التأويل فالقرآن يلقظه القارئ من فيه وبما فيه
 فسمى قرآنا (المسئلة الثالثة) قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ان
 التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال الله
 تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان
 المراد ههنا من قوله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن أنزاله من الوحي المحفوظ الى السماء الدنيا
 لاجرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على أن هذا القول راجع على سائر الاقوال أما قوله
 هدى للناس ففيه مسثلتان (المسئلة الاولى) يننا تفسير الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين والسؤال
 انه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للمتقين وههنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع (وجوابه)
 ما ذكرناه هناك (المسئلة الثانية) هدى للناس وينات نصب على الحال أي أنزل وهو هداية للناس
 الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل أما قوله تعالى
 وينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو أن يقال ما معنى قوله وينات من الهدى بعد قوله هدى
 وجوابه من وجوه (الاول) انه تعالى ذكر أول انه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون هدى للناس
 ينناجيا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لاشك انه أفضل فكا أنه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى
 والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجففس ويعطف نوعه عليه لكونه أنشرف أنواعه والتقدير
 كانه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولا شك أن هذا غاية المبالغات (الثاني)
 أن يقال القرآن هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى
 والفرقان التوراة والانجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة
 والانجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان وقال واذا يننا موسى الكتاب والفرقان لعلمكم به تدون
 وقال واقعد آيننا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكر للمتقين قبين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه
 هدى في نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان (الثالث) أن يحمل الاول على
 أصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين فينبذ نزول التكرار والله أعلم وأما قوله تعالى فن شهد منكم
 الشهر فليصمه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) نقل الواحدى رحمه الله في البسيط عن الاخفش والمنازى انهما
 قالوا الفاء في قوله فن شهد منكم الشهر فليصمه زائدة فالاول لان الفاء قد تدخل لامطفأ وللجزاء وتكون
 زائدة وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذى تفرون منه فانه ملائكم
 ثم تردون الى عالم الغيب وأقول يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة
 العظيمة التي لا يشاركها سائر الشهور فيها بين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة
 ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كانه قيل للماعلم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة
 فأنتم أيضا خصوه بهذه العبادة أما قوله تعالى فانه ملائكم الفاء فيه غير زائدة وأيضال هذا من باب
 مقابلة الضد بالضد كانه قبل لما فرأى من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا انه لا يغنى الخذر عن
 القدر (المسئلة الثانية) شهد أى حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان (أحدهما) ان مفعول شهد
 محذوف لان المعنى فن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر اتصافه على الظرف وكذلك
 الهاء في قوله فليصمه والقول الثاني مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر بعبادته ومعرفة فليصمه
 وهو كما يقال شهدت عصر فلان وأدركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر أما
 القول الاول فانه ما يتم باضمار أمر زائد وأما القول الثاني فيوجب دخول التخصيص في الآية وذلك لان
 شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد منهم الصوم الا اذا
 يننا في أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالأخصيص أولى وأيضا فلا ناعلى القول
 الاول لما اتفقنا الاضمار لا بد أيضا من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم

شهد الشهر مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة فيه
 فالقول الاول لا يتنى الامع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يتشى بمجرد التزام التخصيص
 فكان القول الثاني أولى هذا ما عندى فيه مع ان أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشف ذهبوا الى
 الاول (المسئلة الثالثة) الالف واللام في قوله من شهد منكم الشهر لله هو السابق وهو شهر رمضان ونظيره
 قوله تعالى لولا جواؤه عليه بأربعة شهاداء فاذلم يا نواب الشهاداء أى فاذلم يا نواب الشهاداء الاربعة (المسئلة
 الرابعة) اعلم ان في الآية اشكالا وهو ان قوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط
 وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم ومالم يوجد الشرط بنهاية لا يترتب عليه الجزاء
 والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله الى آخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر
 وظاهر هذه الآية يقتضى ان عند شهود الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه
 يفتى الى ايقاع الفعل في الزمان المنقضى وهو متعذر فلهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الآية على
 ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التأويل وطريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب
 الشرط فصير تقديره من شهد جزءا من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد
 شهد جزءا من أجزاء الشهر وقد تحققت الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا
 التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه الاحتمال لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن
 علي ان المراد من هذه الآية من شهد منكم أول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه
 لا يصح البتة الا هذا القول ثم يفتزع على هذا الاصل فرعان (أحدهما) انه اذا شهد أول الشهر هل يلزمه
 صوم كل الشهر (والثاني) انه اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (أما الاول) فهو انه نقل عن
 علي رضي الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ان الواجب أن يصوم الكل لا نافية ان الآية
 تدل على ان من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر وأما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله تعالى من
 شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد أول الشهر فليصمه كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر
 والمسافر وقوله بعد ذلك من كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر خاص وانما هو مقدم على العام
 فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار (وأما الثاني) وهو ان أبا حنيفة زعم ان الجنون
 اذا أفاق في أثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لا نأخذ دلالة على ان الفهم من هذه الآية ان من أدرك
 جزءا من رمضان يلزمه صوم كل رمضان والجنون اذا أفاق في أثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب
 أن يلزمه صوم كل رمضان فاذلم يمكن صيام ما تقدم فالتقاء واجب (المسئلة الخامسة) اعلم ان قوله تعالى
 من شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين (البحث الاول) ان شهود الشهر عما يحصل فنقول اما
 بالرؤية واما بالسماع أما الرؤية فنقول اذا رأى انسان هلال رمضان فأتا أن يكون منفردا بتلك الرؤية
 أولا يكون فان كان منفردا بها فأتا أن يرد الامام شهادته أولا يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام نهاده
 يلزمه أن يصوم لان الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه
 فوجب أن يجب عليه الصوم وأما ان انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أو لم ينفرد بالرؤية فلا كلام
 في وجوب الصوم وأما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفارجهما واذا
 شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان هل يحكم به احتياطا لامر
 الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من
 العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة لا يقبل الاعلى قول الإثنين وعلى انه
 لا فرق بينهما في الحقيقة لا فاعا قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا فكذلك
 لا يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا (البحث الثاني) في الصوم فنقول ان
 الصوم هو الامتناع عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من أول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس

مع النية وفي الحد قيود (القيد الأول) الامساك وهو احتراز عن شئتين (أحدهما) لو طارت ذبابة الى حلقه
أو وصل خباز الطريق الى بطنه لا يطل صومه لأن الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول في آية الصوم يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والثاني) لوصب الطعام أو الشراب في حلقه كرها أو حال النوم لا يطل
صومه لأن المعتبر هو الامساك والامتناع والاكراه لا ينافي ذلك (القيد الثاني) قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة
دخول داخل وخروج خارج والجماع وحذ الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من منفذ مفتوح الى
الباطن أما الدماغ أو البطن وما فيه من الاء والمثانة أما الدماغ فيحصل الفطر بالسقوط وأما البطن
فيحصل الفطر بالحقنة وأما الخروج فإني بالاختيار والاستئذان يطلان الصوم وأما الجماع فلا يلاح يطل
الصوم (القيد الثالث) قولنا مع العلم بكونه صائما فلا يأكل أو شرب ناسيا للصوم لا يطل صومه عند أبي حنيفة
والشافعي وعند مالك يطل (القيد الرابع) قولنا من أول طلوع الفجر السادق والدليل عليه قوله تعالى
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود من الفجر وكلما حتى لاتنهاء الغاية وكان
الاعمش يقول أول وقته إذا طلعت الشمس وكان يبيع الأكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس
ويحتج بان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداءه يجب أن يكون من عند طلوعها وهذا باطل
بأنص الذي ذكرناه وحكي عن الاعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده فقال له الاعمش أنك لشقيل على قلبي
وأنت في بيتك فكيف إذا زرتني فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال وماذا
أقول في رجل ما صام وما صل في دهره عني به أنه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صومه
وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاته (القيد الخامس) قولنا الى غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام
إذا قبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند
غروب ضوء الشمس فاس هذا الطرف على الطرف الأول من النهار (القيد السادس) قولنا مع النية
ومن الناس من يقول لا حاجة لصوم رمضان الى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم في قوله فليصمه والصوم
هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكان قول لا بد من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام
أفضل الاعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام إنما الاعمال بالنيات (المسئلة
السادسة) القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع
القضية قالوا هذه الآية ناسخة لها وأبومسلم الاصفهانى والاصمعي ~~كران~~ ذلك وقد تقدم شرح هذه
المسئلة ثم يتقدم رحمه القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالانقضاء لا يزالان لا يجاب الصوم
على التعيين أثقل من ايجابه على التخيير بينه وبين القضية أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر
فهذه من أيام أخر فقد تقدم تفسير هذه الآية وقد تقدم بيان السبب في التكرير أما قوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم أن هذا الكلام إنما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر
ههنا كذلك لأن الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما أوجبه الا في مدة قليلة من
السنة ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا
مسائل (المسئلة الاولى) اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال لغنى والسهة اليسار لانه يسهل به
الامور والبد اليسرى قيل تلى الفعال باليسر وقيل انه يتسهل الامر به او تهافتا اليه (المسئلة الثانية)
المعقولة احتجاج هذه الآية في أن تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم ما ييسرون
ما عسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان وجوابه ان اليسر والعسر لا يقيدان العموم
لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وأيضا فلو سلمنا ذلك
لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق فنصرفه الى المعهود السابق في هذا الموضع (المسئلة الثالثة)
المعقولة ~~تتم~~ كوابهذه الآية في اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريد الله وذلك لان المريض لو حمل نفسه
على الصوم حتى اجهد له كان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريد الله منه اذ كان لا يريد العسر (الجواب)

يحمل اللفظ على انه تعالى لا يريد أن يأمره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد ثبت بدون الارادة (المسئلة الرابعة) قالوا هذه الآية دالة على رحمة سبحانه لصاحبه فلو أرادهم أن يكفروا فيصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لاتقابه أن يقول يريد الله بكم الله عز ولا يريد بكم العسر (والجواب) انه معارض بالعلم أما قوله تعالى وتكملوا العدة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو بكر عن عاصم وتكملوا العدة بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكدت وكملت (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول وتكملوا العدة على ما ذاعلق جوابنا اجمعوا على ان الفعل الممثل محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما) ما قاله القراء وهو ان التقدير وتكملوا العدة وتكبروا الله على ما هذاكم ولعلكم تتقون فعل جله ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها انما ظلالا ثلثة فقوله وتكملوا العدة على الامر بعراة العدة وتكبروا الله ما علمتم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون هذه الترخيص والتسهيل وتظهر ما ذكرنا من حذف الفعل المنبه ما قبله عليه قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين أى اربناء (الوجه الثاني) ما قاله الزجاج وهو ان المراد به ان الذى تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للامريض والمسافر انما هو اكمال العدة لانه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة في المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسرا فينبى تعالى انه كاف الكل على وجه لا يسهل كون اكمال العدة عسرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين أن في الاول اضمار وقع بعده قوله وتكملوا العدة وفي الثاني قبله (المسئلة الثالثة) انما قال وتكملوا العدة ولم يقل وتكملوا الزهر لانه لما قال وتكملوا العدة دخل تحته عدة أيام الشهر وایام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقتضى ولو قال تعالى وتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء أما قوله وتكبروا الله على ما هذاكم ففيه وجهان (الاول) ان المراد منه التكبير ليله الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذ ارأوا هلال شوال ان يكبروا وقال الشافعي واجب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة يكره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى وتكملوا العدة وتكبروا الله على ما هذاكم وقال معنا وتكملوا عدة نهر رمضان وتكبروا الله عند انقضائه على ما هذاكم الى هذه الطاعة ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل (احداها) اختلاف قوله في ان أى العيدين أو كذا في التكبير فقال في القديم ليلة النحر أو كذا لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر أو كذا لورود النص فيها (وثانيها) أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر في ليلة الفطر ولكنه يكبر في يومه وروى هذا عن أحمد وقال إسحاق اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي أن قوله تعالى وتكبروا الله على ما هذاكم يدل على ان الامر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع مع الاصل يحصل هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس فيحصل هذه الهداية فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت (وثالثها) مذهب الشافعي أن وقت هذا التكبير عند ان يحرر الامام بالصلاة وقبل فيه قولان آخران (أحدهما) الى خروج الامام (والثاني) الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال أبو حنيفة اذا بلغ الى أدنى المصلى ترك التكبير (القول الثاني) في تفسير قوله وتكبروا الله أن المراد منه التعظيم لله سبحانه على ما وافق على هذه الطاعة واعلم أن قيام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل (انما القول) فالأقرب بصفاته العلى وأسمائه الحسنى وتزعمه عمالا يليق به من ندو صاحبته وولد وشبهه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالثواب (وأما العمل) فانه بعد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم أن القول الاول أقرب وذلك لان تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتصحب هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير خصوصية زائدة على التكبير الواجب في جميع الاوقات أما قوله تعالى

على ما هذاكم فانه يتفهم الانعام العظيم في الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والصحة وعند اصحابنا
بجنتي الطاعة واما قوله تعالى ولعلكم تشكرون ففيه بجهنم (أحدهما) أن كلمة اعمل للتبرجى والترجى
لا يجوز في حق الله (والثاني) البحث عن حقيقة الشكر وهذا بجهنم قد مر تقريرهما في ههنا بحث ثالث
وهو انه ما القادة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لا يتم الا بان يعلم
العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته وكونه أكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء وأوصاف الواصفين
وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلالة وعزته واستغناؤه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه الله
بهذه الهداية العظيمة لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار
قدرته ومطاقته فلماذا قال ولعلكم تشكرون قوله عز وجل (واذا سأل عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة
الداع اذا دعى فليستيجيبوا ليوقنوا بى اعلمهم يرشدون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية
انصال هذه الآية بما لها وجوه (الأول) انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان أحكامه
ولتكبروا الله على ما هذاكم ولعلكم تشكرون فأمر العبد بالتكبير الذي هو الذكروا بالشكرين انه سبحانه
بلفظه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداه ويحجب دعاءه ولا يتجيب رجاءه
(والثاني) انه أمره بالتكبير أولا ثم رغبه في الدعاء ثانيا تنبيها على ان الدعاء لا بد وان يكون مسبوقا بالثناء
الجميل ألا ترى أن الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال اولادى خلقى فهو يوم الدين
الى قوله والذى أطمع أن يغفري خطيئتي يوم الدين وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء
فقال رب هب لي حكما والحقنى بالصالحين فكذا ههنا أمر بالتكبير أولا ثم رغب في الدعاء ثانيا (الثالث) ان
الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كافرص على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم
على الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكليف ثم ندوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم
عن نوبتهم فانزل الله تعالى هذه الآية مخبرهم بقبول نوبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم ونصرهم
(المسئلة الثانية) ذكر وافي سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) ما روى عن كعب انه قال قال
موسى عليه السلام يا رب اقرب أنت فانا جيك أم بعيد فانا ديك فقال يا موسى أنا جاك من ذكرنى قال
يا رب فانا نكون على حالة فنجعلك ان ندركك عليهم من جنابة رغانط قال يا موسى اذكرنى على كل حال فلما كان
الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله
تعالى هذه الآية (وثانيها) أن اعرايا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقرب ربنا فتناجيه
أم بعيد فتناجيه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) انه عليه السلام كان في غزوة وقد رفع أصحابه
اصواتهم بالتكبير والتليل والدعاء فقال عليه السلام انكم لا تدعون اسم ولا غائبا غائبا تدعون سمعها
قريسا (ورابعها) ما روى عن قتادة وغيره ان مبيبة أن الصحابة قالوا كيف ندع ربنا يا نبي الله فانزل الله
هذه الآية (وخامسها) قال عطاء وغيره انهم سألوا في أى ساعة ندعوا الله فانزل الله تعالى هذه الآية
(وسادسها) ما ذكره ابن عباس وهو ان يهود أهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا فنزلت هذه
الآية (وسابعها) قال الحسن سأل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا أين وبننا فانزل الله هذه
الآية (وثامنها) ما ذكرنا أن قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم
ثم انهم أكارا ثم ندوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم انه تعالى هل يقبل نوبتنا فانزل الله هذه الآية
واعلم أن قوله واذا سأل عبادي عني فاني قريب يدل على انهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى فذلك
السؤال امانه كان سؤالا عن ذات الله تعالى أو عن صفاته أو عن افعاله أما السؤال عن الذات فهو ان
يكون السائل عن يجوز التشبيه فيسال عن القرب والبعد بحسب الذات وأما السؤال عن الصفات فهو
ان يكون السائل سأل من انه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سمعها أو يكون
المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن في الدعاء وهل اذن في الدعاء وهل اذن في ان ندعوه بجميع الاسماء

أو ما اذن الا بان ندعوه باسمه معينة وهل اذن لنا أن ندعوه كيف شئنا أو ما اذن الا بان ندعوه على وجهه
معين كما قال تعالى ولا تجهر بصلواتك ولا تخافت بها وأما السؤال عن الافعال فهو ان يكون السائل سال
الله تعالى انه اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه واذا سألك عبادي
عني يحتمل كل هذه الوجوه الا ان حله على السؤال من الذات أولى لوجهين (الاول) أن ظاهر قوله عني
يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله (والثاني) أن السؤال متى كان مبهما والجواب
مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المبهين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا أن السؤال
كان عن القرب والبعد بحسب الذات واقتضى أيضا أن يقول بل السؤال كان على الفعل وهو انه تعالى
هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه لما قال فاني قريب قال اجيب دعوة الداع اذا دعان
فهذا هو شرح هذا المقام أما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه ليس المراد
من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى بيان مطلبين
(المطلوب الاول) في بيان أن هذا القرب ليس قريبا بحسب المكان ويدل عليه وجوه (الاول) انه
لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يتسع أن يكون في الصغر والحجارة مثل الجوهر الفرد
ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفقورة في تحققاتها الى تحققات كل واحد من أجزائها المفروضة وجزء الشيء
غيره فلو كان في مكان لكان مفقورا الى غيره والمفتقر الى غيره ~~ممكن~~ لذاته ومفتقر الى الخلق وذلك
في حق الخالق القديم محال فثبت انه تعالى يمنح أن يكون في المكان فلا يكون قريبا بالمكان (الثاني)
انه لو كان في المكان لكان اتماما ~~ممكن~~ كون غير متناه عن جميع الجهات أو غير متناه عن جهة دون جهة
أو كان متناهيًا من ~~ممكن~~ كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه
محال والثاني محال أيضا لهذا الوجه ولانه لو كان أحد الجانبين متناهيًا والاخر غير متناه لكانت حقيقة
هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فلزم منه كونه تعالى مركبا
من أجزاء مختلفة الطباع والخصم لا يتوحد بذلك (وأما القسم الثالث) وهو ان يكون متناهيًا من ~~ممكن~~
الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة (الثالث) وهو أن هذه
الآية من أقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان
في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من جهة العرش وبعدا من غيرهم ولكن اذا كان
قريبا من زيد الذي هو بالشرق كان بعيدا من عمرو الذي هو بالغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا
من الكل علمنا أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بحسب الجهة ولما بطل أن يكون المراد منه القرب
بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى انه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم أو المراد من هذا القرب
العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو حكيم أينما كنتم وقال ونحن أقرب اليه من جبل الوريد وقال
ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ
والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يعد أن يقال انه كان في بعض أو تلك الحاضرين من كان
قاتلا بالشبهة فقد كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقتهم فاذا سألوه عليه السلام
فقالوا أين ربنا صح أن يكون الجواب فاني قريب وكذلك ان سألوه عليه السلام فقالوا هل يسمع ربنا
دعائنا صح أن يقول في جوابه فاني قريب فان القريب من التكلم يسمع كلامه وان سألوه كيف ندعوه برفع
الصوت أو بخافته صح أن يجيب بقوله فاني قريب وان سألوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء صلح هذا
الجواب أيضا وان سألوه اننا اذا ذنبنا ثم تبتنا فهل يقبل الله توبتنا صلح أن يجيب بقوله فاني قريب أي فانا
قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات
(المسئلة الثانية) الآية تدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فدل على
انه لو لم يدبر هذا العالم لسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم أن

قوله تعالى فاني قريب فيه ممر عقلي وذلك لان انصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان بايجاد الصانع
فكان ايجاد الصانع كانه وسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن
من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام اعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات
الممكنات موجودة فهو ايضا لاجله كان الجوهر جوهر او السواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا فـ كان
بثابته وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك بثابته وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية فعلى
قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوّن الماهية بمنع
لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك ايضا لا يمكن جعل الوجود وجودا لانه ماهية
ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذا الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا
يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود هو ايضا ماهية فلا تكون بالفاعل فاذا لم يقع شيء البتة
بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذا وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام
الذي قررناه اما قوله تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو عمرو
وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات الياء فيه ما في الوصل والباقون يحدفها فالاولى على الوصل
والثانية على التخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو سليمان الخطابي الدعاء مصدر من قولك دعوت
الشيء أدعوه دعاء ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء كذا تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر
موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقته الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستعداده اياه
المعونة وأقول اختاف الناس في الدعاء فتنال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه من
وجوده (أحدها) ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة
الى الدعاء وان كان غير معلوم الوقوع كان ممنوع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعاء (وثانيها) ان حدوث
الحوادث في هذا العالم لا بد من اتهامها بالآخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والالزم اما التسلسل
واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذ ثبت وجوب اتهامها بالآخرة الى المؤثر
القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض
المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان ممنوع الوقوع ولما ثبتت هذه الامور في الازل لم يكن للدعاء
الهيئة أثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والافضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها أثره
لا ينقص شيئا منها فاي فائدة في الدعاء وقال عليه الصلاة والسلام قدّر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا
وكذا ما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال جف القلم ما هو كائن وعنه عليه الصلاة والسلام انه قال
أربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق (وثالثها) انه سبحانه علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفى
الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعاء ولهذا السبب قالوا ان جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام
الى أعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء أفضل والامساك كذلك (ورابعها) ان المطلوب
بالدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواب المطلق لا يعمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه (وخامسها) ثبت
بشواهد العقل والاحاديث العجيبة ان أجل مقامات الصديقين وأعلىها الرضا بتضاء الله تعالى والدعاء
يشافى ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح المراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحصة البشر (وسادسها)
ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب (وسابعها) روى انه
عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى من شغلته ذكرى عن مستلقى أعطيه أفضل ما أعطى
السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور والاعظم من العقلاء ان الدعاء أهم
مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلائل النقلية فكثيرة (الاول) ان الله تعالى ذكر
السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية اما اصولية فتقوله ويسألونك عن
الروح ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة وأما الفروعية فتم في البقرة على التوالي يسألونك ماذا
ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن النحر والميسر يسألونك عن اليساى ويسألونك عن الحيض

وقال أيضا يسألونك عن الانفصال ويسألونك عن ذى القربى ويسألك أنت هو يستفتونك قل الله
 يتبينكم فى الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسئلة جاءت اجوبتها على ثلاثة انواع فالاولى فيها انه
 تعالى لما سأل السؤال قال الحمد لله وفى صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب فيه ان
 قوله تعالى ويسألونك عن الجبال سأل عن قدمها وواحد وثمها وهذه مسئلة اصولية فلا جرم قال الله تعالى
 فقل يفسه هاربي نفسا كانه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال فى الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه
 كفر ثم تقدير الجواب أن النصف ممكن فى كل جزء من أجزاء الجبل فيكون ممكنا فى الكل وجواز عدمه يدل
 على امتناع قدمه أما سائر المسائل فهى فروعة فلا جرم لم يذكر فيها فاء التعقيب أما الصورة الشائنة وهى
 فى هذه الآية قال واذا سألك عبادى عني فإني قريب ولم يقل فقل انى قريب وذلك يدل على تعظيم حال
 الداعى من وجوه (الاول) كانه سبحانه وتعالى يقول عبادى انت انما تحتاج الى الوساطة فى غير وقت الدعاء
 أما فى مقام الدعاء فلا واسطة بينى وبينك (الثانى) ان قوله واذا سألك عبادى عني يدل على ان العبد له
 وقوله فإني قريب يدل على ان الرب لا يعبد (وثالثها) لم يقل فالعبد عني قريب بل قال انا منه قريب وفيه
 تزييف فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو فى مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من
 الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضل وبرحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لا من
 العبد الى الحق فلهذا قال فإني قريب (الرابع) أن الداعى مادام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه
 لا يكون داعيا له فاذا فنى عن الكل صار مستغفرا فى معرفة الاحد الحق فامتنع من أن يبقى فى هذا المقام
 ملاحظا لحقه وطالبه نصيبه فلما ارتفعت الوسائط بالعبادة حصل القرب فانه مادام يبقى العبد
 ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لأن ذلك الغرض يحجبه عن الله فنبت أن الدعاء يفيد
 القرب من الله فكان الدعاء أفضل العبادات (الحجة الثانية) فى فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم
 ادعوني استجب لكم (الحجة الثالثة) انه تعالى لم يقتصر فى بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين فى آية
 أخرى انه اذا لم يدع يغب فقال فلو لا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزيّن لهم الشيطان
 ما كانوا يعملون وقال عليه السلام لا ينبغي أن يقول أحدكم اللهم اغفر لى ان شئت ولكن يجزم فيقول اللهم
 اغفر لى وقال عليه السلام ادعوا مع العباداة وعن النعمان بن بشير انه عليه السلام قال الدعاء هو العباداة
 وقرأ وقال ربكم ادعوني استجب لكم فقوله الدعاء هو العباداة معناه انه معظم العباداة وأفضل العباداة كقوله
 عليه السلام الحج عرفة أى الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم (الحجة الرابعة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً
 وخفية وقال قل ما يعبد ربى لولا دعاؤكم والآيات كثيرة فى هذا الباب فمن ابطال الدعاء فقد أنكر القرآن
 (والجواب عن الشبهة الاولى) انه امتناع قضية لأن اقدام الانسان على الدعاء ان كان معلوم الوقوع
 فلا فائدة فى اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم
 الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضى أن يكون العبد معطاه بين الرجاء
 وبين الخوف اللذين هما متمم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتسكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله
 بالكل وجريان قضائه وقدره فى الكل واهذا الاشكال سالت الصمابة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقالوا رأيت أعمالنا هذه أشئ قد فرغ منه أم أمر يستأنفه فقال بل شئ قد فرغ منه فقالوا فقيم العمل
 اذن قال أعمالنا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى اطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الامرين
 فرهم سابق القدر المفروغ منه ثم الزمهم العمل الذى هو مدرجة التعبد فلم يعطل ظاهراً العمل بما يقيد من
 القضاء والقدر ولم يترك أحداً الامرين للاسوة وأخبر أن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل
ميسر لما خلق له يريد انه ميسر فى أيام حياته للعمل الذى سبق له القدر وقبل وجوده الا انك تشب أن نعلم
 ههنا فرق ما بين الميسر والمضروب لمعرفته فانه بمنزلة القضاء والقدر وكذا القول فى باب الكسب
 والرزق فانه مفروغ منه فى الاصل لا يزيد الطالب ولا ينقصه الترتك (والجواب عن الشبهة الثانية) انه ليس

المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلمة (وعن
الثالثة) انه يجوز ان يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء (وعن الرابعة) انه اذا كان
مقصوده من الدعاء اظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه وذلك من أعظم المقامات
وهذا هو الجواب عن بقية الشبهة في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال مشكل مهمور
وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداع اذا دعان وكذلك آمن
يجيب المضطر اذا دعاه ثم انارى الداعى بما فى الدعاء والتضرع فلا يجيب (والجواب) ان هذه الآية
وان كانت مطلقة الا انه قد وردت آية أخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون
اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرر المعنى فيه وجوه (أحدها) ان الداعى لا بد وأن
يجد من دعائه عوضا لما سعى فطلبته الى لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فاذا لم يساعده القضاء فانه
يعطى سكينه في نفسه وانتهى احوالى صدره وصير ايسر له مع احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم
فائدة وهو نفع من الاستجابة (وثانيها) ما روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدرى قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لاترد الا لاحدى ثلاث ما يدع بانهم أوقعية رحم اما أن يجعل له
في الدنيا واما أن يدخله في الآخرة واما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان
في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا
استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقا (وثالثها) ان قوله ادعوني استجب لكم يقتضى أن يكون
الداعى عارفا بربه والالم يكن داعياله بل لشيء مخفى لا وجود له البتة ثبت ان شرط الداعى أن يكون عارفا
بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاؤه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب
هكذا استحتمل منه أن يقول بقلبه وبهقله يارب افعل الفعل الفلانى لا محالة بل لا بد وأن يقول افعل هذا
الفعل ان كان موافقا لقضائى وقدرى وحكمته وعند هذا يصير الدعاء الذى دللنا عليه الآية على ترتيب الاجابة
عليه مشروطا بهذه الشروط وعلى هذا التقدير زال السؤال (الرابع) ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل
وجوها كثيرة (أحدها) أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والشهاد على الله كقول العبد يا الله
الذى لا اله الا انت وهذا انما يسمى دعاء لانك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثبتت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا
التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة لتجاسس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانبارى أجيب
ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر
فقولنا سمع الله لمن حمله أى أجاب الله فكذلك ههنا قوله أجيب دعوة الداع أى اسمع تلك الدعوة فاذا
حتمنا قوله تعالى ادعوني استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال (وثانيها) أن يكون المراد من
الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان النائب يدعوا الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة
عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه أيضا الاشكال (وثالثها) أن يكون المراد من الدعاء العبادة قال
عليه الصلاة والسلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين
يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الله
تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمنه للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه الاشكال زائل (ورابعها) ان يفسر الدعاء بطلب
العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور ان كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات
الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زائل (المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة أجيب دعوة الداع اذا دعان
مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم ستم بظلم وذلك لان وصفنا الانسان بأن الله تعالى قد أجاب
دعوته صفة مدح وانه عظيم الاترى فاذا أردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا انه مستجاب
الدعوة واذا كان هذا من أعظم المناصب في الدين والتماسى واجب الا هاته في الدين ثبت ان هذا الوصف

لا يثبت الا ان لا يتلوث ايمانه بالفسق بل الفاسق قد يذوق الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة الدعوى اما قوله تعالى فليستجيبوا لي وليمؤمنوا بي فيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه النظم ان يقال انه تعالى قال انما اُجيب دعاءك مع اني غفي عنك مطلقا فكن أنت ايضا مجيب الدعاء مع انك محتاج الى من كل الوجوه فما أعظم هذا الكرم وفيه دققة أخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد اُجب دعاءي حتى اُجيب دعاءك لانه لو قال ذلك اصرار لدعائي وهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده فضل منه ابتداء وانه غير معلى بطاعة العبد وان اجابة الرب في هذا الباب الى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المستزلة في المسئلة الرابعة (المسئلة الثانية) قال الواحدى اُجاب واستجاب بمعنى واحد قال كعب العنزي

وداع دعائنا من يجيب الى النداء • فلم يستجبه عند ذلك مجيب

وقال أهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شيء على وفق ما يليق به (المسئلة الثالثة) اجابة العبد لله ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذلك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي وليمؤمنوا بي تكرر ارا محض وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان متقدما على الطاعات وكان حق النظم ان يقول فليمؤمنوا بي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقدم الطاعات والعبادات اما قوله تعالى اعلمهم يرشدون فتعال صاحب الكشف قري يرشدون بفتح الشين وكسر ها ومعنى الآية انهم اذا استجابوا لي وآمنوا بي اعتدوا بمصالح دينهم ودنياهم لان المرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيدا قال تعالى فان أنسى منهم رشدا وقال أولئك هم الراشدون • قوله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن ابائس

لكم وأنتم لباس لهن) علم الله انكم كنتم تحتانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالان باشر وهن وابغوا ما كتب الله لكم وكواوا شربوا - في تبين لكم الخليط الابيض من الخليط الاسود - في الفجر ثم أتموا الصيام الى

الليل ولا تباشروهن وأنتم عما كنتم في الحسا جدنك - حدود الله فلا تقربوها - كذلك بين الله آياته لاسباس لاهم يتقون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) انه ذهب جمهور المفسرين الى ان في أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا أفطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا يشام وأن لا يصلى العشاء الاخيرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية وقال أبو مسلم الامصغي ان هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتا في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم بوجود (الحجة الاولى) ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة ايضا في صومنا واذا ثبت ان الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكمكم كان ثابتا في شرعنا (الحجة الثانية) القس بقوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من أول الامر لم يكن اقوله أحل لكم فائدة (الحجة الثالثة) القس بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تحتانون أنفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان لهم حاجة الى أن يحتانون أنفسهم (الحجة الرابعة) قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولو ان ذلك كان محرما عليهم وانهم أقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لم يصح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم (الحجة الخامسة) قوله تعالى فالان باشر وهن ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن اقوله فالان باشر وهن فائدة (الحجة السادسة) هي ان الروايات المنقولة في صلب نزول هذه الآية دالة على ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ اُجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال (أما الحجة الاولى) فضيفة لاننا بينا ان تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدقه مشاهير ما في أصل الوجوب

(وأما الحجة الثانية) فضعيفة أيضا لاناسلم ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقله أحل لكم معناه ان الذي كان محرما على غيركم فقد أحل لكم (وأما الحجة الثالثة) فضعيفة أيضا وذلك لان تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام وان الله تعالى أوجب علينا الصوم ولم يبين في ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يحظر بها لهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم ناك هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة في هذا الشرع وان لم تكن حجة قوية لانها لا اقل من أن تكون شبهة موهمة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم شددوا وامسكوا عن هذه الامور فقال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف اهم بما لو لم يتبين الرخصة فيه لشددوا وامسكوا عن هذه الامور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ومنعواهم ان المراد أصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله انه لو لم يتبين لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون أنفسكم ثمواتها وتنعمونها لذاتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى (وأما الحجة الرابعة) فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان وأما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا كقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم (وأما الحجة الخامسة) فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة يمتنعون عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه لاجرم قال فلا تباشروهن (وأما الحجة السادسة) فضعيفة لان قولنا هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لاتعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وأيضا ففي الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم لان ظاهره هو المباشرة لانه افتعال من الخيانة فهذا حاصل الكلام في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم انها نسخت ذكرها في سبب نزول هذه الآية انه كان في أول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل أو يصلي العشاء الاخرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الاثنية فجاء رجل من الانصار عشيبة وقد أجهده الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه أبو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال السكبي أبو قيس بن صرمة وقبل صرمة بن أنس فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله حملت في الخل نهاري أجمع حتى أمسيت فأثيت أهلي لتطعمني شيئا فأبطأت فمئت فأيقظوني وقد حرم الاكل فقام عمر فقال يا رسول الله اعتذر ايلك من مثله رجعت الى أهلي بعدما صليت العشاء الاخرة فأثيت امرأتى فقال عليه الصلاة والسلام لم تكن جدرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي صنعوا فأنزل قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف قرئ أحل لكم ليلة الصيام الرفث أي أحل الله وقرأ عبد الله الرفث (المسئلة الرابعة) قال الواحدى ليلة الصيام أراد ليالي الصيام فوق الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس فقلنا اسلموا لنا أخوك • فقدرت من الاحن الصدور وأقول فيه وجه آخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة (المسئلة الخامسة) قال اللبث الرفث أصله قول الفحش وأنشد الزجاج ورب اسراب حبيج كظم • عن اللغز ورفث التكلم يقال رفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه أنشد وهو محرم وهن يمشين بيننا هميسا • ان يصدق الطير تكلم بها

فقبل له أنزفت فقال انما الرفت ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرفت هو قول النفس ثم جعل ذلك اسما لما يكلم به عند النساء من معاني الافشاء ثم جعل كآية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كفى بهذا عن الجماع بلفظ الرفت الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد أنضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها أو لمستم النساء دخلتم بهن فأنوا حرثكم من قبل أن تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقر بهن (جوابه) السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما هو اختيارنا لانفسهم والله أعلم (المسئلة السادسة) قال الاخفش انما عدى الرفت بالي لتضمنه معنى الافشاء في قوله وقد أنضى بعضكم الى بعض (المسئلة السابعة) قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفت بقضاء حوله الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا لا وقت لو كان الليل كله مشغولا بالرفت والايمان ظرف ذلك الرفت بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل به هذا اللفظ وأما الذي بعده من قوله وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الايض من الخطيط الاسود فذلك يكون كالتأكيده لهذا النسخ وأما الذي يقول ان قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفت يفيد حل الرفت في الليل فهذا القدر لا يقتضي حصول النسخ به فيكون النسخ هو قوله وكلاوا واشربوا أما قوله تعالى هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها (أحدها) أنه لما كان الرجل والمرأة يعتنقان فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه متى كل واحد منهما لباسا قال الربيع هن فرائش لكم وأنتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وأنتم لباس لهن يريد أن كل واحد منهما ما يستتر صاحبه عنده الجماع عن أبعاد الناس (وثانيها) انما سمي الزوجان لباسا لسترا كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد حرز ثلثي دينه (وثالثها) انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخفيها بنفسه كما يخفى لباسه بنفسه ويراهن أهلا لان يلاقي كل بدنه كل بدنها كما يعمل في اللباس (ورابعها) يحتمل أن يكون المراد استترها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار (وخامسها) ذكر الاصم أن المراد أن كل واحد منهما كان كاللباس الساتر لا استتر في ذلك المخطور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في المخطور (المسئلة الثانية) قال الواحدي انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من مصادرها قل وتأويله هن ملابس لكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف فان قلت ما وقع قوله هن لباس لكم فنتقول هو استئناف كإبيان لسبب الإحلال وهو انه اذا احصت بينكم وبينهن مثل هذه الخاططة والملازمة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتماعهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن أما قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال خانه يخونه خونا وخيانته اذا لم يف له والسبب اذا تابعا عن الضربة فقد خائن وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل الرجل اذا لم يؤذ الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء ففقد رومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة أي نقض الالعهد ويقال للرجل المدين انه خائن لانه لم يف بما يلق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الآيات سمي الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة فتعال صاحب الكشف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى ذكرهنا انهم كانوا يجتانون أنفسهم الا انه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت في ما ذافلابد من حل هذه الخيانة على نبي يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر هو قوله فالآن بشروهن فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان (أحدهما) علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان

الله لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب أن يقطع على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم - ثم أن يكونوا مختارين لانفسهم - لم يكافد علمنا أن المراد به التبعية للعادة والاخبار واذا صح ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولا بد من أن يقول قدينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فأنتم حلقوه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا أولى لان الله تعالى لم يشل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تختانون أنفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن أولى فلا أقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت النسخ (القول الثاني) أن المراد علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم لودامت تلك الجريمة وعنه ان الله يعلم انه لو دام ذلك التكليف الشلق لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن أن يقال التفسير الاول أولى لانه لا حاجة فيه الى اضممار الشرط وان يقال بل الثاني أولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على المعصية سبباً للنسخ التكليف وعلى التقدير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سبباً للنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة أما قوله تعالى فتاب عليكم فعناه على قول أبي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول من بنى النسخ لا بد فيه من اضممار تقديره تبتم فتاب عليكم فيه أما قوله تعالى وعفا عنكم فعلى قول أبي مسلم معناه وسع عليكم ان اباح لكم الاكل والشرب والمعاشرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال أول الوقت رضوان الله وآخرة عفو الله والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة الى آخر الوقت ويقال أناني هذا المال عفوا أي به لا فثبت ان لفظ العفو غير مشعر بدين التعريم وإنما على قول من بنى النسخ فقوله عفا عنكم لا بد وان يكون تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوى أيضاً قول أبي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضممار وتفسيره بنى النسخ يحتاج الى الاضممار أما قوله تعالى فالان باشروهن ففيه مسائلان (المسئلة الاولى) هذا امر وارد عقب الحظر فالذين قالوا الامر الالامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للإباحة كلامهم ظاهر وأما الذين قالوا مطلق الامر للجواب قالوا انما تركوا الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للإباحة بالاجماع (المسئلة الثانية) المباشرة فيها قولان (أحدهما) وهو قول الجمهور انها الجماع بمعنى هذا الاسم لتلاصق البشريتين وانضمامهما ومنه ما روى أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة (والثاني) وهو قول الاصم انه الجماع فمادونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وأنتم عا كفون في المساجد منهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب أن لفظ المباشرة لما كان مستقماً من تلاصق البشريتين لم يكن مختصاً بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيمادون الفرج وكذا المعانقة والملازمة الا انهم انما اتفقوا في هذه الآية على ان المراد به هو الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولان الرقت المتقدمة ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحه الجماع تتضمن اباحه مادونه صارت اباحته دلالة على اباحه ما عداه فصح هنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب أن يعقد عليه على ما تلخصه القاضي أما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكرنا في الآية وجوها (أحدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أي لا تباشرها لقضاء الشهوة وحدها ولكن لا يفتاء ما وضع الله له النكاح من التنازل قال عليه السلام تناكحوا تناسلوا تكثروا (وثانيها) انه نهى عن العزل وقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا بأس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن رزين بن حبيش عن علي رضي الله عنه انه كان يكره العزل وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرة الا باذنها

(وثالثها) أن يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم وحله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فاتقوا من حيث أمركم الله (ورابعها) أن هذا التأكيده تقديره فالأنباشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد أن كانت محترمة عليكم (وخامسها) وهو على قول أبي مسلم فالأنباشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وأن كنتم تظنونها محترمة عليكم (وسادسها) أن مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدّة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن في الاحوال والاقوات التي اذن لكم في مباشرتها (وسابعها) أن قوله فالأنباشروهن اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبغوا هذه المباشرة الامن الزوجة والمسألة لأن ذلك هو الذي كتب الله لكم بقوله الاعلى أزواجهم أو ما ملكت ايمانهم (وثامنها) قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية أبي الجوزاء يعني اطلبوا إليه القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها وأن وجدتموها وجهوا المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندى أنه لا بأس به وذلك هو ان الانسان مادام قلبه مشغولاً بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور اما اذا قضى طوره وصار فارغاً من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية فتقدير الآية فالأنباشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فاتبعوا ما كتب الله من الاخلاص في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والتهلل وطلب إليه القدر ولا شك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة (المسئلة الثانية) كتب فيه وجوه (أحدها) ان كتب في هذا الموضع يعني جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان أى جعل وقوله فاكبتنا مع الشاهدين فساكنها للذين يتقون أى أجمعها (وثانيها) معناه قضى الله لكم كقوله قل ان يصيبنا الا ما كتب الله لنا أى قضاء وقوله كتب الله لا غلبنا وأورسلى وقوله لهرز الذين كتب عليهم القتل أى قضى (وثالثها) أصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكم به على عبادهم فقد أثبتته في اللوح المحفوظ (ورابعها) هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال (المسئلة الثالثة) قرأ ابن عباس وابتغوا وقرأ الاعشى وابتغوا أمّا قوله وكأوا واشربوا فالفائدة في ذكرهما أن تحريرهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج في اباحة كل واحد منهما الى دليل خاص يزول به التحريم فلما اقتصر تعالى على قوله فالأنباشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكأوا واشربوا التتم الدلالة على الاباحة أمّا قوله تعالى حتى يتبين اليكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) روى انه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم أخذت عقابين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت أقوم من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لي الابيض من الاسود فلما أصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فضحك وقال انك لعريض النقا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لعريض النقا لأن ذلك مما يبسّده على بلاءة الرجل ونقول يدل قطعاً على انه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط الاسود هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مسطّط يشبه الخيط فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير في الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالأجاء انه ليس كذلك (وجوابه) أن لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازماً وذلك لأن الفجر انما يسمى فجر لانه يشعّر فيه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لافي الصبح الاول فلما دلت الآية على ان هذا الخيط الابيض يجب أن يكون من الفجر علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمسطّط والخيط مستطيل (جوابه) ان القدر من البياض الذي يحرم هو أول الصبح الصادق وأول الصبح الصادق لا يكون منتزعا بل يكون صغيراً دقيقاً بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقاً والصادق يبدو دقيقاً

ويرتفع مسئلة لافزال السؤال فاما ما حكى عن عدى بن حاتم فبعيد لانه يعد أن يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر (المسئلة الثانية) لاشك أن كلمة حتى لانتها الغاية نذات هذه الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينهى عند طلوع الصبح وزعم أبو مسلم الاصفهاني لاشئ من المفطرات الا احده هذه الثلاثة فاما الامور التي تذكرها الفقهاء من تكاف التي والحقنة والسعوط فليس شئ منها يفسد فطر قال لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح فبق ما عداها على الحل الاصل فلا يكون شئ منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها وأما التي والحقنة فالنفس تكرها والسعوط نادرا فلهذا لم يذكرها (المسئلة الثالثة) مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن جني أن الجنب اذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاعتقال الا بعد انفجار الصبح (المسئلة الرابعة) زعم الامش أنه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياس الاول النهار على آخره فكما أن آخره يغروب القرص وجب أن يكون أوله بطول القرص وقال في الآية ان المراد بالخيوط الابيض والخيوط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما أن يكون التشبيه في الشكل مراداً فهذا غريب لأن ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيوط الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخيوط الابيض والخيوط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الدليل في قوله ثم أقموا الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمي ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وأن لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الامش ومن الناس من سلم ان أول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقياس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الا فطار الا بعد غروب الحرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الا فطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذهب قد انقضت والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها (المسئلة الخامسة) الفجر مصدر قولك فجرت الماء أفرجه فجر أو فجرته فجراً قال الازهرى الفجر أصله الشق فعلى هذا الفجر في آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح وأما من في قوله من الفجر فبقي للتبعيض لان المعبر به من الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قبل الخيط الابيض الذي هو الفجر (المسئلة السادسة) ان الله تعالى لما أحل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين الصبح وجب أن يعرف أن تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة تبين الصبح اما أن يكون قطعياً أو ظاهرياً أما القطعي فبأن يرى طلوع الصبح أو يتبين انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده وأما الظني فقول اما أن يحصل ظن ان الصبح طلع فيحرم الاكل والشرب والوقاع فان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحاً فان أكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك ان ظن ان الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين انها ما كانت غاربة فقال الحسن لافضاء في صورتين قياساً على ما لو أكل ناسياً وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء لانه أمر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يأت به أما الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء وأما المباقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضاً الا أنا نقطناه عنه للنص وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلاً قال أكلت وشربت وأنا صائم فقال عليه الصلاة والسلام أطعمك الله وسقاك الله فبقي الله فتم صومك (والقول الثالث) انه اذا أخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا أخطأ في غروب الشمس يجب القضاء والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الليل حل الاكل وفي النهار حرمة اما اذا لم يغلب على ظنه لا بقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفاً في الامر بين فهو ما يكره الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل وانه أعلم أما قوله تعالى ثم أقموا الصيام الى الليل ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان كلمة الى

لا تساء الفاية فظاهر الآية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء مقطعه ومنها وانما يكون مقطعا ومنتهى اذ الم يتبع بعد ذلك وقد نجى هذه الكلمة لالاقتها كما في قوله تعالى الى المرافق الان ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس الليل فيكون داخل فيه وقال أحد بن يحيى يبطل الى الدخول والخروج وكلا الأمرين جائز تقول أكلت السمكة الى رأسها وجائز أن تكون الرأس داخل في الأكل وخارجا منه الا انه لا يشك ذو عقل ان الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخل فيه اعطيت المشقة ودخلت المرافق في الغسل أخذا بالاولى ثم سواء قلنا انه بجملي أو غير جملي فقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وقد غربت الشمس فقد أفطر الصائم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف أن يتناول عنده هذا الوقت شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعي رضي الله عنه باسناده عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال قبل يارسول الله انك لو اصل أى كيف تنهاها عن أمر أنت تفعله فقال انى است مثلكم انى أيت عند ربى يطعمنى وبسقى وقيل فيه معان (أحدها) انه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة (والثاني) انه عليه الصلاة والسلام قال انى على ثقة من انى لو احتجت الى الطعام أطعنى الله من طعام الجنة (والثالث) انى أعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة أيام فلما كبر جعلها خصالا كبرجتها جعلها اثلا فظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه يدل على ان هذا النهى نهى عن شرب وتزينة لانه ترك للمباح وعلى هذا التأويل صح فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا فنقول اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء فعلى ذلك هو بالخيار في الاستيفاء الا أن يخاف المرء من التقصير في الصوم المستأنف أو في سائر العبادات فيلزمه حينئذ أن يتناول من الطعام قدر ما يزول به هذا الخوف (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الليل ما هو من الناس من قال آخر النهار على أوله فاعتبروا في حصول الليل زوال آثار الشمس كما حصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحرارة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا ان الحديث الذي رواه عمر يطل ذلك وعليه عمل الفقهاء (المسئلة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الامساك وقد وجد ههنا فيكون صائغا فيجب عليه اتمامه لقوله تعالى ثم أغوا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان الامساك حرج ومشقة وعسر وهو منى بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الأصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل أن يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال الا أننا لا نلحق بالحق بالاجب فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال وصحمتا بنية قبل الزوال (المسئلة الرابعة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان صوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى ثم أغوا الصيام الى الليل أمر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا هذا انما ورد لبيان أحكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض (الحكم السابع) من الأحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف قوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى لما بين الصوم وبين ان من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز أن يظن في الاعتكاف ان حاله كحال الصوم في ان الجماع يحرم فيه ثم ارا لايلافيين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلة لافتنال ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه الاعتكاف المغوى ملازمة المرأة للشئ وحبه نفسه عليه بزا كان أو انما قال تعالى يعكفون على أصنامهم والاعتكاف الشرعى المكث في بيت الله تعالى وقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجلس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال الله تعالى وطهرى بيتى للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (المسئلة الثانية)

لوامس الرجل المرأة بغير ثمرة جازلان عائشة رضي الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف أما إذا لمسه بآبائه أو بغيرهما فمأذون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي رحمه الله فيه قولان الأصح أنه يبطل وقال أبو حنيفة لا يفسد الاعتكاف إذا لم ينزل احتج من قال بالافساد أن الأصل في لفظ المباشرة ملاقاتة البشريتين فقوله ولا تباسروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الأمور لأن معنى المباشرة حامل هي كلها فان قيل لم حلتكم ليلة الصيام الرفث وبسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ثم لما أذن في الجماع كان ذلك إذا فاعبادون الجماع بطريق الأولى أما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب إبقاء لفظ المباشرة على موضوعه الأصلي ووجه من قال أنهم لا يبطل الاعتكاف أبجعتنا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب أن لا تفسد الاعتكاف لأن الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما (والجواب) أن النص مقدم على القياس (المسئلة الثالثة) اتفقوا على أن شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد وذلك لأن المسجد مهيمن سائر البقاع من حيث أنه بني لأقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه أنه لا يجوز إلا في المسجد الحرام والجمعة فيه قوله تعالى إن طهرا بيته للطائفين والعاكفين فبين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز لا اعتكاف في غيره لم يصح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز إلا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فعبادوا من المساجد إلا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في مسجدى وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدى هذا وقال الزهري لا يصح إلا في الجامع وقال أبو حنيفة لا يصح إلا في مسجده أمام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز في جميع المساجد إلا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج إلى الخروج أصلا للجمعة واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية لأن قوله ولا تباسروهن وأنتم عاكفون في المساجد عامية أول كل المساجد (المسئلة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم والأفضل أن يصوم معه وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا بالصوم حجة الشافعي رضي الله عنه هذه الآية لأنه بغير الصوم حاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان مذمومًا ترك العمل بظاهر اللفظ إذا ترك النسبة فيبقى فيما عداه على الأصل واحتج المزي بجمعة قول الشافعي رضي الله عنه بأمر ثلاثه (الأول) لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان لأن الصوم الذي هو وجبه ما صوم رمضان وهو باطل لأنه واجب بسبب النهر لا بسبب الاعتكاف أو صوم آخر سوى صوم رمضان وذلك ممتنع وحيث أجمعوا على أنه يصح في رمضان علمنا أن الصوم لا يوجب الاعتكاف (والثاني) أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز إلا بمقارنات الصوم لنرجح الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ولما كان الأمر بخلاف ذلك علمنا أن الاعتكاف يجوز فردا أبدا بدون الصوم (والثالث) ما روى ابن عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله أتى نذرت في الجملة أن أعتكف لله ليلة فقال عليه الصلاة والسلام أوف بنذرك ومعهم أن لا يجوز الصوم في الليل (المسئلة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه لا تقدر لزمان الاعتكاف فلو نذر اعتكاف ساعة ينقصد ولو نذر أن يعتكف مطلقا يخرج عن نذره باعتكافه ساعة كالمو نذر أن يصعد مطلقا صدق بما شاء من قليل أو كثير ثم قال الشافعي رضي الله عنه وأحب أن يعتكف يوما وإنما قال ذلك للخروج عن الخلاف فإن أباح حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس ووجه الشافعي رضي الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض فوجب ترك التقدير والرجوع إلى أقل ما لا بد منه ووجه أبي حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ولأن على هذا التقدير

لا يتجزأ المعتكف عن فطر الصلاة أما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تلك لا يجوز أن يكون إشارة الى حكم الاعتكاف لان الحدود جمع ولم يذ كر الله تعالى في الاعتكاف الاحدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو إشارة الى كل ما تقدم في أول آية الصوم الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل (المسئلة الثانية) قال الليث حدثنا الشئ مطعنه ومنتهاه قال الازهرى ومنه يقال للمعزوم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداثا لانه يمنع الناس من الدخول وحده الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحده الله ما يمنع من مخالفتها والمتكاملون يسمون الكلام الجامع المانع حداثا وسمى الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك ا حداثا المرأة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدوداته أى مقدوراته التى قدرها بقادر مخصوصة وصفات مضبوطة أما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكالان (الاول) ان قوله تعالى تلك حدود الله إشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حذرة فكيف قال فى السكك فلا تقربوها (والثاني) انه تعالى قال فى آية أخرى تلك حدود الله فلا تقربوها وقال فى آية المواثيق ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما (والجواب) عن السؤالين من وجوه (الاول) وهو الاحسن والا قوى ان من كان فى طاعة الله والعمل بشراعه فهو متصرف فى حيز الحق فنهى أن يتعداه لان من تعداه وقع فى حيز الضلال ثم بواغ فى ذلك فنهى أن يقرب الحد الذى هو الحاجز بين حيز الحق والباطل لئلا يلا فى الباطل وأن يكون بعيدا عن الطرف فضلا أن يتخطاه كما قال عليه الصلاة والسلام ان لكل ملك حى وحى الله محارمه فمن رتغ حول الحى يوشك بان يقع فيه (الثاني) ما ذكره أبو مسلم الاصفهاني لا تقربوها أى لا تقتربوا لها بالتغير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم (الثالث) ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان أقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تبشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد وقبل هذه الآية قوله ثم أقموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب فى النهار وقبل هذه الآية قوله وابتنعوا ما كتب الله لكم وهو يقتضى تحريم موانعة غير الزوجة والمألوكة وتحريم موانعتهم ما فى غير المأوى وتحريم موانعتهم ما فى الحيض والنفس والعدة والردة وليس فيه الاباحة الشرب والاكل والوقاع فى الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة أكثرها تحريمات لا يجرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها أى تلك الاشياء التى منعت عنها انما منعت عنها الله ونهيه عنها فلا تقربوها أما قوله تعالى كذلك يبين آياته للناس ففيه وجوه (أحدها) المراد انه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه فى هذا الموضع كذلك يبين ما أئذنته على دينه وشرعه (وثانيها) قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التى بينها كما قال سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزانى الى سائر ما يئنه من أحكام الزنا فكانه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليعتقوه بان يعملوا بما أئزهم (وثالثها) يحفل أن يكون المراد انه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستئصاف فى هذه الآية بالاغاط القليلة تيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين آياته للناس أى مثل هذا البيان الوافى الواضح الكامل هو الذى يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمة على الخلق فى ذكره مثل هذا البيان أما قوله تعالى لعلمهم يتقون فقد مر شرحه غير مرة (الحكم الثامن) من الاحكام المذكورة فى هذه السورة حكم الاموال • قوله تعالى (ولانا كلوا أموالكم بينكم بالباطل

وتدلوا بها الى الحكم لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالانم وأنتم تعلمون) اعلم انهم مثلوا لقوله تعالى ولانا كلوا أموالكم بينكم بقوله ولا تكلوا أنفسكم وهذا مخالف لها لان أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره قال الشيخ أبو حامد الغزالي فى كتاب الاحياء المال انما يحرم اكله فى عينه أو لحاله فى جهة اكتسابه (والقسم الاول) الحرام لصفة فى عينه واعلم ان الاموال انما تكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوانات أما المعادن وهى أجزاء الارض فلا يحرم شئ منها الا من حيث يضر بالاسكل وهو ما يجرى مجرى السم وأما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة والصحة أو العقل فربل الحياة

السهم ومن يبل الصحة الادوية في غير وقتها ومن يبل العقل الخمر والبخ وسائر المسكرات وأما الحيوانات
فتقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل انما يحل اذا ذبح ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا تحل بجميع
أجزائها بل يحرم منها الفرو والدم وكل ذلك مذكور في كتب الفقه (القسم الثاني) ما يحرم نخلل من جهة
اثبات البدع عليه فنقول أخذ المال اما أن يكون باختيار المالك أو بغير اختياره كالارث والذي باختياره
اما أن لا يكون مأخوذا من المالك كأخذ المعادن واما أن يكون مأخوذا من مالك وذلك اما أن يؤخذ قهرا
أو بالتراضي والمأخوذة قهرا اما أن يكون لسقوط عصمة المالك كالغنائم أو لاستحقاق الاخذ كزكوات المتسعين
والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذة تراضيا اما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصدقات والابرة واما أن يؤخذ
بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة (الاول) ما يؤخذ من غير مالك كذبل
المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط أن
لا يكون مأخوذا تحت تصرف يدى حرمة من الادميين (الثاني) المأخوذة قهرا بمن لا حرمة له وهو النخيل
والغنمة وسائر أموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا أخرجوا منه الخس وقسموه بين المستحقين
بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد (الثالث) ما يؤخذ قهرا بالاستحقاق عند امتناع من
عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم بسبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق
(الرابع) ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال اذ روى شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين
أعفى الايجاب والقبول بمعية تد الشريعة من اجتناب الشرط المفسد (الخامس) ما يؤخذ بالتراضي
من غير عوض كفي الهبة والوصية والصدقة اذ روى شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد
ولم يؤذ الى ضرر بوارث أو غيره (السادس) ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث
قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا
وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذا مجامع مد اخل الحلال
وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا
عرفت هذا فنقول المال اما أن يكون لغيره أو له فان كان لغيره كانت حرمة لاجل الوجوه الستة المذكورة
وان كان له فأكله بالحرام ان يصرف الى شرب الخمر والزنا والواطوا والقمار أو الى السرف المحرم وكل هذه
الاقسام داخل تحت قوله ولانا كلوا أموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه كرر هذا النهي في مواضع
من كتابه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة وقال الذين يأكلون
أموال اليتامى ظلما وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربان كنتم مؤمنين ثم قال فان
لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فليكن رؤس أموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك أصحاب
النار هم فيها خالدون جعل آكل الربا في أول الامر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره متعزضا بالنار (المسئلة الثانية)
قوله ولانا كلوا ايس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل في هذا الباب لكنه لما
كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف في من يتفق ماله أن يقال انه أكله فلهذا السبب
عبر الله تعالى عنه بالاكل (المسئلة الثالثة) الباطل في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطولا فهو باطل
وجمع الباطل باطل وباطل جمع أبطله ويقال بطل الاجير بطل بطله اذا تعطل واتبع الله أو ما قوله
تعالى وتدلوا بها الى الحكام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الادلاء مأخوذ من ادلا وهو ارسلت اياها
في البئر للاستقاء يقال ادليت دلوى أدلها ادلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى فادلى دلوه ثم جعل كل
القسم قول أو فعل ادلاء ومنه يقال للجمع ادلى بجمعته كانه يرملها البصري الى مراده كادلاء المستحق للدلول
الى مطلوبه من الماء وفلان يدلى الى الميت بقراءة أو رحم اذا كان متسببا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة
طلب المستحق الماء بالدلاء عرفت هذا فنقول انه داخل في حكم النهي والتقدير ولانا كلوا أموالكم بينكم
بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام أي لا ترشوها اليهم اتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل وفي تشبيهه

الرشوة بالادلاء وجهان (أحدهما) ان الرشوة رشاء الحاجة فكما ان الدول المملوءة من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالقصد البعيد يصير قريباً بسبب الرشوة (والثاني) ان الحاكم بسبب أخذ الرشوة يضي في ذلك الحكم من غير تثبت كفى الدلو في الارسال ثم المفسرون ذكروا وجوها (أحدها) قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة (وثانيها) ان المراد هو مال اليتيم في يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليعطي عليهم بعضه (وثالثها) ان المراد من الحاكم منهمادة الزور وهو قول الكلبي (ورابعها) قال الحسن المراد هو ان يحذف ليهذه حقه (وخامسها) هو ان يدفع الى الحاكم رشوة وهذا أقرب الى الظاهر ولا يبعد أيضاً حمل اللفظ على الكل لانها باسرها أكل بالباطل أما قوله تعالى وأنتم تعلمون فاعلموا وأنتم تعلمون أنكم مبطون ولا شك ان الاقدام على التبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالتوبخ أحق روى عن أبي هريرة رضى الله عنه انه قال اختصم رجلان الى ابي صلى الله عليه وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضى عليه يارسول الله والذي لا اله الا هو انى بحق فقال ان شئت أعأوده فعأوده فقضى للعالم فقال المقضى عليه مثل ما قال أولاً ثم عأوده ثالثاً ثم قال عليه الصلاة والسلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فأنا اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضى له يارسول الله ان الحق حقه فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع بخصومته وجد له حق غيره فليتوب أو مقعده من النار (الحكم التاسع) قوله تعالى (يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس

البربان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم أقل سؤالاً من أمته محمد صلى الله عليه وسلم سألوها عن أربعة عشر حرفاً فاجيبوا أو أقول غاية منها في سورة البقرة (أولها) وإذا سألك عبادى عني فإني قريب (وثانيها) هذه الآية ثم السئلة الباقية بعد في سورة البقرة فالجملوع غاية في هذه السئلة (والثالث) قوله تعالى في سورة المائدة يسألونك ماذا أحل لهم (والعاشر) في سورة الانفال يسألونك عن الانفال (والحادى عشر) في بنى اسرائيل يسألونك عن الروح (والثاني عشر) في الكهف ويسألونك عن ذى القرنين (والثالث عشر) في طه ويسألونك عن الجبال (والرابع عشر) في النازعات يسألونك عن الساعة ولهذا السئلة ترتيب عجيب اثنان منها في الاول في شرح المبدأ (فالاول) قوله وإذا سألك عبادى عني وهذا سؤال عن الذات (والثاني) قوله يسألونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخلافة والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في الآخر في شرح المعاد (أحدهما) قوله ويسألونك عن الجبال (والثاني) قوله يسألونك عن الساعة ايان مر ساءها ونظير هذا انه ورد في القرآن سورتان أولها يا أيها الناس (احدهما) في النصف الاول وهي السئلة الرابعة من سور النصف الاول فان أولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها آل عمران ورابعها النساء (وثانيها) في النصف الثاني من القرآن وهو أيضاً السئلة الرابعة من سور النصف الثاني أولها مريم وثانيها طه وثالثها الانبياء ورابعها الحج ثم يا أيها الناس الذى في النصف الاول تشتمل على شرح المبدأ فقال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ويا أيها الناس الذى في النصف الثاني يشتمل على شرح المعاد فقال يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم فسمكان من له في هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا خواص من عباده (المسئلة الثانية) روى أن معاذ بن جبل وذهلبة بن غنم وكل واحد منهما ما كان من الانصار قال يارسول الله ما بال الهلال يبدو اديقا مثل الخطيط ثم يزيد حتى يمتلئ ويستوعب ثم لا يزال ينقص حتى يعود كابد الآلهة يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه الآية ويروى أيضاً عن معاذ ان اليهود سألت عن الاهلة واعلم أن قوله تعالى يسألونك عن الاهلة ليس فيه بيان انهم عن أى شئ سألو لكن الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في تغير حال الاهلة في نقصان والزيادة فصار القرآن والخبرمة طابقي في ان السؤال كان عن هذا المعنى (المسئلة الثالثة) الاهلة

جمع هلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس يقال له هلال يلتبين من أول الشهر ثم يكون قريبا من ذلك
 وقال أبو الهيثم يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالا وكذلك ليلتين من آخر الشهر ثم يسمى ما بين ذلك قرا
 قال الزجاج فعال يجع مع في أقل العدد على افعلة نحو مثال وأمثله وسمار وأجرة وفي أكثر العدد يجمع على
 فعل مثل سمر الا أنهم كرهوا في التضعيف فعل فحوهلى وخلل فاقصر واعلى جمع ادنى العدد أما قوله تعالى قل
 هي موافقة للناس والحج ففيه مسائلان (المسئلة الاولى) المواقيت جمع الميعات بمعنى الوقت كالإعداد بمعنى
 الوعد وقال بعضهم الميعات منتهى الوقت قال اهذه تعالى فتم ميعات ربه والهلال ميعات الشهر ومواضع
 الاحرام موافقت الحج لانها مواضع ينهى اليها ولا تصرف مواقيت لانها غاية الجوع فصار كان الجمع بكر رفها
 فان قيل فلم صرفت قوارير قيل لانها فاصلة وقعت في رأس آية فنون ليجرى على طريقة الآيات كما ينون
 القوا في مثل قوله اقل اللوم عاذل والعتابن (المسئلة الثانية) اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرًا
 من أربعة أوجه السنة والشهر واليوم والساعة أما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركته الشمس
 من نقطة معينة من الفلك بحركتها الحاصلة عن خلاف حركة الفلك الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها الا أن
 النجوم اصطلموا على ان تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو أول الحمل وأما الشهر فهو عبارة عن حركة
 القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه
 مع الشمس وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربي مع ان القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد
 العدم والمولد الخارج من الظلم لا جرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر وأما اليوم بليته فهو عبارة
 عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة نصف النهار وعودها
 اليها فالزمان المقدر عبارة عن اليوم بليته ثم ان المفهوم من اصطلموا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم
 بليته أما أكثر الامم فلهم جمع نوا مبادئ الايام بليتها من مفارقة الشمس افق المشرق وهو هذا اليه من
 الغداة واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها ~~كالموجود~~ بعد العدم فجعله أولاً وأولى
 فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الارض
 وفي شريعة الاسلام يستهكون النهار من أول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من
 الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار ~~كله~~ مع زيادة من زمان الليل معلومة
 المقدار محدودة المبدأ وأما الساعة فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من أربعة وعشر بن
 من يوم وبليلة والمعوجة جزء من اثني عشر جزءاً من يوم وجزء من اثني عشر جزءاً من ليلة فهذا كلام مختصر
 في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول أما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها
 الفصول الاربعة وذلك لان الشمس اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال
 أخذ الهواء في جانب الشمال شيئاً من السخونة لقربها من مسامحة الرأس ويتوارز الامتحان الى ان تصل
 أول السرطان وتشتد الحرارة ويزداد الحار مادامت في السرطان والاسد لقربها من سمت الرأس ويتوارز
 الامتحان ثم ينعكس الى أن يصل الى الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعدل ثم يأخذ الحار في النقصان والبرد
 في الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى أن تصل الشمس الى أول الجدي ويشد البرد حينئذ يذهبها من سمت
 الرأس ويتوارز البرد ثم ان الشمس تأخذ في الصعود الى ناحية الشمال ومادامت في الجدي والدلو فالبرد
 اشتد ما يكون الى ان تنتهي الى الحمل فحينئذ يطيب الهواء ويعدل وعادت الشمس الى مبدأ حركتها واتتهى
 زمان السنة نهايته وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع الفصول
 الاربعة وما فيها ظاهرة مشهورة في الكتب وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص وزعموا أن
 نوره مستفاد من الشمس ابداً يكون أحد نصفيه مضيئاً بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضيئ
 هو النصف الفوقاني فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئاً وعند الاعتدال يكون نصفه المضيئ مواجهاً لنا
 فلا جرم نراه مستتباً بالتمام وكلما كان القمر أقرب الى الشمس كان المرئي من نصفه المضيئ أقل وكلما كان

أبعد كان المرقى من نصفه المضيء أكثر منه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل ليلة ابعده من الشمس ويرى كل ليلة ضوه أكثر من وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع ويكون كل ليلة أقرب الى الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوه أقل ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم فهذا ما قله أصحاب الطبائع والنجوم وأما الذي يقوله الاصويون فهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاشياء المتساوية في تمام الماهية يمنع اختلافها في الموازن وهذه مقدمة يقينية فاذا حصل الضوه في جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الاسباب الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك يكون قادرا على ايجادها وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربها وبعدها من الشمس بل عندنا أن حصول النور في جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذلك الذي في جرم القمر بقي ههنا أن يقال الفاعل المختار لم يخص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات فنقول لعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان (أحدهما) أن يقال ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعديلها بغرض ومصلة ويدل عليه وجوه (أحدها) أن من فعل فعلا لغرض فان قدر على تخصيص ذلك الغرض بدون تلك الوسطة فحينئذ يكون فعل تلك الوسطة عبثا وان لم يقدر فهو عاجز (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن أولى له لم يكن غرضا (وثالثها) أنه لو كان فعله معللا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا لانتقرا احداثه الى غرض آخر وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شيء صنعه ولاعله لصنعه ولا يجوز تعميل افعاله واحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون (والجواب الثاني) قول من قال لا بد في افعال الله واحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون بهذا المذهب سلوا أن العقول البشرية قاصرة في أكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللتنا على ان القوم انما سألوا عن الحكمة في اختلاف أحوال القمر فالتفت سبحانه وتعالى ذكر وجود الحكمة فيه وهو قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في آية أخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في آية ثالثة فعمونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتقوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها بالدينا أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن (وثانيها) الحج قال الله تعالى الحج أشهر معلومات (وثالثها) هذه المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى يترفعن يأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (ورابعها) التسديد والى تتعلق بالاوقات وافضائل الصوم في أيام لانعلم الا بالاهلة وأما ما يتصل منها بالدينا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ولمدة الحمل والرضاع كما قال وحله وفصله ثلاثون شهرا وغيره فان كل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل لانسلم اننا نحتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهر وذلك لانه يمكن تقديرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس وباجزائها مثل ان يقال كلفتمكم بالطاعة القلانية في أول السنة أو في سدها أو ثلثها أو نصفها وهكذا سائر الاجزاء ويمكن تقديرها بالايام مثل أن يقال كلفتم بالطاعة القلانية في اليوم الاول من السنة وبعد خمسين يوما من أول السنة وأيضا بتقدير ان يساعده على انه لا بد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم بتقديره بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة أخرى وهذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره أو لم يحصل ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف فكذلك يمكن تقدير الشمس بحركة القمر وان لم يحصل في نور القمر اختلاف واذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر في هذا الباب لم يجز تقديره به (والجواب عن السؤال الاول) أن ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة ليس من احصاء الايام لان الاهلة

اثنا عشر شهرا والايام كـثيرة ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى
 الشهور ثم تقسيم الشهور الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس أقرب
 الى الضبط وأبعد عن الخطأ ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا وهذا كان
 المصنف الذي يراعى حسن الترتيب بقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى الابواب ثم كل باب الى
 الفصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا ههنا الجواب عنه (وأما السؤال الثاني) فخوابه ما ذكرتم
 الا انه متى كان القمر مختلف الشكل كان معرفة أوائل الشهور وانصافها وأواخرها أسهل مما اذا لم يكن
 كذلك وأخبر جل جلاله أنه دبر الالهة هذا التدبير العجيب لئلا ينفع عباده في قوام دينهم مع ما يستدلون
 به هذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته كما قال تعالى ان في خلق السموات
 والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لايات لاولى الالباب وقال تعالى تبارك الذى جعل
 في السماء بروجا وجعل فيها من رجا وقراميرا وايضا لولم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لما كدت شبهة
 الفلاسفة في قواهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغيير الى أحوالها فهو سبحانه وتعالى يحكمه
 القاهرة أبقي الشمس على حالة واحدة وأظهر الاختلاف في أحوال القمر ليظهر للعالم أن بقاء الشمس
 على أحوالها ليس الا ببقاء الله وتغير القمر في أشكاله ليس الا بتغير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا
 على اقتضارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شيء الا يسجد بحمده واسكن لا تفقهون تسبيحهم
 اذا عرفت هذه الجمل فقول انه لما ظهر أن الاختلاف في أحوال القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات من
 الجهات التي ذكرها الله تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس والحج على جميع هذه المنافع لان تعدد جميع هذه
 الامور يفضي الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار
 على كونه ميقانا فكان هذا الاقتصار لدلالة على الفصاحة العظيمة أما قوله تعالى والحج ففيه اضمارة تقديره
 وللحج كقوله تعالى وان اردتم أن تسترضعوا اولادكم أى لا ولادكم واعلمنا ان الالهة مواقيت الكثير من
 العبادات فافراد الحج بالذکر لا يفيده من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هي أن مواقيت الحج لا تعرف
 الا بالالهة قال تعالى الحج أشهر معلومات وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالالهة قال تعالى شهر
 رمضان الذى انزل فيه القرآن وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته وأحسن الوجوه فيه
 ما ذكره القفال رحمه الله وهوان افراد الحج بالذکر انما كان لبيان أن الحج مقصور على الاشهر التي عينها
 الله تعالى لفرضه وانه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسيء
 والله أعلم أما قوله تعالى وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا
 في سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) قال الحسن والاصم كان الرجل في الجاهلية اذا هم بشئ
 فتعصر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من باب بل ياتيه من خلفه ويقيم على هذه الحالة حولا كما لا فنها هم الله
 تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطهيرا وعلى هذا تأويل الآية ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها
 على وجه التطهير لكن البر من يتق الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان يتطهر به بل توكل على الله تعالى واتقاه
 وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أى لتفوزوا بالتطهير في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له
 مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا وتتمام التحقيق في الآية أن من رجع
 خائبا يقال ما أفعل وما أفجع فيجوز أن يكون الفلاح المذكور في الآية هو ان الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى
 تصيروا مفلحين متنجسين وقد وردت الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التطهير وقال لا عدوى
 ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطهير فقد أشرك أو كما قال وانه كان يـ=ـرو الطيرة ويحب القفال الحسن وقد
 عاب الله تعالى قوما تطهروا بجوسي ومن معه وقالوا الطيرناك وبين معك قال طائركم عند الله (الوجه الثاني)
 في سبب نزول هذه الآية روى أن في أول الاسلام كان اذا احرم الرجل منهم فان كان من أهل المدن نقب
 نقبا في ظهر بيته منه يدخل ويخرج أو يتخذ سلما به معد منه سطح داره ثم يتخذ وان كان من أهل الوبر يخرج

من خلف الخباء فقبل لهم ليس البر يتخرجكم من دخول الباب ولكن البر من اتقى (الوجه الثالث) ان
 أهل الجاهلية اذا احرموا نقيوا وخلف بيته أو خيمته فقبامنه يدخل ويخرج الا الحس وهم قريش وكثانة
 وخراعة وثقيف وخييم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وهؤلاء هموا حسا لتشدهم في دينهم
 والجماعة الشدة وهؤلاء هم احرما لم يدخلوا به وتم البيت ولا يستظلون بالوبر ولا بأكلون السمن والاقط
 ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرم ما ورجل آخر كان محرم ما فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حال كونه محرم ما من باب بستان قد خرب فابصره ذلك الرجل الذي كان محرم ما فاتبه فقال له عليه السلام نفع
 عني قال ولم يارسول الله قال دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل فقال اني رضيت بستك وهديتك
 وقد رأيك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم في أمر الاحرام ليس ببر ولكن
 البر من اتقى مخالفة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقالوا ابو البيوت من أبواها فهذا ما قيل في سبب نزول
 هذه الآية (المسئلة الثانية) ذكروا في تفسير الآية ثلاثة أوجه (الأول) وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية
 على هذه الاحوال التي رويناها في سبب النزول الا ان على هذا التقدير معب الكلام في نظم الآية فان
 القوم سألو ارسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغير نور القوم فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك
 وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فاي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القوم وبين هذه القصة
 ثم القائلون بهذا القول أجاوب عن هذا السؤال من وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما ذكر أن الحكمة
 في اختلاف أحوال الاله جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التي اعتبروها
 في الحج لاجرم تكلم الله تعالى فيه (وثانيها) انه تعالى انما وصل قوله وليس البر بان تاتوا البيوت من
 ظهورها بقوله يسألونك عن الاله لانه انما اتفق وقوع القصة في وقت واحد فزلت الآية فيها مما معا
 في وقت واحد ووصل أحد الامرين بالآخر (وثالثها) كأنهم سألو عن الحكمة في اختلاف حال
 الاله فقبل لهم انزكو السؤال عن هذا الامر الذي لا يعينكم وارجعوا الى ما البعث عنه أهم لكم فانكم
 تظنون أن اتيان البيوت من ظهورها وليس الامر كذلك (القول الثاني) في تفسير الآية أن قوله
 تعالى وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره أن
 الطريق المستقيم بالمعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فاما ان يستدل بالمظنون على المعلوم فذلك
 عكس الواجب وضد الحق واذا عرفت هذا فقول انه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعا مخترعا راحكيا
 وثبت أن الحكيم لا يفعل الا الصواب البري عن العبث والسفه وحق عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف
 أحوال القوم في النور من فعله علما أن فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا بهذا الحكيم الذي لا يفعل
 الا الحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة لانه استدلال بالمعلوم على المجهول فاما ان يستدل بعدم علمنا
 بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لانه استدلال بالمجهول على
 القدر في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها يعني انكم
 لما تعلموا حكمته في اختلاف نور القوم صرتم شاكين في حكمته انما اتفق فقد اتيتم الشيء لا من البر ولا من كمال
 العقل انما البر بان تاتوا البيوت من أبواها فتسندوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول
 فقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العبدول عن
 الطريق الصحيح واتيانها من أبواها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من
 أرشد غيره الى الوجه الصواب يقول له ينبغي أن تأتى الامر من باب وفي ضده يقال انه ذهب الى الشيء من
 غير باب قال تعالى فتبذوه وراء ظهورهم وقال فاتخذوه وراءكم ظهوريا فلما كان هذا طريقا مشهورا معتادا
 في الكنايات ذكره الله تعالى ههنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية الاية فان تفسيرها بالوجه
 الاول يطرق الى الآية سوء الترتيب وكلام الله منزعه عنه (القول الثالث) في تفسير الآية ما ذكره أبو
 مسلم ان المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسي فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله

له فيصرون الحلال ويحلون الحرام فذكر آيات البيوت من ظهورها مثل مخالفة الواجب في الحميم ونحوه
(المسئلة الثالثة) قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ~~واحد~~ البر من اتقى فهو كقوله ولكن البر من
امن بالله وقد تقدم تقريره (المسئلة الرابعة) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وقالون عن نافع
البيوت بكسر الباء لانهم استثنوا الخروج من ضمة باء الى ياء والباقيون بالضم على الاصل والقرآن فيها
وفي نظائرها ضو بيوت وعميون وجيوب مذهب واختلافات يطول تفصيلها أما قوله وانقوا فقد يندخل
كل واجب واجتناب كل محرم فتنبه لعلكم تفهون لكي تفهوا واقتلاح هو الظفر بالبقية قالت المعتزلة
وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم لانه لا تخصيص في الآية والله أعلم (الحكم العائش)

ما يتعلق بالقتال قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين)
وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى أمر بالاستقامة في الآية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة
الله تعالى فقال ليس البر انما اتقوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها وأمر
بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المخطورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل
وليس التكليف الا في هذين ثم لما أمر بالتقوى أمر في هذه الآية بأشياء أقسام التقوى وأشدها على النفس
وهو قتل أعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله (المسئلة الثانية) في سبب النزول قولان (الاول)
قال الربيع وابن زيد هذه الآية أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل
من فاته ويكف عن قتال من تركه وبقي على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين (والقول
الثاني) انه عليه الصلاة والسلام خرج باصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء
فصدتهم المشركون عن دخول البيت فاقام نهر الا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام
ويعود اليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف ويحضر الهدى ويفعل ما شاء فرضى رسول
الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ثم عاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف أصحابه من
قربش ان لا يقوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم وكانوا كارهين لمقاتلتهم في الشهر
الحرام وفي الحرم فانزل الله تعالى هذه الآيات وبين لهم كيفية المعاملة ان احتاجوا اليها فقال وقاتلوا
في سبيل الله (المسئلة الثالثة) وقاتلوا في سبيل الله أى في طاعته وطلب رضوانه روى أبو موسى ان
النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن يقاتل في سبيل الله فقال هو من قاتل لـ ~~كون~~ كلمة الله هي العباد ولا
يقاتل رياء ولا سمعة (المسئلة الرابعة) اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه (أحدها)
وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن الحج أو على وجه المقاتلة
ابتداء وهذا الوجه موافق لما روينا عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية (وثانيها) قاتلوا كل من له قدرة
وأهلية على القتال (وثالثها) قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جئ للسلام قال تعالى
وان جئوا لسلام فاجع لها واعلم ان القول الاول أقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم
يقضي كونهم فاعلين للقتال فاما المسئلة للقتال والمآله له قبل اقدامه عليه فانه لا يوصف بكونه مقاتلا
الا على سبيل الجواز (المسئلة الخامسة) من الناس من قال هذه الآية منسوخة وذلك لان هذه الآية دلت
على ان الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا في سبيل الله الذين
يقاتلونكم ثم بعده ولا تعتدوا هذا القدر ولا تقتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الآية مانعة من قتال غير
المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك واقتلوهم حيث تفهمهم فاعتنى هذا اصول الاول في قتال من لم يقاتل
فدل على ان هذه الآية منسوخة ولقاتل أن يقول نسلم ان هذه الآية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن
هذا الحكم ماصراً منسوخاً أما قوله انما ادفع الى المنع من قتال من لم يقاتلنا فهذا غير مسلم وأما قوله تعالى
ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوهاً أخرى ما ذكرتم منها أن يكون المعنى ولا تبدوا في الحرم بقتال ومنها أن
يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد او بالحيلة أو بالمغاجمة من غير

تقديم دعوة أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة
فان قيل هب انه لا نسخ في الآية ولكن ما السبب في ان الله تعالى أمر أو لا يقتل من يقاتل ثم في آخر الامر
أذن في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا قلنا لان في أول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال
الرفق واللين والحمل فلقوى الاسلام وكثر الجمع وأقام من أقام منهم على الشر لم يبعد ظهور المعجزات
وتكثير رعايهم حالا بعد حال - صل الياس من اسلامهم فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق
(المسئلة السادسة) المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بإرادة الله

تعالى وبطلبه لم يصح هذا الكلام وجوابه قد تقدم والله أعلم * قوله تعالى (واقتلوهم حيث تقفوههم
واخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه
فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزا الكافرين فان اتهموا فان الله غفور رحيم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الاخذ لا قرانه قال
فامانة فوفى فاقتلوني * فان أثقف فليس الى خلود

ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وان كان الفرض
به لا زمال كل مؤمن والضمير في قوله اقتلوهم عائد الى الذين أمر بقتلهم في الآية الاولى وهم الكفار من أهل
مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحبل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى أمر
بالجهاد في الآية الاولى بشرط اعداء الكفار على المسئلة وفي هذه الآية زاد في التكليف فامر بالجهاد
معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا واستثنى عنه القتال عند المسجد الحرام (المسئلة الثانية) نقل عن مقاتل انه
قال ان الآية المتقدمة على هذه الآية وهي قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا
الكلام ضعيف أما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم
ابطاله وأما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب
التخصيص لا من باب النسخ وأما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة فهو خطأ أيضا لانه لا يجوز الاستدلال بالقتال في الحرم وهذا الخطأ من نسخ بل هو باق
ثبت ان قوله ضعيف ولانه يعد من الحكمين أن يجمع بين آيات متواليات تكون كل واحدة منهما ناسخة
للاخرى أما قوله تعالى واخرجوهم من حيث أخرجوكم ففيه بحثان (البحث الاول) ان الاخراج
يحمل وجهين (أحدهما) انهم كفارهم الخروج قهرا (والثاني) انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد
الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج (البحث الثاني) ان صبغة حيث تحتل وجهين
(أحدهما) اخرجوهم من الموضع الذي أخرجوكم وهو مكة (والثاني) اخرجوهم من منازلكم اذا
عرفت هذا فنقول ان الله تعالى أمر المؤمنين بان يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم
ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب أجي رسول الله صلى الله عليه
وسلم كل مشرك من الحرم ثم أجلاهم أيضا من المدينة وقال عليه الصلاة والسلام لا يجمع دينان في جزيرة
العرب أما قوله تعالى والفتنة أشد من القتل ففيه وجوه (أحدها) وهو منقول عن ابن عباس ان المراد من
الفتنة الكفر بالله تعالى وانما سمى الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يؤدي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة
وانما جعل الكفر أعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر
يخرج صاحبه به عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل وروى في سبب نزول هذه الآية
ان بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام فالتومنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه
الآية فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر
في الشهر الحرام أعظم من ذلك (وثانيها) ان الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش

ثم صاروا على كل ما كان سبباً للاعتصان تشييعاً بهذا الأصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف
المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا المحبطين الى ترك الال والوطن هرباً من اضلالهم في الدين
وتخليصاً للنفس مما يحافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي أشد من القتل الذي يقتضى التخلص من غموم
الدنيا وآفاتهما وقال بعض الحكماء ما أشد من هذا القتل الذي أوجب عليه جزاء غير تلك الفتنة (الوجه
الثالث) أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكانه قيل اقتلوه من
حيث تفقهوهم واعلم ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو أشد منه كقوله ونحن نترصد بكم أن يصيبكم الله
بعذاب من عنده وإطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب إطلاق اسم السبب على المسبب قال
تعالى يومهم على النار يفتنون ثم قال عتبه ذوقوا فتنةكم أى عذابكم وقال ان الذين فتنوا المؤمنين
والمؤمنات أى عذبوهم وقال فاذا أودى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله أى عذابهم كعذابه (الوجه
الرابع) أن يكون المراد فتنتهم إياكم بصدكم عن المسجد الحرام أشد من قتلكم إياهم في الحرم لانهم يسعون
في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلقت الجن والانس الا لها (الوجه الخامس) ان ارتداد المؤمن
أشد عليه من أن يقتل محضاً والمعنى واخرجوهم من حيث أخرجوكم ولوا في ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتم
وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأهل عليكم من أن تردوا عن دينكم أو تكاسلوا في طاعة ربكم أما
قوله ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقتلواكم فيه ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا بيان لبقاء
هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطاً في كل القتال وفي الاشهر الحرم (المسئلة
الثانية) قرأ سورة الكساف ولا تقتلواهم حتى يقتلواكم فان قتلواكم كله بغير ألف والباقيون جميع ذلك
بالألف وهو في المحصف بغير ألف وانما كتبت كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير ألف وكذلك صالح وما
أشبه ذلك من حروف المتواليين قال القاضي رحمه الله القراءتان المشهورتان اذالم يتنافى العمل بهما واجب
المعمل بهما كما يعمل بالآيتين اذالم يتنافى العمل بهما وما يقتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لا يتنافى فيه
فيجب العمل بهما لما لم يقع التسخ فيه يروى أن الاعشى قال لجزء رأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولاً
فبعد ذلك كيف يصير قاتلاً غيره فقال جزء ان العرب اذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا واذا ضرب رجل منهم قالوا
ضربنا (المسئلة الثالثة) الخنفة تمسكوا بهذه الآية في مسئلة الملتجى الى الحرم وقالوا المالم يجوز القتل عند
المسجد الحرام بسبب جنسية الكفر فلان لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر
كان أولى ونعم الكلام فيه في كتب الخلاف أما قوله تعالى فان اتهموا فان الله غفور رحيم فاعلم أنه تعالى
أوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره وكان يجوز أن يقدروا أن ذلك القتال لا يزول وان اتهموا وتابوا كما ثبت
في كثير من الحدود أن التوبة لا تزله فقال تعالى بعد ما أوجب القتل عليهم فان اتهموا فان الله غفور رحيم
بينهم وبينهم متى اتهموا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان فتواي غفر
لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس فان اتهموا عن القتال وقال الحسن
فان اتهموا عن الشرك (حجة القول الاول) أن المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن القتال فمكان
قوله فان اتهموا محمولاً على ترك القتال (حجة القول الثاني) أن الكافر لا يزال غفراً لله ورحمته بترك
القتال بل بترك الكفر (المسئلة الثانية) الاتهام عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بأمرين (أحدهما)
التوبة والاخر التمسك بالاسلام وان كان قد يقال في الظاهر ان أظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان
ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط أما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ما ذكرنا
(المسئلة الثالثة) دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد
غير مقبولة خطأ لأن الشرك أشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى وأيضاً
فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافراً كونه قاتلاً فإحداث الآية على قبول توبة كل كافر دل على
أن توبته اذا كان قاتلاً مقبولة والله أعلم • قوله تعالى (وقتلواهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله

فان اتهموا فلا عدوان الا على الظالمين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القوم هذه الآية ناطقة بقوله تعالى ولا تقتلوا لهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام نفت حرمته اقصى ما في الباب ان هذه الصفة عامة ولكن مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو الصحيح ان العام سواء كان مقدما على المخصص أو متأخرا عنه فانه يصير مخصوصا به والله أعلم (المسئلة الثانية) في المراد بالفتنة ههنا وجوه (أحدها) أنها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واطبوا على ذلك الا اذا مضى حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوك عن دينكم فلا تقعو في الشرك (وثانيها) قال أبو مسلم معنى الفتنة ههنا الحرم قال لان الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتل الذي اذا بدأ به كان فتنة على المؤمنين لما يخافوا عنده من أنواع المضار فان قيل كيف يقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بان قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا أن خبر الله لا يكون حقا قلنا (الجواب) من وجهين (الاول) أن هذا محمول على الاغلب لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف منه الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز أن يقال ذلك (والجواب الثاني) أن المراد قاتلوهم قصد امنكم الى زوال الكفر لان الواجب على المقاتل للكنار أن يكون مراده هذا ولذلك متى ظن أن من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتل وجب عليه العدول عنه أما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حل الفتنة على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع غيره فصار التقدير كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدي الى العقاب ويحصل ما يؤدي الى الثواب ونظيره قوله تعالى قاتلوهم أو يسلمون وفي ذلك بيان انه تعالى انما أمر بالقتال لهذا المقصود أما قوله تعالى فان اتهموا فالمراد فان اتهموا عن الامر الذي لاجله وجب قتالهم وهو ما كفرهم أو قاتلهم فاعتد ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف أما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان (الاول) فان اتهموا فلا عدوان أي فلا قتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لانفسهم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمي ذلك القتل عدوا فاعلم انه في نفسه حق ومواب قلنا لان ذلك القتل جراء العدو ان فصيح اطلاق اسم العدو عليه كقوله تعالى وجزا سيئة سيئة مثاها وقوله تعالى فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله فيسخر منكم من سخر الله منهم (والثاني) ان تعرضتم لهم بعد اتهمائهم عن الشرك والقتال كنتم أنتم ظالمين فسلط عليكم من يعتدى عليكم * قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين) اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه (أحدها) روى عن ابن عباس ومجاهد والخصال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة فصد أهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ويعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذي القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية يعني أنك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فهذا الشهر يذو الشهر (وثانيها) ما روى عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم في الاشهر الحرم فأرادوا مقاتلته وظنوا أنه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر الحرام

بالشهر الحرام أى من استحل دمكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوه فيه وثابتها مذكور قوم من
 المشركين وهو ان الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعكم عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من
 جانب مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل في الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم يمنعهم عن
 الكفر والأفعال القيحة فكيف جعله سببا في أن يمنع لقتال من شرهم وفسادهم أمّا قوله تعالى والحرّمات
 قصاص فالحرّمات جمع حرمة والحرمة ما منعه من انتهاكها والقصاص المساواة اذا عرفت هذا
 ففي هذه الآية تعود تلك الوجوه (أما على الوجه الأول) فهو ان المراد بالحرّمات الشهر الحرام
 والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله الحرّمات قصاص معناه انهم لما أضاعوا هذه الحرّمات في سنة ست
 فقد وقفتم حتى قضيتهم وها على زعمكم في سنة سبع (وأما على الوجه الثاني) فهو ان المراد ان اقدموا على
 مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضا قال الزجاج وعلم الله تعالى بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان ينتكروا هذه
 الحرّمات على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقاتلوهم
 عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه وبما بعدهما وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
 عليكم (أما على القول الثالث) فقوله والحرّمات قصاص يعنى حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر
 فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعكم عن القتال
 أمّا قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل الاعتداء
 من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوهم والسبب في تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد
 تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين اى بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من أقوى
 الدلائل على انه ليس بجسم ولا في مكان اذ لو كان جسما لكان في مكان معين فكان اما ان يكون مع أحد منهم
 ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أبعاضه تعالى الله عنه
 عاوا كبيرا • قوله تعالى (وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) اعلم أن نعلق هذه
 الآية بما قبلها من وجهين (الأول) أنه تعالى لما أمر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالمال
 وأدوات يحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا
 عديم المال فلهذا أمر الله تعالى الأغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقتدرون على القتال (والثاني)
 يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرّمات قصاص قال رجل من الحاضرين
 والله يا رسول الله ما لنا زاد وليس أحد يطعمنا فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا في سبيل الله وان
 ينصدقوا وان لا يكتفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشقعة تمر تحمل في سبيل الله فيها لكانوا فزت هذه الآية على
 وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم أن الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال
 في المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذ كرسيل الله فالمراد به في طريق الدين لأن السبيل هو الطريق
 وسبيل الله هو دينه فكل ما أمر الله به في دينه من الانفاق فهو داخل في الآية سواء كان انفاقا في حج
 أو عمرة أو كان جهادا بالنفس أو تجهيزا للغير أو كان انفاقا في صلة الرحم أو في الصدقات أو على العيال
 أو في الزكوات والكفارات أو عمارة السبيل وغير ذلك إلا أن الأقرب في هذه الآية وقد تقدم ذكر
 الجهاد انه يراد به الانفاق في الجهاد بل قال وانفقوا في سبيل الله لوجهين (الأول) أن هذا كالتبعية
 على العلة في وجوب هذا الانفاق وذلك لأن المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولأن المؤمن اذا سمع
 ذكر الله اهتز ونشط فيسبل عليه انفاق المال (الثاني) أن هذه الآية انما نزلت وقت ذهاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لابد من أن تفضى الى القتال ان منعهم
 المشركون فكانت عمرة وجهاد واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لاجرم قال تعالى وانفقوا
 في سبيل الله ولم يقل وانفقوا في الجهاد والعمرة أمّا قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ففيه مسائل
 (المسئلة الأولى) قال أبو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكوا تهلكة قال

المارزنجي لا اعلم في كلام العرب مصدرا على تفعله بضم العين الا هذا قال أبو علي قد سكت سيدي به
 التنصرة والتسترة وقد جاء هذا المثال اعم غير مصدر قال ولا تعلمه جاء صفة قال صاحب الكشف ويجوز
 أن يقال أصل التهلكة كالتجربة والتبصرة على انها مصدر هكذا فابدت الضمة بالكسرة كما جاء الجوار
 في الجوار وأقول اني لا تنجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع وذلك انهم
 لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما أرادوه فحواه به واتخذوه حجة قوية فورد هذا اللفظ في كلام الله تعالى
 المنهول من الموافق والمخالف بالفصاحة أو لى بان يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها (المسئلة
 الثانية) اتفقوا على ان الباء في قوله بايدكم تنقضي اما زيادة أو نقصا فقال قوم الباء زائدة والتقدير
 ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب بالثوب وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان
 مشهورتان والمراد بالايدي الانفس كقوله بما قد تمت يد الزأب كما سبت ايديكم فالتقدير ولا تلقوا بانفسكم الى
 التهلكة وقال آخرون بل هو هنا حذف والتقدير ولا تلقوا انفسكم بايدكم الى التهلكة (المسئلة الثالثة) قوله
 ولا تلقوا بايدكم الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه
 راجع الى غيرها أما الاولون فذكروا فيه وجهين (الاول) أن لا نفقة في مهام الجهاد أموالهم فيستولى
 العدو عليهم ويهلكهم وكانه قيل ان كنت من رجال الدين فاتفق مالك في سبيل الله وفي طلب مرضاته وان
 كنت من رجال الدنيا فاتفق مالك في دفع الهلاك والضرر عن نفسك (الوجه الثاني) انه تعالى لما أمره
 بالانفاق جاء عن أن ينفق كل ماله فان اتفق كل المال يفضى الى التهلكة عند الحاجة الشديدة
 الى المأكول والمشروب والملبوس فكان المراد منه ما ذكره في قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
 وكان بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وأما الذين قالوا المراد
 منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها (أحدها) أن يحملوا بالجهاد فيقتلوا للهلاك الذي هو عذاب النار
 فخشهم بذلك على النفس بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة (وثانيها) المراد من قوله ولا تلقوا
 بايدكم الى التهلكة أى لا تقصموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه الاقتل انفسكم
 فان ذلك لا يحل وانما يجب أن يقتحموا اذا طمع في النكابة وان خاف القتل فاما اذا كان آيسا من النكابة وكان
 الاغلب انه مقتول فليس له أن يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن أبي هريرة رضى
 الله عنه انه قال في هذه الآية هو الرجل يستقل بين الصقيع ومن الناس من طعن في هذا التأويل وقال
 هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه (الاول) روى ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به
 الناس فألقى يده الى التهلكة فقال أبو أيوب الانصاري نحن أعلم بهذه الآية وانما نزلت فيما صبرنا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوى الاسلام وكثر أهل رجوعنا الى أهائنا وأموالنا
 وتصالنا فكانت التهلكة الاقامة في الازل والمال وترك الجهاد (والثاني) روى الشافعي رضى الله عنه ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار رأيت يارسول الله ان قتلت صابرا محمدا
 قال عليه الصلاة والسلام لا الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه بين يدي رسول الله وان رجلا من
 الانصار أتى درعا كانت عليه حين ذكر النبي عليه الصلاة والسلام الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه (والثالث)
 روى ان رجلا من الانصار تخلف عن بني معاوية قرأى الطبرع كوفاعا على من قتل من أصحابه فقال لبعض من
 معه سأ أقدم الى العدو فقتلوني ولا تخف عن مشهد قتل فيه أصحابي ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبي صلى
 الله عليه وسلم فقال فيه قولنا (الرابع) روى ان قوما حاصروا حصنا فقاتل رجل حتى قتل فقبل النبي
 يده الى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضى الله عنه ذلك فقال كذبوا أليس يقول الله تعالى ومن الناس
 من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وان نصر ذلك التأويل أن يجيب عن هذه الوجوه فيقول انما
 حرمنا القاء النفس في صف العدو اذا لم يتوقع ابقاء نكابة منهم فاما اذا توقع ففرض يجوز ذلك فلم قلتم انه
 يوجد هذا المعنى في هذه الوقائع (الوجه الثالث) في تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله الشهر

الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص أى فان قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فيه فان الحرمات
 قصاص فجازوا المعتداءهم عليكم ولا تخمّنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا لمن قاتلكم فقتلوا بترككم
 القتال فانكم بذلك ~~تكونون~~ ملقّنين بأيديكم الى التهلكة (الوجه الرابع) في التاويل أن يكون المعنى
 انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انما نخاف الفقر ان أنفقنا فتهلك ولا يقي معناشي فنهوا أن يجعلوا أنفسهم
 هالكين بالاتفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحسم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه
 في الهلاك اذا حكم عليه بذلك (الوجه الخامس) ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب
 الذي يرى انه لا ينفعه معه عمل فذلك هو القاء النفس في التهلكة فالحاصل ان معناه النهى عن القنوط عن
 رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب (الوجه السادس) يحتمل أن
 يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تقولوا ذلك الاتفاق في التهلكة والاحباط وذلك بان نفهوا بوجوب
 ذلك الاتفاق فعلا بحيث ثوابه اما بتذكّر المنة أو بذكر وجوه الرياء والسعرة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا
 أعمالكم * أما قوله تعالى (واحسنوا ان الله يحب المحسنين) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا
 في ان المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه (الاول) انه مشتق من فعل الحسن وانه كتراسه تعمله فيمن ينفع
 غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا حسنا
 كان فاعلهما محسنا (الثاني) انه مشتق من الاحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان
 فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين (المسئلة الثانية) قوله وأحسنوا فيه
 وجوه (أحدها) قال الاصم أحسنوا في فرائض الله (وثانيها) وأحسنوا في الاتفاق على من تترككم مؤتمنة
 ونفقتة والمقصود منه أن يكون ذلك الاتفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقترعوا وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله
 ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه وأما قوله ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا قوله
 تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله فان أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى
 محله) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) الحج في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشيء اذا
 قصده مرة بعد أخرى وأدام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحبون
 في كل سنة وأما في الشرع فهو واسم لافعال مخصوصة منها أركان ومنها أبعاض ومنها هيئات فالأركان مالا
 يحصل التحلل حتى يأتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شيء يجبر بالدم والهيئات مالا يجب الدم
 على تاركها والأركان عندنا خمسة الاسرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة
 وفي حلق الرأس أو قصره قولان أحدهما انه نسك لا يحصل التحلل الا به وأما الابعاض فهي الاحرام من
 المقات والمقام بعرفة الى الغروب في قول والبيتونة بزيادة ليلة البحر في قول ورمي جرة العقبة والبيتونة
 بمعنى ابالي التشريق في قول ورمي أيامها وأما سائر أعمال الحج فهي سنة وأما أركان العمرة فهي أربعة
 الاحرام والطواف والسعي في الحلق قولان ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق
 أو قصر ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدى (المسئلة الثانية) قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله
 هذا الامر مطلق أو مشروط بالدخول فيه ذهب أصحابنا الى انه مطلق والمعنى اتموا الحج والعمرة على
 نعت الكمال والتمام (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه ان هذا الامر مشروط والمعنى
 ان من شرع فيه فليقمه قالوا ومن الجائز أن لا يكون الدخول في الشيء واجبا الا ان بعد الدخول فيه
 يكون اتمامه واجبا وفائدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند أصحابنا وغير واجبة عند أبي حنيفة رحمه الله
 حجة أصحابنا من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به أن اتمام
 قد يراد به فعل الشيء كاملا تاما ويحتمل أن يراد به اذا شرعتم في الفعل فأتوه واذا ثبت الاحتمال وجب أن
 يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذا بئلى ابراهيم ربه بكلمات
 فأتعنت أى فعلهن على سبيل القسام والكمال وقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أى فافعلوا الصيام تاما الى

الجبل وحل اللفظ على هذا أولى من قول من قال المراد فاشرعوا في الصيام ثم أقوه لان على هذا التقدير
 يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله وأتموا الحج بمنسمل أن يكون
 المراد منه الاتيان به على نعمت الكمال والقام فوجب حمله عليه انتهى ما في الباب انه يحفل أيضا أن يكون
 المراد منه انكم اذ اشركتم فيه فأتموه الا أن حل اللفظ على الوجه الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ان
 حل الآية على الوجه الثاني يقتضي أن يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير أتموا الحج والعمرة لله
 ان شرعتم فيها وعلى التأويل الاول الذي نصرناه لا يحتاج الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك أولى
 (الثاني) ان أهل التصديق كروا ان هذه الآية هي أول آية تزلت في الحج فحملها على ايجاب الحج أولى
 من حملها على الاتمام بشرط الشروع فيه (الثالث) قرأ بعضهم وأقيموا الحج والعمرة لله وهذا وان كان
 قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل (الرابع) ان الوجه
 الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتأويل الذي ذكرتم
 لا يفيد الاصل الوجوب فكان الذي نصرناه أكبر فائدة فكان حل كلام الله عليه أولى (الخامس) ان
 الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى والقول بايجاب الحج والعمرة معاً أقرب الى الاحتياط
 فوجب حل اللفظ عليه (السادس) هب انما حمل اللفظ على وجوب الاتمام لكن نقول اللفظ دل على
 وجوب الاتمام جز ما ظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جز ما الاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم
 الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فيلزم أن يكون الشروع واجبا في الحج وفي العمرة
 (السابع) روى عن ابن عباس انه قال والذي نفسي بيده انها لقريتها في كتاب الله أي ان العمرة لقريته الحج
 في الامر بهما في كتاب الله يعني في هذه الآية فكان كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فهذا اتمام تقرير هذه
 الحجة فان قيل قرأ على وابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة
 عن حكم الحج في الوجوب فلنا هذا مدفوع من وجوه (الاول) ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة
 المتواترة (الثاني) ان فيها اضعافا في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية (الثالث)
 ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة الله ومجرد كونها عبادة الله لا ينافي وجوبها والواقع التعارض
 بين مدلول القراءتين وهو غير جائز (الرابع) انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب أن
 يكون العمرة مأمورا بها لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود
 (الحجة الثانية) في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجوب حج أصغر على ما عليه
 حقيقة أفعل وما ذاك الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى وأتموا
 الحج وقوله وقه على الناس حج البيت (الحجة الثالثة) في المسئلة الاسديت منها ما أورده الجوزي
 في المتفق بين الصحيحين ان جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال أن تشهد
 أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وأن تقم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتقيم وتعتق وروى
 النعمان بن سالم عن مربي أنس عن أبي رزين انه سأل النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان أبي شيخ كفي ادرك
 الاسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الطاعن فقال عليه الصلاة والسلام حج عن أبيك واعقر فاربعهما
 والامر للوجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه الصلاة والسلام قال الحج والعمرة
 فريضتان لا يضر لهما ما بدأت ومنهما ما روت عائشة رضي الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين قالت قلت
 يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه الصلاة والسلام عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة (الحجة
 الرابعة) في وجوب العمرة قال الشافعي رضي الله عنه اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة
 واجبة لكان الاشبه أن يادى الى الحج الذي هو واجب وحجة من قال العمرة ليست واجبة وجوه (الحجة
 الاولى) قصة الاحزاب الذي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان الاسلام ففعله الصلاة والزكاة
 والحج والموم فقال الامر ابي هل على غير هذا قال لا الا أن تطلع فقال الامر ابي لا أتزيد على هذا ولا أنقص

فقال عليه الصلاة والسلام أفعل الأعرابي إن صدق وقال عليه الصلاة والسلام بخ الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإتمام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وقال عليه الصلاة والسلام صلوا أنفسكم وزكوا أموالكم وجعلوا بينكم تدخلاً واجبة وبكم فهذه أخبار مشهورة كالتواتر فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردّها وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه مثل عن العمرة أو أوجبة هي أم لا فقال لا وأن تعمر خير لك وعن معاوية الضمر عن أبي صالح الحنفي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمره تطوع (والجواب) من وجوه (أحدها) أن ما ذكرتم أخبار آحاد فلا تعارض القرآن (وثانيها) لعل العمرة ما كانت واجبة عندما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الأحاديث ثم نزل بعدها قوله وأتوا الحج والعمرة لله وهذا هو الأقرب لأن هذه الآية إنما نزلت في السنة السابعة من الهجرة (وثالثها) أن قصة الأعرابي مشقة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا أن العمرة لا تنهاى الحج الأصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة وأما حديث محمد بن المنكدر في الواردية بحاج بن أرطاة وهو ضعيف (المسئلة الثالثة) اعلم أن الحج على ثلاثة أقسام الأفراد والقران والتمتع فالأفراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أدنى الحل أو يعتمر قبل أشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران أن يحرم بالحج والعمرة معاً في أشهر الحج بأن يوجع ما قبله وكذلك لو أحرِم بالعمرة في أشهر الحج ثم قبل الطواف أدخل عليها الحج بصيرة فارادوا التمتع هو أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج ويبقى بأعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي قنعا لانه يستقنع بمظهورات الاحرام بعد البطلان من العمرة قبل أن يحرم بالحج إذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الأفضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله عنه أفضلها الأفراد ثم التمتع ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع أفضل من الأفراد وبه قال مالك رضي الله عنه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه القران أفضل ثم الأفراد ثم التمتع وهو قول المزني وأبي إسحاق والمروزي من أصحابنا وقال أبو يوسف ومحمد القران أفضل ثم التمتع ثم الأفراد بحجة الشافعي رضي الله عنه فإنه أن الأفراد أفضل من وجوه (الأول) التمسك بقوله تعالى وأتوا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلاثة أوجه (الأول) أن الآية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المخاطبة بين المعطوف والمعطوف عليه والمخاطبة لا تحصل إلا عند الأفراد فاما عند القران فالوجود شي واحد وهو حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف (الثاني) قوله وأتوا الحج والعمرة لله يقتضي الأفراد بدليل أنه قال تعالى فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى والقارن يلزمه هديان عند الحصر وأيضاً تعالى أوجب على الخلق عند الأداء فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الحصر (الثالث) هذه الآية تدل على وجوب الاتمام والاعتناء لا يحصل إلا عند الأفراد ويدل عليه وجهان (الأول) أن السفر مقصود في الحج بدليل أن من أوصى بأن يحج عنه فاته حج من وطنه ولو أن السفر مقصود في الحج والالكان يحج عنه من أدنى المواقيت ويدل عليه أيضاً أنهم قالوا لو نذر أن يحج ما شيا وحج راكب يلزمه دم فثبت أن السفر مقصود والقران يقتضي تعطيل السفر لأن بسببه يصير السفران سفراً واحداً فثبت أن الاعتناء لا يحصل إلا بالأفراد (الثاني) أن الحج لا معنى له إلا بزيارة بقاع مكرمة ومشاهدة شرفة والحاج زائر الله والله تعالى حزوره ولا شك أنه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند الخدم أعظم وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة بل الحق أن جله أنواع الطاعات في الحج وفي العمرة تكثر عند الأفراد وتصير واحدة عند القران فثبت أن الأفراد أقرب إلى التمام فكان الأفراد أن لم يكن واجبا عليكم بحجكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل (الحجة الثانية) في بيان أن الأفراد أفضل أن الأفراد يقتضي كونه آتياً بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الأعمال الشاقة في الأفراد أكثر فوجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل الأعمال أحزها أي أشقها (الحجة الثالثة) أنه عليه السلام كل من مفرد فوجب أن يكون الأفراد أفضل أما قولنا أنه كان مفرداً فاعلم أن الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا

المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج وروى جابر وابن عمر أنه أفرد وأما أنس فقد روى عنه أنه قال كنت واقفا عند جبران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفي فسمعت يقول لبك حج وعمرة معا ثم الشافعي رضى الله عنه رجح رواية عائشة رضى الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه (أحدها) بحال الرواية أما عائشة فلأنها كانت عالمة ومع علمها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم وأشد الناس وقفا على أحواله وأما جابر فإنه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس وإن أنس كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم وأما ابن عمر فإنه كان مع فقهاء أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لأن أخته حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم (والثاني) أن عدم القرآن متأكدا بالاستصحاب (والثالث) أن الأفراد يقتضى تكثير العبادات والقرآن يقتضى تقليلها فكان الحاق الأفراد بالنبي عليه الصلاة والسلام أولى وإذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب أن يكون الأفراد أفضل لأنه عليه الصلاة والسلام كان يختار الأفضل لنفسه ولأنه قال خذوا عني مناسككم أي تعلموا مني (الحجة الرابعة) أن الأفراد يقتضى تكثير العبادات والقرآن يقتضى تقليلها فكان الأول أولى لأن المقصود من خلق الجن والإنس هو العبادة وكلما كان أفضى إلى تكثير العبادات كان أفضل حجة أبي حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الحجة الأولى) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد منه إيجاب كل واحد منهما وما أوردوه من المارد منه إيجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو حملناه على الأول لا يفيد الثاني ولو حملناه على الثاني أفاد الأول فكان الثاني أكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لأن الأولى حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة (الحجة الثانية) أن القرآن جمع بين التسكين فوجب أن يكون أفضل من الاتيان بنفس واحد (الحجة الثالثة) أن في القرآن مسارة إلى التسكين وفي الأفراد ترك مسارة إلى أحد التسكين فوجب أن يكون القرآن أفضل لقوله وسادعوا (والجواب عن الأول) أننا إن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ما هو أكثر فائدة على الأفراد وأما ما ذكرتموه مجزئ من ظن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أولى وإذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا (والجواب عن الثاني والثالث) أن كل ما يفعله القارئ يفعله المفرد أيضا إلا أن القرآن كانه حيلة في إسقاط الطاعة فينتهي الأمر فيه أن يكون مرخصا فيه فاما أن يكون أفضل فلا وبالحجة فالشافعي رضى الله عنه لا يقول أن الحجة المفردة بالعمرة أفضل من الحجة المقرونة ولكنه يقول من أتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فجمع هذين الأمرين أفضل من الاتيان بالحجة المقرونة (المسئلة الرابعة) في تفسير الاتمام في قوله وأتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه (أحدها) روى عن علي وابن مسعود أن اتمامها ما أن يحرم من ديرة أهلها (وثانيها) قال أبو مسلم المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية انما نزلت بعد أن منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فأنه تعالى أمر رسوله في هذه الآية أن لا يرجع حتى يتم هذا الفرض ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهي أن تطوع الحج والعمرة كفرضيهما في وجوب الاتمام (وثالثها) قال الأصم أن الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتخاوا الآداب العترة وذكر الشيخ الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور العترة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية (الأول) في المال فينبغي أن يسد بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من قلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وإيابه من غير تقصير بل على وجه يمكنه مع التوسع في الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشئ قبل خروجه ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكثرها فان اكترها فليظهر للمكاري كل ما يحصل رضاه فيه (الثاني) في الرفيق فينبغي أن يلتزم رفيقا صالحا للغير معينا محبا عليه ان نسي ذكره وان ذكر ساعده وان جبن تبعه وان عجز قواه

وان ضاق صدره صبره وأما الاخوان والرفقاء المقيمون في دعوهم ويلتمس ادعيته هم فان الله تعالى جعل
في دعائهم خيرا والسنة في الوداع أن يقول استودع الله دينك وأمانتك وخواتم عمتك (الثالثة)
في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون
وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص (الرابعة) اذا حصل على باب الدار
قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات ازيد كانت أولى (الخامسة)
في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله أكبر توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذي هجرنا هذا وما كنا له مقرنين وانما الى ربنا المنقلبون
(السادسة) في النزول والسنة ان يكون أكثر سيرة بالليل ولا ينزل حتى يحصى النهار واذا نزل صلى ركعتين
ودعا الله كثيرا (السابعة) ان قصده عدوا وسع في ليل أو نهار فليقرأ آية الكرسي وشهدا لله والاخلاص
والمعوذتين ويقول تحمى بالله العظيم واستعنت بالحق الذي لا يموت (الثامنة) مهم ما علا نرفا من
الارض في الطريق فيستحب أن يكبر ثلاثا (التاسعة) أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشئ من أثر الاغراض
العاجلة كالنجارة وغيرها (العاشرة) أن يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد
الابتیان بهذه المقدمات يأتي بجميع أركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الصكوك والسنة
ويكون غرضه في كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى فقله واتموا الحج والعمرة كلمة شاملة جامعة لهذه
المعاني فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعا لملة ابراهيم حيث قال تعالى واذا بعثنا ابراهيم ربه
بكلمات فاقهم (الوجه الرابع) في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان المراد افراد وكل واحد
منهم ما سفر وهذا تأويل من قال بالافراد وقد ينشأ بالدليل وهذا التأويل يروي عن علي بن أبي طالب رضي
الله عنه وقد يروي من فوعا عن أبي هريرة وكان عمر يترك القرآن والتفريع ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة
وان يعتمر في غير شهر الحج فان الله تعالى يقول الحج أشهر معسومات وروى نافع عن ابن عمر انه قال
فرقوا بين حجتكم وعمرتكم (المسئلة الخامسة) قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم
الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في آل عمران
قال الكسائي وهو ما لغتان بمعنى واحد كطل وورطل وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم وقوله تعالى فان
احصرتم قال أحمد بن يحيى أصل الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يوح بصره حصر لانه حبس
نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصر الملك لانه كان محبوس بين الجباب وفي شهر ليد
حين لدى باب الحصر فنام والحصر معروف سمي به لانقسام بعض أجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء
مع غيره اذا عرفت هذا فقول اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص بفتح العدو واذا منعه عن مراده وضيق
عليه أما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت
والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه
من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو (والقول الثاني) أن لفظ الاحصار
يفيد الحبس والمنع سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء (والقول الثالث) انه مختص
بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر فانهم ما
قالا لا حصر الاحصر العدو وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه وفائدة
هذا البحث تظهر في مسئلة فتية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت
بسبب المرض وسائر الموانع قال أبو حنيفة رضي الله عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت بوجه أبي حنيفة
ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لأن أهل اللغة رجلا ن (أحدهما) الذين قالوا الاحصار مختص
بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية تنصير يحاكي ان احصار المرض
يفيد هذا الحكم (والثاني) الذين قالوا الاحصار اسم مطلق للحبس سواء كان حاصل بسبب المرض

أو بسبب العدو وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضا لأن الله تعالى على الحكيم على مسمى
 الاحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض واما على القول
 الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع المحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة وبتقدير ثبوته
 فنحن نقبس المرض على العدو بجماع دفع المخرج وهذا قياس على ظاهره فلهذا تفسير قول أبي حنيفة
 رضى الله عنه وهو ظاهر قوى وأما تقرير مذهب الشافعى رضى الله عنه فهو وانادى أن المراد بالاحصار
 في هذه الآية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس
 وابن عمر ولا شك أن قولهما أولى لتقدمهما على هؤلاء الذين في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم أنا
 بعد ذلك فوكدهذا القول بوجوده من الدلائل (الجزء الاول) أن الاحصار افعال من الحصر والافعال تارة
 يعنى التعدية نحو ذهب زيد وادبه انا ويحيى بمعنى صار ذا كذا فحو أغد البعير اذا صار ذا غدة واجرب
 الرجل اذا صار ذا ابل جربى ويحيى بمعنى وجدته بصفة كذا فحو احدث الرجل أى وجدته محمودا والاحصار
 لا يمكن أن يكون للتعدية فوجب اما حله على الصيرورة أو على الوجدان والمعنى انهم صاروا محصورين
 أو وجدوا محصورين ثم ان أهل اللغة اتفقوا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو ولا بالمرض فوجب أن يكون
 معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو أو وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكده مذهبنا (الجزء الثانية)
 ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحسوس عن مراده اذا كان قادرا
 على ذلك الفعل متمكنا منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج
 وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر المنة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بانه
 ممنوع لان حالة الحكم على المانع تستدعى حصول المقتضى أما اذا كان ممنوعا بالعدو فهنا القدرة على
 الفعل حاصلة الا انه تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصح ههنا أن يقال انه ممنوع من الفعل فثبت أن
 لفظة الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن أن تكون حقيقة في المرض (الجزء الثالثة) ان معنى قوله
 احصرتم أى حبستم ومنعتم والحبس لا بدله من حابس والمنع لا بدله من مانع ويتمنع وصف المرض بكونه
 حابسا وما نعالا ان الحبس والمنع فعل واضافة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لا يبق
 زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا وما نال اما وصف العدو بانه حابس ومانع وصف حقيق وحمل الكلام
 على حقيقة أولى من حمله على مجازة (الجزء الرابعة) ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار
 فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة
 (الجزء الخامسة) انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فحط عليه
 المريض فلو كان المحصر هو المريض أو من يكون المريض داخل فيه لكان هذا عطفا للشيء على نفسه فان
 قيل انه خص هذا المرض بالذكور لان له حكما خاصا وهو خلق الرأس فصارت تقدير الآية ان منعه
 بمرض تحلته بدم وان تاذى رأسكم بمرض حلقتكم وكفرت قلنا هذا وان كان حسنا لهذا المرض الا انه مع
 ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان
 حمل المحصر على غير المريض يوجب خلوا الكلام عن هذا الاستدلال فكان ذلك أولى (الجزء السادسة) قال
 تعالى في آخر الآية فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولفظ الامن اغمايسه عمل في الخوف من العدو ولا في
 المرض فانه يقال في المرض شئ وعنى ولا يقال امن فان قيل لانسلم أن لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف
 فانه يقال أمن المريض من الهلاك وأيضا خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم أولها قلنا لفظ الامن
 اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفتد الا الامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها
 قلنا بل يوجب لان قوله فاذا أمنتم ليس فيه بيان انه حصل الامن مماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن
 من شئ تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار فصارت التقدير فاذا أمنتم من ذلك الاحصار وما ثبت
 أن لفظ الامن لا يطلق الا في حق العدو وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو وثبت

بهذه الدلائل أن الاحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط أمّا قول من قال أنه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو أن المقصر من أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وإن اختلفوا في أن الآية النازلة في سبب هل تتناول غير ذلك السبب إلا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجاً عنه فلو كان الاحصار اسماً لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجاً عنها وذلك باطل بالإجماع ثبت بما ذكرنا أن الاحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو وإذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وببساطة وجهين (الاول) أن كلمة أن شرطاً عند أهل اللغة وحكم الشرط اتفاقاً المشروط عند اتفاقه ظاهر فهذا يقتضي أن لا يثبت الحكم إلا في الاحصار الذي دلت الآية عليه فلو ائبنا هذا الحكم في غيره قياساً كان ذلك نسخاً للنص بالقياس وهو غير جائز (الوجه الثاني) أن الأحرام شرع لازم لا يحقل التسخّر صدق الاترى أنه إذا جتمع أمره حتى فسد جمعه لم يخرج من أحرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو لأن المريض لا يستفيد بخلافه ورجوعه أمناً من مرضه أما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل إن أقام فاذا رجع فقد تنحّص من خوف القتل فهذا ما عدى في هذه المسئلة على ما يلدق بالتفسير أمّا قوله تعالى فما استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الفضال رحمه الله في الآية اضممار والتقدير فخلّتم فما استيسر وهو كقوله فن كان منكم مريضاً وعلى سفر فعدته من أيام أخر أرى فافطر فعده وفيها اضممار آخر وذلك لأن قوله فما استيسر من الهدى كلام غير تام لا بد فيه من اضممار ثم فيه احتمالان (أحدهما) أن يقال محل ما رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر (والثاني) قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما تيسر كان صواباً وأكثر ما جاء في القرآن من أشباهه مرفوع (المسئلة الثانية) استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم أي تكبر واستكبر أي تكبر واستعصب أي تصعب (المسئلة الثالثة) الهدى جمع هدية كما تقول غرومة قال أحمد بن يحيى أهل الجواز يخفون الهدى وتيم تتله فيقولون هدية وهدى ومطبة ومطلى قال الشاعر

حلفت برب مكة والمصلى * واعناق الهدى مقلدان

ومعنى الهدى ما يهدى إلى بيت الله عز وجل تقرباً إليه بمنزلة الهدية يهديها الإنسان إلى غيره تقرباً إليه ثم قال علي بن عباس والحسن وقتادة الهدى إعلاء بدنة وأوسطه بقرة وأخسها شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس (المسئلة الرابعة) المحصر إذا كان عاماً بالهدى هل له بدل ينتقل إليه للشافعي رضي الله عنه فيه قولان (أحدهما) لا بدل له ويكون الهدى في ذمته أبداً وبه قال أبو حنيفة رضي الله عنه والخليفة فيه أنه تعالى أوجب على المحصر الهدى على التعيين وما ثبت له بدلاً (والثاني) أن له بدلاً ينتقل إليه وهو قول أحمد فاذا قلنا بالقول الاول هل له أن يتحلل في الحال أو يقيم على أحرامه فيه قولان (أحدهما) أنه يقيم على أحرامه حتى يجده وهو قول أبي حنيفة ويدل عليه ظاهر الآية (والثاني) أن يتحلل في الحال للمشقة وهو الأصح فاذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة وأقربها أن يقال يقوم الهدى بالدرهم ويشترى بها طعام ويؤدى وإنما قلنا ذلك لأنه أقرب إلى الهدى (المسئلة الخامسة) المحصر إذا أراد التحلل وذبح وجب أن ينوي التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح (المسئلة السادسة) اختلفوا في العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها في الاحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين أنه لا احصار فيه لأنه غير موقت وهذا باطل لأن قوله تعالى فإن احصرتم مذكور عقب الحج والعمرة فكان عائداً إليهما أمّا قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف لأن الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدى محله بل لا يحصل التحلل إلا بالانحر فقتدّر الآية حتى يبلغ الهدى محله وينحر فاذا انحر فاحلقوا (المسئلة الثانية) قال الشافعي رضي الله عنه يجوز اراقه دم الاحصار في الحرم بل حيث حبس وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز ذلك إلا في الحرم ومنشأ

الخلاف البحث في تفسير هذه الآية فقال الشافعي رضي الله عنه المحل في هذه الآية اسم للزمان الذي
 يحصل فيه التحلل وقال أبو حنيفة أنه اسم للمكان حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الأول) أنه
 عليه السلام أحصر بالحديبية وتحريرها والحديبية ليست من الحرم قال أصحاب أبي حنيفة أنه إنما أحصر
 في طرف الحديبية الذي هو أسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدي الحديبية على طرف الحرم على تسعة
 أميال من مكة أجاب القفال رحمه الله في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن محرم ذلك الهدى
 ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفان يبلغ محله فبين
 تعالى أن الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ابلاغ الهدى محله الذي كان يريد فدل هذا على
 أنهم شرعوا ذلك الهدى في غير الحرم (الحجة الثانية) أن المحصر سواء كان في الحل أو في الحرم فهو مأثور
 بنحو الهدى فوجب أن يتمكن في الحل والحرم من نحر الهدى (بيان المقام الأول) أن قوله فان أحصر ثم
 يتأول كل من كان محصرًا سواء كان في الحل أو في الحرم وتوله بعد ذلك فما استيسر من الهدى معناه
 فما استيسر من الهدى فنحصره واجب أو معناه فأنحر وأما استيسر من الهدى وعلى التقديرين
 ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على المحصر سواء كان محصرًا في الحل أو في الحرم
 وإذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح في الحل والحرم لأن المكلف بالشيء أول درجته أن يجوز له
 فعل المأمور به وإذا كان كذلك وجب أن يكون المحصر قادرًا على إراقة الدم حيث أحصر (الحجة
 الثالثة) أن الله سبحانه إنما يمكن المحصر من التحلل بالذبح لئ يتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو
 في الحال فلو لم يجز النحر إلا في الحرم ومالم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية فعلى هذا التقدير وجب
 أن لا يحصل التحلل في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولأن الموصول للنحر إلى الحرم
 أركان هو فقد نفي الخوف وكيف يؤمن به هذا الفعل مع قيام الخوف وإن كان غيره فقد لا يجز ذلك الغير
 فإذا يفعل بحجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الأول) أن المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان
 كما سجدوا المجلس فقوله حتى يبلغ الهدى محله يدل على أنه غير بالغ في الحال إلى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله
 في الحال (جوابه) المحل عبارة عن الزمان وإن من المشهور أن محل الدين هو وقت وجوبه (الثاني) هب أن
 لفظ المحل يحتمل المكان والزمان إلا أن الله تعالى أزال هذا الاحتمال بقوله ثم محله إلى البيت العتيق وفي قوله
 هديا بالغ الكعبة ولا شك أن المراد منه الحرم فإن البيت عينه لا يراق فيه الدماء (جوابه) قال الشافعي رضي الله
 عنه كل ما وجب على الحرم في ماله من بدنة وجزء هدى فلا يجزى إلا في الحرم لمساكين أهله إلا في موضعين
 (أحدهما) من ساق هديا فاعطى في طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين (والثاني) دم المحصر
 بالعدو فإنه ينحر حيث حبس فلا يأتى التي ذكره غوافي سائر الدماء فلم قلتم أنها تتناول هذه الصورة
 (الثالث) قالوا الهدى سعى هديا لأنه جار مجرى الهدية التي يعثها العبد إلى ربه والهدية لا تكون هدية
 إلا إذا بهتها المهدى إلى دار المهدى إليه وهذا المعنى لا يتصور إلا بجعل موضع الهدى هو الحرم (جوابه) هذا
 التمسك بالاسم ثم هو محمول على الأفضل عند القدرة (الرابع) أن سائر دماء الحج كلها قربة كانت أو كفارة
 لا تصح إلا في الحرم فكذا هذا (جوابه) أن هذا الدم إنما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف إنما يحصل
 إذا قدر عليه حيث أحصر أما لو وجب إرساله إلى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود
 في سائر الدماء فظهر الفرق (المثله الثالثة) هذه الآية دالة على أنه لا ينبغي إهم أن يحلوا فيلقوا رؤسهم إلا
 بعد تقديم ما استيسر من الهدى كما أنه أمرهم أن لا يناجوا الرسول إلا بعد تقديم الصدقة قوله تعالى (فمن
 كان منكم مريضًا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أمنت من عنت بالعمرة إلى الحج
 فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن
 أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب) فيه مسائل (المسئلة الأولى) قال ابن
 عباس نزلت هذه الآية في كعب بن عجرة قال كعب مربي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان

في شعر رأسي كثير من القمل والصبيان وهو يثاثر على وجهي فقال عليه السلام تؤذيكم هوام رأسك قلت
 نعم يا رسول الله قال احلق رأسك فانزل الله تعالى هذه الآية والمقصود منها أن المحرم اذا ناذى بالمرض
 أو بهوام رأسه ابج له المداواة والحلق بشرط الفدية والله أعلم (المسئلة الثانية) ففدية رفع لانه مبتدأ خبره
 محذوف والتقدير فعليه فدية وأيضا فدية اضممار آخر والتقدير خلق فعليه فدية (المسئلة الثالثة) قال بعضهم
 هذه الآية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدى محله ربعا لحقه مرض أو أذى في رأسه ان صبر فالتة
 أذن له في ذلك بشرط بذل الفدية وقال آخرون بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج الى
 علاج ولحقه أذى في رأسه فاحتاج الى الحلق فيين الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت
 هذا فقول المرض قد يهوج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك بغير
 المرض من شدة البرد وما شاكله فأبج له بشرط الفدية وقد يحتاج أيضا الى استعمال الطيب في كثير من
 الامراض فيكون الحكم فيه ذاك وأما من يكون به أذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصبيان
 وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم وبالجمله فهذا الحكم عام في جميع
 محظورات الحج (المسئلة الرابعة) اختافوا في انه هل يقدم الفدية ثم يترخص أو يؤخر الفدية عن الترخص
 والذي يقتضيه الظاهر انه يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب
 الفدية فيكون مقتضاها عليه وأيضا فقد بينا ان تقدير الآية خلق فعليه فدية ولا ينظم الكلام
 الاعلى هذا الحد فاذا يجب تأخير الفدية أما قوله تعالى من صيام أو صدقة أو نسك فالمراد ان تلك الفدية
 أحده هذه الامور الثلاثة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) أصل النسك العبادة قال ابن الاعرابي
 النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الانام وصفها
 كانسكة المخلصة من الخبث هذا أصل معنى النسك ثم قيل للذيجه نسك لانها من اشرف العبادات التي
 يتقرب بها الى الله (المسئلة الثانية) اتفقوا في النسك على ان أقله شاة لان النسك لا يتأذى الا بأحد الامور
 الثلاثة الجبل والبقرة والشاة ولما كان أقلها الشاة لاجرم أقل الواجب والنسك هو الشاة أما الصيام
 والاطعام فليس في الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما وما عدا ذلك يحصل بهانه فيه قولان (أحدهما) انه
 حصل عن كعب بن عجرة وهو ما روى أبو داود في سننه انه عليه الصلاة والسلام لما مترك كعب بن عجرة ورأى
 كثرة الهوام في رأسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسكا أو صم ثلاثة أيام أو اطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة
 مساكين (والقول الثاني) ما روى عن ابن عباس والحسن انهما قالوا الصيام للمتمتع عشرة أيام
 والاطعام مثل ذلك في العدد وجمعتان ان الصيام والاطعام لما كانا يجزمان في هذا الموضع وجب حملهما على
 المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدى والقول الاول عليه أكثر الفقهاء (المسئلة
 الثالثة) الآية ذات على حكم من أقدم على شيء من محظورات الحج بعد ذرا مأمن حلق رأسه عامدا بغير
 عذر فعند الشافعي رضي الله عنه وأبي حنيفة الواجب عليه الدم وقال مالك رضي الله عنه حكمه حكم من
 فعل ذلك بعذر والاية حجة عليه لان قوله فين كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام يدل على
 اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشرط بالشئ عدم عند عدم الشرط وقوله تعالى فاذا أمنتكم فاعلم ان
 تقديره فاذا أمنتكم من الاحصار وقوله فين تمتع بالعمرة الى الحج فيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى التمتع
 التلذذ يقال تمتع بالشئ أي تلذذ به والمتاع كل شئ يتمتع به وأصله من قوله سم حبل ماع أي طویل وكل من
 طالت صحبته مع الشئ فهو متمتع به والمتنع بالعمرة الى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر في أشهر الحج ثم يقيم بمكة
 حللا لا يشئ منها الحج فيجمع من عامه ذلك وانما سمي متمتعاً لانه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين
 تجلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه وهما نوع آخر من التمتع مكروه
 وهو الذي حذر عنه عمر رضي الله عنه وقال متمعتان كما تعالى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهي
 عنهما وأعاقب عليهما متمعة النساء ومنعة الحج والمراد من هذه التمتع أن يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج

الى العمرة ويقتضيهما الحج وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ روى عن
أبي ذر أنه قال ما كانت حكمة الحج الا الى خاصة فكان السبب فيه انهم كانوا لا يرون العمرة في أشهر الحج
ويبتدونهم من آخر القحور فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم
في أشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان نسخ الحج خاصا بهم
(المسئلة الثمانية) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة أى من تمتع بسبب العمرة فكانه لا يمتنع بالعمرة ولكنه يمتنع
بمخطورات الاسرام بسبب تيمانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج أما قوله تعالى فما استيسر
من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قل اصحابنا لوجوب دم التمتع خمس شرائط (أحدها) أن يقدم
العمرة على الحج (والثاني) أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج فان أسرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشئ من الطواف
وان كان شرطاً واحداً ثم أكمل باقيه في أشهر الحج ويح في هذه السنة لم يلزمه دم لانه لم يجمع بين التمسكين
في أشهر الحج وان أسرم بالعمرة قبل أشهر الحج وأتى بأعمالها في أشهر الحج فيه قولان قال في الام وهو الاصح
لا يلزمه دم التمتع لانه أتى بركن من أركان العمرة قبل أشهر الحج كالتطواف قبله وقال في القديم والاملاء
يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاسرام في أشهر الحج كابتدائه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه اذا أتى ببعض
الطواف قبل أشهر الحج فهو تمتع اذا لم يأت بأكثره (الشرط الثالث) أن يحج في هذه السنة فان حج
في سنة أخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد من حاجة الحج والعمرة في عام واحد (الشرط الرابع) أن لا يكون من
حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام وحاضري المسجد الحرام من
كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة
تعتبر من مكة أو من الحرم فيه وجهان (الشرط الخامس) أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة
فان عاد الى الميقات نأحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان زوم الدم لترك الاسرام من الميقات ولم يوجد هذه هي
الشروط المعتبرة في لزوم دم التمتع (المسئلة الثمانية) قال الشافعي رضى الله عنه دم التمتع دم جبران
الاسامة فلا يجوز له أن يأكل منه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه انه دم نسك وبأكل منه حجة الشافعي من
وجوه (الحجة الاولى) ان التمتع - صل فيه خلل فوجب أن يكون الدم دم جبران يان حصول الخلل فيه من
وجوه ثلاثة (الاول) روى ان عثمان كان ينهى عن المتعة فقال له على رضى الله عنه ما عمدت الى رخصة
بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيها (الثاني) انه تعالى - ما تمتعوا والتمتع عبارة
عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فيدل على انه - حصول في كونه عبادة نوع خلل (الثالث)
وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه أن يكون للحج فان الحج
الاكبر هو الحج وأيضاً - صل الترفه وقت الاحلال بينهما ما ذلك خلل وأيضاً كان من حقه جعل الميقات للحج
فانه أعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم
دم جبران لادم نسك (الحجة الثانية) ان الدم ليس بنسك أصلي من مناسك الحج أو العمرة كما لو أفرد
بهما أو كما في حق المكي والجمع بين العبادة به لا يوجب الدم أيضاً يدل ان من جمع بين الصلاة والصوم
والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا ان هذا الدم ليس دم نسك فلا بد وأن يكون دم جبران (الحجة
الثالثة) ان الله تعالى أوجب الهدى على المتمتع بلا توقيت وكونه غير مؤقت دليل على انه دم جبران لان
المناسك كلها مؤقتة (الحجة الرابعة) ان للصوم فيه مدخل ودم النسك لا يدل بالصوم واذا عرفت صحة
ما ذكرناه نقول ان الله تعالى ألزم المكلف اتمام الحج في قوله وأتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على ان حج
التمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وذلك لان تمتعكم يقع نقصا
في حجتكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجتكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية وهو لا يتقرر الا على
مذهب الشافعي رضى الله عنه (المسئلة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضأن
أو ثنية من المعز ولو نشارك ستة في بقرة أو بدنة جاز وقت وجوبه بعد ما أحرم بالحج لان الفاء في قوله فما

استيسر من الهدى يدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب أن يذبح يوم النحر فلوزيح بعد ما حرم
بالجواز لان التمتع قد تحقق وعند أبي حنيفة رضى الله عنه لا يجوز وأصل هذا ان دم التمتع عند نادم
جبران كسائر دماء الطمرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر أما قوله تعالى في لم
يجد فصيام ثلاثة أيام فالمعنى ان التمتع ان وجد الهدى فلا كلام وان لم يجد فقد بين الله تعالى بدله من
الصيام فهذا الهدى أفضل أم الصيام الظاهر أن يكون المبدل الذي هو الأصل أفضل لكنه
تعالى بين في هذا البديل انه في الكمال والثواب كالهدي وهو كونه تلك عشرة كاملة وفي الآية مسائل
(المسئلة الاولى) الآية نص فيما اذا لم يجد الهدى والفقهاء فاسوا عليه ما اذا وجد الهدى ولم يجد
عنه أو كان ماله غائباً أو يساع بمن غال فهنا أيضاً يعدل الى الصوم (المسئلة الثانية) قوله فصيام
ثلاثة أيام في الحج أى فعلية ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهى ان التمتع
اذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج وقال أبو حنيفة رحمه الله يصح
حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الاول) انه صام قبل وقته فلا يجوز كن صام رمضان قبله وكذا اذا
صام السبعة أيام قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة أيام في الحج
وأراد به احرام الحج لان سائر أفعال الحج لا تصلح ظرفاً للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه (الثانى)
ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدي الذى هو أفضل فكذلك لا يكون وقتاً للصوم الذى هو بدله اعتباراً
بسائر الأصول والابدال وحقبة ان البديل حال عدم الأصل يقوم مقامه فيصير الحكم كانه الأصل فلا
يجوز أن يحصل في وقت لو وجد الأصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول انفة واعلى انه يجوز بعد الشروع
في الحج الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام لا تعوموا
في هذه الايام والمستحب أن يصوم في أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مفطراً (المسئلة الثالثة) اختلفوا
في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعت فقال الشافعى رضى الله عنه في الجديده الرجوع الى الاهل
والوطن وقال أبو حنيفة رضى الله عنه المراد من الرجوع الفراغ من أعمال الحج والاخذ في الرجوع
ويتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجزئه عند الشافعى
رضى الله عنه ويجزئه عند أبي حنيفة رحمه الله حجة الشافعى وجوه (الاول) قوله اذا رجعت معناه الى
الوطن فان الله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطاً وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع الى
الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط وبتا كدما قلنا
بانه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شيء (الثانى) ما روى عن ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال
النبي صلى الله عليه وسلم اجمعوا اهلاكم بالحج عمرة الامن قلنا الهدى فطفنا بالبيت وباصفا والمروة وأتيننا
النساء ولبسنا الثياب ثم أمرنا عشية التزوية أن نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام
ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتن الى أمصاركم (الثالث) ان الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر في رمضان
فصوم التمتع أخف شأنه (المسئلة الرابعة) قرأ ابن أبي عمير سبعة بالنصب عطفاً على محل ثلاثة أيام
كأنه قيل فصيام ثلاثة أيام كقوله أو اطعام في يوم ذى مغفرة يتبعها أما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد
طعن المحدثون لانهم الله فيه من وجهين (أحدهما) ان من المعلوم بالضرورة ان الثلاثة والسبعة عشرة
فذكره يكون أيضاً حالواً واضح (والثانى) ان قوله كاملة يومهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك
محال والعلماء اذكروا أنواعاً من الفوائد في هذا الكلام (الاول) ان الواو في قوله وسبعة اذا رجعتن ليس
نصاً فاطعاً في الجمع بل قد يكون بمعنى أو كما في قوله مثني وثلاث ورباع وكفى قولهم جالس الحسن وابن سيرين
أى جالس هذا أو هذا قاله تعالى ذكره عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم (النوع الثانى) ان المعتاد
أن يكون البديل أضعف حالاً من المبدل كفى التيمم مع الماء قاله تعالى بين ان هذا البديل ليس كذلك بل
هو كامل في كونه قائماً مقام المبدل ليكون الفاسد للهدي المتحمله لكافة الصوم ساكن النفس الى

ما حصل له من الاجر الكامل من عند الله وذكر العشرة انما هو لجمع التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال
تلك كاملة جواز ان يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة أو السبعة المفردة عن الثلاثة فلا بد في هذا من
ذكر العشرة ثم اعلم ان قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه (أحدها) انها كاملة في البدل عن
الهدي فائقة مقامه (وثانيها) انها كاملة في ان ثواب صاحبها كامل مثل ثواب من يأتي بالهدي من
القادرين عليه (وثالثها) انها كاملة في ان حج المتمتع اذا أتى بهذا الصيام يكون كاملاً مثل حج من لم
يات به هذا المتمتع (النوع الثالث) ان الله تعالى اذا قال أوجب عليكم الصيام عشرة أيام لم يعد أن
يكون هناك دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع
والعرف فلو قال ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال أن يكون مخصوصاً بحسب بعض الدلائل
الخاصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تخصيصاً على ان هذا المخصص لم يوجد البتة فتكون
دلالة أقوى واحتماله للتخصيص والنسخ أبعد (النوع الرابع) ان مراتب الاعداد أربعة أحاد
وعشرات ومئين وألوف وما ورا ذلك فتماماً أن يكون مركباً أو مكسوراً وكون العشرة عدداً موصوفاً
بالكمال بهذا التفسير امر يحتاج الى التعريف فصارت تقدير الكلام انما اوجب هذا العدد لكونه عدداً موصوفاً
بصفة الكمال خالفاً عن الكسر والتركيب (النوع الخامس) ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام
العرب كقوله ولكن نعمى القلوب التي في الصدور وقال ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام
الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة أبعد عن السهولة والنسيان من الكلام الذي
يعبر عنه بالعبارات الواحدة فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتقاً على مصالح كثيرة
ولا يجوز الاخلال بها اما ما يعبر عنه بعبارات واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها
واذا كان التوكيد مشتقاً على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دلالة على ان رعاية العدد
في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة (النوع السادس) في بيان فائدة هذا الكلام
ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا أهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعاً ~~لشك~~ والريب وهذا
كما روى انه قال في الشهر هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثاً وأشار مرة أخرى وأمسك إبهامه في الثالثة
منها بالاشارة الاولى على ثلاثين وبالثانية على تسعة وعشرين (النوع السابع) ان هذا الكلام يزيل
الاجم المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهتان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة
زال هذا الاشتباه (النوع الثامن) ان قوله فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل أن
يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام على معنى انه يحسب من هذه السبعة
تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة
ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة فهذا
الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال وبين ان الواجب بعد
الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة (النوع التاسع) ان اللفظ وان كان خبراً لكن المعنى أمر والتقدير
فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المأمور به حج تام على ما قال وأتموا الحج والعمرة لله وهذه
الصيامات جبرانات للتحال الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جبراً
للتحال الواقع في ذلك الحج الذي يجب أن يكون تاماً كاملاً والمراد يكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا
في بيان كون الحج تاماً وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشئ اذا كان متناً كذا جذا
فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز أن يجوع الخبر عن النبي بالوقوع كناية عن
تاكيد الامر به ومباغة الشرع في ايجابه (النوع العاشر) انه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة
بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان انه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى فلما قال بعده
تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام

الاختصاص على ما قال تعالى الصوم لي والمحج أيضا مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال
وأقروا المحج والعمرة لله وكبدل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى فانه قل دل
أيضا على ذلك أما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق
على النفس جدا فلا جرم لا يوفق به الا لمحضر مرضات الله تعالى والمحج أيضا عبادة لا يطلع العقل البتة على
وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والوطن ويوجب التباعد عن أكثر
الذات فلا جرم لا يوفق به الا لمحضر مرضاته ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان المحج فيكون
جما بين شيئين شاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ من المحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم ان ذلك
سبب لكثرة الثواب وعاقلة الدرجة فلا جرم أوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على
انه عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة فان التسعة يرفى هذا الموضع يدل على تعظيم الحال
في مكانة قال عشرة وأية عشرة عشره كاملة فقد ظهر به هذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة
على هذه القوائد النفيسة وسقط به هذا البيان طعن المخددين في هذه الآية والحمد لله رب العالمين أما قوله
تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله ذلك اشارة الى
ما تقدم وأقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى وبذله وأبعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب
اختلفوا فقال الشافعي رضي الله عنه انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدى وبذله على المتمتع أي انما يكون
اذ لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام قائما اذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بذله وذلك
لان عند الشافعي رضي الله عنه هذا الهدى انما يلزم الاقفاق لانه كان من الواجب عليه أن يحرم عن المحج من
الميقات فلما أحرم من الميقات عن العمرة ثم أحرم عن المحج لامن الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا
بهذا الدم والمكي لا يجب عليه أن يحرم من الميقات فاقدامه على التمتع لا يوقع خلافا في حجه فلا جرم لا يجب
عليه الهدى ولا بذله وقال أبو حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك اشارة الى الابد وهو ذكر التمتع وعنده
لا تمتعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع أو قرن كان عليه دم هو دم جناية لا يأكل منه حجة الشافعي
رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى المحج عام يدخل فيه الحرمي (الحجة
الثانية) قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدى واذا خص بيجاب
الهدى بالمتمتع الذي يكون آفاقيا لزم القطع بان غير الاقفاق قد يكون أيضا متمتعا (الحجة الثالثة) ان الله
تعالى شرع القران والتمتع ابانة للنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في أشهر المحج والنسخ
يثبت في حق الناس كافة (الحجة الرابعة) ان من كان من أهل الافراد كان من أهل التمتع قياسا على المدنى
الا أن المتمتع المكي لادم عليه لما ذكرناه حجة أي حنيفة رحمه الله تعالى ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى
كل ما تقدم لانه ليس البعض أولى من البعض وجوابه لم لا يجوز أن يقال عودها الى الاقرب أولى لان
القرب سبب للرجحان أليس ان مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل محتص بالجمله الاخيرة وانما تميزت
تلك الجمله عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام
فقال مالك هم أهل مكة وأهل ذي طوى قال فلوان أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم أقاموا
بحجة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس
هم مثل أهل مكة فقيل له فأهل منى فقال لا ارى ذلك الا لأهل مكة خاصة وقال طاوس حاضرو المسجد الحرام
هم أهل الحرم وقال الشافعي رضي الله عنه هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على
مسافة القصر فلبسوا من الحاضرين وقال أبو حنيفة رضي الله عنه حاضرو المسجد الحرام أهل المواقيت
وهي ذوا الحليفة والحفة وقرن ويلم وذات عرق فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع أو من أهل
ماورائها الى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الآية موافق لمذهب
مالك رحمه الله لان أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لا يدل الا عليهم الا ان

الشافعي قال كثيرا ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم حملها إلى
البيت العتيق والمراد الحرم لأن الدماء لا تراق في البيت والمسجد إذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام
ههنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان (الاول) الحاضر من المسافرين وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا
ولما كان حكم السفر انما ثبت في مسافة القصير فكل من كان دون مسافة القصير لم يكن مسافرا وكان حاضرا
(الثاني) ان العرب تسمى أهل القرى حاضرة وحاضرين وأهل البرادية وبادين ومشهور وكلام الناس
أهل البدو والحضر يادبهم أهل الوبر والمدر (المسئلة الثالثة) قال الفراء اللام في قوله لمن يعنى على أى
ذلك الفرض الذى هو الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة لقوله عليه الصلاة والسلام واشترطى
لهم الولاء أى عليهم (المسئلة الرابعة) الله تعالى ذكر حضور الأهل والمراد حضور الحرم لا حضور الأهل
لأن الغالب على الرجل انه يسكن حيث أهله ساكنون (المسئلة الخامسة) المسجد الحرام انما وصف
بهذا الوصف لأن أصل الحرم والمحرور الممنوع عن المكاسب والنهي المنهى عنه حرام لأنه منع من اتيانه
والمسجد الحرام الممنوع من أن يفعل فيه ما يمنع عن فعله قال الفراء ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن
أما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرض عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهانون
بعبادته قال أبو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهو مجازاة المسيء على اسأته وهو مشفق من العاقبة كانه
يراد عاقبة فعل المسيء كقول القائل اتذوقن عاقبة فعلك * قوله تعالى (الحج أشهر معلومات فمن
فيهن الحج فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد
التقوى واتقوا نأولى الأسباب) فيه مسائل (المسئلة الاولى) من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس
نفس الأشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجوه (أحدها) التقدير أشهر الحج أشهر معلومات تحذف
المضاف وهو كقولهم البرد شهران أى وقت البرد شهران (والثاني) التقدير الحج حج أشهر
معلومات أى لاجل الا في هذه الأشهر ولا يجوز في غيرها كما كان أهل الجاهلية يستحبون في غيرها من
الأشهر تحذف المصدر المضاف إلى الأشهر (والثالث) يمكن تصحيح الآية من غير اضمار
وهو انه جعل الأشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم له لى قائم ونهار صائم (المسئلة الثانية)
أجمع المفسرون على ان شوالاود القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذى الحجة فقال عروة بن الزبير انها
بكتبتا من أشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رضى الله
عنه التسعة الاولى من ذى الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج حجة ماله رضى الله عنه من وجوه (الاول)
ان الله تعالى ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأقوله ثلاثة (الحجة الثانية) ان أيام النحر يفعل فيها بعض ما يوصل
بالج وهو رمى الجمار والمرأة اذا حاضت فقد تخر الطواف الذى لابد منه الى انقضاء أيام بعد العشر
ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين (أحدهما) ان لفظ
الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما (والثاني) انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال
رأيت سنة كذا وانما أراد في ساعة منها (والجواب عن الثاني) ان رمى الجمار بفعله الانسان وقد حل
بالحلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من اعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكانه في حكم
القضاء لاني حكم الاداء وأما الذين قالوا ان عشرة أيام من أول ذى الحجة هي من أشهر الحج فقد تمسكوا
فيه بوجهين (الاول) ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر (والثاني) ان يوم
النحر وقت لركن من أركان الحج وهو طواف الزيارة وأما الشافعي رضى الله عنه فانه احتج على قوله بان الحج
يفوت بطول فجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقى ههنا
اشكالان (الاول) انه تعالى قال من قبل يسئلك عن الاهل قل هي مواقيت للناس والحج فحمل

كل الاهلة موافقت للبحج (والاشكال الثاني) انه اشهر عن اكابر الصحابة انهم قالوا من
انتم الحج أن يحرم المرء من ديرة أهله ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من ديرة أهله بالحج
الاقبل أشهر الحج وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمن مخصوص (والجواب عن
الاول) ان تلك الآية عامة وهذه الآية وهي قوله الحج أشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على
العام (وعن الثاني) ان النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة (المسئلة الثالثة) قوله تعالى
معلومات فيه وجوه (أحدها) ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في أشهر معلومات من
شهورها ليس كالعمرة التي يوفى بها في السنة مرارا وأحالهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا عليه قبل
نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وانما جاء مقتزاه (الثاني)
ان المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث) المراد بها انها موقوفة في أوقات معينة
لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها لا كما يفعله الذين نزل فيهم انما النسي زيادة في الكفر (المسئلة الرابعة) قال
الشافعي رضي الله عنه لا يجوز لأحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج وبه قال أحمد وإسحاق وقال مالك
والثوري وأبو حنيفة رضي الله عنه يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله عنه قوله الحج أشهر
معلومات وأشهر جمع تقابل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما كثره الى عشرة وأدناه ثلاثة وعند
التنكير ينصرف الى الادنى فنبت ان المراد ان أشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال
وذوالقعدة وبعض من ذى الحجة واذا ثبت هذا فنقول وجب أن لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل
عليه ثلاثة أوجه (الاول) ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلاة (الثاني)
ان الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها أقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلا يصح الاحرام
وهو شروع في العبادة أولى (الثالث) ان الاحرام لا يبق صحىح الاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل
الاداء فلا يصح صحىح الاداء الحج قبل الوقت أولى لان البقاء أسهل من الابتداء حجة أبي حنيفة رضي
الله عنه وجهان (الاول) قوله تعالى وبشئ لولك من الاهلة قل هي موافقت للناس والحج فجعل الاهلة
كلها موافقت للحج وهي ليست بموافقت للحج فنبت اذا انها موافقت لصحة الاحرام ويجوز أن يسمى
الاحرام حجا مجازا كما يسمى الوقت حجة في قوله الحج أشهر معلومات بل هذا أولى لان الاحرام الى الحج أقرب
من الوقت (والحجة الثانية) ان الاحرام التزام للحج بخلاف تقديمه على الوقت كالنذر (والجواب عن
الاول) ان الآية التي ذكرناها أخص من الآية التي تمسكت بها (والجواب عن الثاني) ان الفرق بين
النذر وبين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل ان الاداء لا يتصور الا بعد مبتدا
وأما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو أيضا شروع في الاداء وعقد عليه فلا جرم افتقر الى الوقت وقوله تعالى
فن فرض فيهن الحج فيه مسألان (المسئلة الاولى) معنى فرض في اللغة ألزم وأوجب يقال فرضت عليك
كذا أى أوجبت وأصل معنى الفرض في اللغة الحز والقسط قال ابن الاعرابي الفرض الحز في القدر
وفي الوتد وفي غيره وفرضه القوس الحز الذي يقع فيه الوتر وفرضه الوتد الحز الذي فيه ومنه فرض الصلاة
وغيرها لانها لازمة للعباد كزوم الحز للقدر وفرضه هنا بمعنى أوجب وقد جاء في القرآن فرض بمعنى أبان
وهو قوله سورة أنزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا أيضا راجع الى
معنى القطع لان من قطع شيئا فقد أبانه عن غيره والله تعالى اذا فرض شيئا أبانه عن غيره ففرض بمعنى
أوجب وفرض بمعنى أبان كلاهما يرجع الى أصل واحد (المسئلة الثانية) اعلم ان في هذه الآية حذف
والتقدير فن ألزم نفسه فيهن الحج والمراد بهن هذا الفرض ما به يصير المحرم محرما لا خلاف انه لا يصح حجا
ومحرما الا بفعل بفعله فيخرج عن أن يكون حلالا ويجرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية
للرأس الى غير ذلك ولا جل تحريم هذه الامور عليه سوى محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه
ولهذا السبب أيضا سميت البقعة حراما لانه يحرم ما يكون فيها مما ولا كان لا يحرم فقوله تعالى فن فرض

فبين الحج يدل على انه لا بد للمعمر من فعل يفعله لاجله يصير حاجا ومحروما ثم اختلف الفقهاء في ان ذلك الفعل ما هو قال الشافعي رضي الله عنه انه يعتقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى قال القفال رحمه الله في نفسه يروى عن جماعة ان من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم وروى نافع عن ابن عمر انه قال اذا قلدا أو أشعر فقد أحرم وعن ابن عباس اذا قلدا الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن فرض الحج فمن الحج فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى فانه لا اشعار البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لان عقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رقت فوجب أن تكون النية كافية في انعقاد الحج (الحجة الثانية) ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام وانما السكك امرئ مانوى (الحجة الثالثة) القياس وهو ان ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصيح الشروع فيه بالنية كالموم حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان (الاول) ما روى أبو منصور الماتريدي في نفسه يروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا من أهل أو ولي (الثاني) ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه الا بنفس النية كالصلاة وأما قوله تعالى فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمر وفلا رقت ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقيون قرأوا السكك بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القراءتين في المعنى يجب أن يكون مسبوفاً بمقدمتين (الاولى) ان كل شيء له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر احواله دليل على احوال المسمى فقوله رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة أعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دال على احوال تلك الماهية وهى المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي أن يتلفظ بها اسما كناية او اخر فيقال رجل جدار مجرود ذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف احوال مختلفة في ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شيء من احواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان أريد في بعض الاوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب لانه أخف الحركات وأقربها الى السكون (المقدمة الثانية) اذا قلت لارجل بالنصب فقد نصبت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع افرادها قطعاً أما اذا قلت لارجل بالرفع والتنوين فقد نصبت رجلاً مكراماً وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع افراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فنبت ان قولك لارجل بالنصب أدل على عموم النفي من قولك لارجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين المقدمتين فلترجع الى الفرق بين القراءتين فنقول أما الذين قرأوا الثلاثة بالنصب فلا اشكال وأما الذين قرأوا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدال اشد من الاهتمام بنفي الرقت والفسوق وذلك لان الرقت عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان الجادل يشتهي تمضية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله والجادل لا يتقاد للعق وكثيرا ما يقدم على الايذاء والايحاش المؤدى الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملاً على جميع أنواع القبح لاجرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي أما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكون رقت ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه لانه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي (المسئلة الثانية) أما الرقت فقد فسرناه في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرقت الى نسايتكم والمراد الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرقت باللسان ذكر الجماع وما يتعلق بها والرقت باليد للمس والغمز والرقت بالفرج الجماع وهو لا قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رقتا واحتجوا بان ابن عباس

كان محمد بن يعقوب وهو محرم ويقول

وعن ثمين بن هبيرة • ان يصدق الميرتاك ليسا

فقال له أبو العباسية أترفت وأنت محرم قال إنما أترفت ما قبل عند النساء وقال آخرون أترفت هو قول الخنا والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فإن أمر وشأته فليقل أنى صائم ومعه لوم أن أترفت ههنا لا يحتسم الا قول الخنا والفحش وأما اللغة فهو انه روى عن أبي عبيدانه قال أترفت الخناش في المنطق يقال أترفت الرجل أرفاها وقال أبو عبيدة أترفت اللغو من الكلام أما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهو ما صدر ان لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسوق هو الخروج عن الطاعة واختلاف المفسرون فكثير من المحققين جملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح لكل ومتناول له والذهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق فتحكم من غير دليل وهذا متنا كدبقوله تعالى ففسق عن أمر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الأنواع ثم ذكروا وجوها (الاول) المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالفاظ بأسم الفسوق بعد الايمان وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام سباب المسلم فسوق وقتاله كقوله (والثاني) المراد منه الايذاء والايحاش قال تعالى لا يضار كاتب ولا شهيد وان ذنبه لو افانه فسوق بكم (والثالث) قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في حجهم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تأكوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله أوفسقا أهل تغيرا لله به (الرابع) قال ابن عمر انه العاصي في قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه (والخامس) ان أترفت هو الجماع ومقتداته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقتداته على سبيل الزنا (والسادس) قال محمد بن جرير الطبري الفسوق هو العزم على الحج اذ لم يعزم على ترك محظوراته وأما الجدل فهو فعال من المجادلة وأصله من الجدل الذي من القتل يقال زمام مجادل وجدل أي مقبول والجدل اسم الزمام لانه لا يكون الا مقنونا وسميت الخاصة بمجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم أن يقتل صاحبه عن رأيه وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدل (فالاول) قال الحسن هو الجدل الذي يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل (الثاني) قال محمد بن كعب القرظي ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا جئى قال بعضهم حجنا أتم وقال آخرون بل حجنا أتم فهاهم الله تعالى عن ذلك (والثالث) قال مالك في الموطأ الجدل في الحج ان قريشا كانوا يفتقون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقرح وكان غيرهم يفتقون بعرفات وكانوا يجادلون يقول هؤلاء نحن أصوب ويقول هؤلاء نحن أصوب قال الله تعالى لكل أمة جعنا منسكاهم ناسكوه فلا ينزعنك في الامر وادع الى ربك انك على هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعون قال مالك هذا هو الجدل فيما يروى والله أعلم (الرابع) قال القاسم بن محمد الجدل في الحج أن يقول بعضهم الحج اليوم وآخرون يقولون بل غدا وذلك انهم أمروا أن يجعلوا حساب الشهر وعلى رؤية الالهة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فهاهم الله تعالى عن ذلك فكلنا قيل لهم قد بينا لكم ان الالهة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة (الخامس) قال القفال رحمه الله تعالى يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا نزوح الى منى وهذا كبرناة قطر منيا فقال عليه الصلاة والسلام لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى وبلغتم الحجرة وتركوها الجدل حينئذ (السادس) قال عبد الرحمن بن زيد جداهم في الحج بسبب اختلافهم في أيهم المعيب في الحج لوقت ابراهيم عليه الصلاة والسلام (السابع) أنهم كانوا مختلفين في السنين فقبل لهم لاجل الجدل في الحج فان الزمان استدار وعاد الى ما كان عليه الحج في وقت ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع الا ان الزمان قد

استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي
 كلاما حسنا في هذا الموضع فقال قوله تعالى فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل أن يكون خبرا وأن
 يكون نهيا كقوله لا ريب فيه أي لا ترتبوا فيه وظاهر اللفظ الخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت
 مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لانه كالمضد لها وهي مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى
 الآن براد بالرث الجماع المفسد للحج ويحمل الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحمل الجدال على
 الشك في الحج ووجوبه لان ذلك ~~يكون~~ ككفر فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه
 المعاني حتى يصح خبر الله بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج فان قيل أليس ان مع هذه الاشياء يصير الحج
 فاسدا ويجب على صاحبه المضي فيه واذا كان الحج باقيا معهما لم يصدق الخبر بان هذه الاشياء لا توجد
 مع الحج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الاشياء وبين الحج التي امر الله تعالى بها ابتداء
 وتلك الحجة الصحيحة لا تبق مع هذه الاشياء بدليل انه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التي يجب عليه
 المضي فيها شيء آخر سوى تلك الحجة التي امر الله تعالى بها ابتداء وأما الجدال الحاصل بسبب الشك
 في وجوب الحج فظاهر انه لا يلقى معه عمل الحج لان ذلك ~~ككفر~~ وعمل الحج مشروط بالسلام فثبت انا
 اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرث والفسوق والجدال على ما ذكرناه أما اذا حملناه على النهي وهو
 في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرث الجماع ومقدماته وقول الفحش وأن يراد
 بالفسوق جميع أنواعه وبالجدال جميع أنواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام فيكون
 انتهى عنها نهيا عن جميع أقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالثلث على الاخلاق الجيلة والتمسك
 بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحيط ثواب الطاعات (المسئلة الثالثة) الحكمة في أن الله تعالى
 ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لأزيد ولا أنقص وهو قوله فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج هي انه قد ثبت
 في العلوم العقلية أن الانسان فيه قوى أربعة قوة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمية شيطانية
 وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة أعني الشهوانية والغضبية والوهمية
 فقوله فلا رث إشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق إشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب
 التردد والغضب وقوله ولا جدال إشارة الى قهر القوة الوهمية التي تحمّل الانسان على الجدال في ذات الله
 وصفاته وأفعاله وأحكامه وامماته وهي الباعثة للانسان على منازعة الناس وعماراتهم والخاصة معهم
 في كل شيء فلم يكن منشأ الشر محصورا في هذه الامور الثلاثة لاجرم قال فلا رث ولا فسوق ولا جدال
 في الحج أي من قصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على نور جلالة والانتخراط في سلك الخواص من عباده
 فلا ~~يكون~~ فيه هذه الامور وهذه أسرار نفيسة هي المقصد الاقصى من هذه الايات فلا يخفى أن يكون
 العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الامور (المسئلة الرابعة) من الناس من عاب الاستدلال
 والبصوت والنظر والجدال واحتج بوجوه (أحدها) أنه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي
 جميع أنواع الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه في الحج
 بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة الى طاعة فكان أولى بالترغيب فيه (وثانيها)
 قوله تعالى ما ضربوه لك الاجدال بل هم قوم خصمون عليهم ~~يكون~~ ونهم من أهل الجدال وذلك يدل على ان
 الجدال مذموم (وثالثها) قوله ولا تنازعوا فتفسلوا وتذهب بريحكم نهى عن المنازعة وانما جمهور
 المتكلمين فانهم قالوا الجدال في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
 والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن وقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا النوح عليه السلام
 يا نوح قد جادبتنا فاكثرت جدالتنا ومعلوم انه ما كان ذلك الجدال الا لتقرير اصول الدين اذ ثبت هذا
 فنقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فنصمّل الجدال المذموم على الجدال في تقرير الباطل وطلب
 المال والجاه والجدال المدح على الجدال في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله والذب عن دين الله

تعالى اما قوله تعالى وما تنفعوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى فاعلم ان الله تعالى قبل هذه الآية امر بفعل ما هو خير وطاعة فقال وأتوا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعبدة فقال فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب **الكل** بقوله وما تنفعوا من خير يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر أن يقال وما تنفعوا من شيء يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بانه يعلمه الله افوائد واطاعات (أحدها) اذا علمت منك الخير ذكرته ونهرته واذا علمت منك الشر سترته وأخفيته اتم علم انه اذا كانت رحتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى (وثانيها) أن من المفسرين من قال في تفسير قوله ان الساعة آتية أكاد أخفيها معناه لو أمكنني أن أخفيها عن نفسي افعلت فكذلك هذه الآية كانه قيل لا بعد ما تنفعه من خير علمته وأما الذي تنفعه من الشر فلو أمكن أن أخفيه عن نفسي افعلت ذلك (وثانيها) أن السلطان العظيم اذا قال لعبده الطمع كل ما تصمم له من أنواع المشقة والخدمة في حق فاناعلم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالشواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب المتزدد كان نوعا بالاعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه أكرم الاكرمين لا يجرم ذكر ما يدل على الوعد بالشواب ولم يذكر ما يدل على الوعد بالعقاب (ورابعها) أن جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان فقال الرسول عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراه فهو يراه يراه ويعلم بجميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو أعلى درجات العباد فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر التذاذبه وأقل نفرة عنه (وخامسها) أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله كان جده واجتهاده في اداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات أشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه اتبع تعالى الامر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تنفعوا من خير يعلمه الله أما قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففقه قولان (أحدهما) أن المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فاسفر في الدنيا لا يتله من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لا يتله فيه أيضا من زاد وهو معرفة الله ومحبيه والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه (الاول) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب شيقن (وثانيها) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم (وثالثها) أن زاد الدنيا يوصلك الى لذة بمنزوجة بالآلام والاسقام والبلبات وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة آمنة من الانقطاع والزوال (ورابعها) أن زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهي كل ساعة في الادبار والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة وهي كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول (وخامسها) أن زاد الدنيا يوصلك الى منصبة الشهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلترجع الى تنبيه الآية فكانه تعالى قال لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بآية قواي بالاولى الالباب يعني ان كنتم من أرباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقولكم ولبكم ان تشغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع وقال الاعشى في تقرير هذا المعنى

اذا انت لم تحل بزاد من التقى • ولا قت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على ان لا تكون كنهه • وانك لم تر صد كما كان ارددا

والقول الثاني أن هذه الآية تنزلت في أناس من أهل اليمن كانوا يجعون بعير زاد ويقولون انامتموكون ثم كانوا يسألون الناس وربما غلوا الناس وغصبوهم فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا فقال وتزودوا ما تبغون به فان خير الزاد ما تكفون به وبه وحكم عن السؤال وأنفسكم عن الظلم وعن ابن زيد أن قبائل من العرب كانوا يحرمون

الزاد في الحج والعمره فقلت وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا اذا احرصوا معهم ازودة رموا بها ثم اوعن ذلك بهذه الآية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى راجع الى قوله وتزودوا فكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال فان اردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان (أحدهما) أن القادر على ان يستعجب الزاد في السفر اذا لم يستعجبه عصى الله في ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية (والثاني) أن يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا ليعاجل سفركم ولا لجل فان خير الزاد التقوى أمّا قوله تعالى واتقون فيه مستثان (المسئلة الاولى) ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر • انا أبو النجم وشعري شعري • (المسئلة الثانية) أثبت أبو عمر والبيهقي قوله واتقون على الاصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه أمّا قوله تعالى يا أولى الابواب فاعلم أن لباب الشيء وابيه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فتنازل بعضهم انه اسم للعقل لانه أشرف ما في الانسان والذي يتميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خير الخبيرين وشر الشريرين وقال آخرون انه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فكذا ههنا جعل اللب كناية عن العقل فتوله يا أولى الابواب معناه يا أولى العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيره وجبة فلان له نفس ولان ليس له حجة فلان لا نفس له فكذا ههنا فان قيل اذا كان لا يصح الاخطاب العقلية فما الفائدة في قوله يا أولى الابواب قلنا معناه انكم لما كنتم من أولى الابواب كنتم متفكرين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم اثبت واعراضكم عنها أقبح ولهذا قال الشاعر

ولم أرفى عيوب الناس شيئا • كنتص القادرين على القيام

ولهذا قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل يعني الانعام معذورة بسبب الجهل ما هؤلاء قادرون فكان اعراضهم الخسر فلا جرم كانوا أضل • قوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أنصتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم ابتغوا من حيث افاص الناس واستغفروا لله ان الله غفور رحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه (أحدها) انه تعالى منع عن الجدال فيها قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين أهل الجاهلية فظاهر ذلك شيء مستحسن لان المشتغل بالحج مشغول بخدمة الله تعالى فوجب أن لا يتأطخ هذا العمل منه بالا طماع النبوية (وثالثها) أن المسلمين لما علموا انه صار كنزير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بغيرها اطاعات فضلا عن المباحات فوجب أن يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه تصلح أن نصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا أن التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان تبتغوا فضلا من ربكم وجهين (الاول) أن المراد هو التجارة ونظيره قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه وتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الاول) ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انه ما قرآن تبتغوا فضلا من ربكم

في مواسم الحج (والثاني) الروايات المذكورة في سبب النزول (فالرواية الاولى) قال ابن عباس كان
ناس من العرب يحترزون من التجارة في أيام الحج وإذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية
وكانوا يسمون التاجر في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكسب الملتقط
وهو مشتق من الدجاجة وبالفوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اعانة الملهوف واغانة
الضعيف واطعام الجائع فأزال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه
الآية في أحكام الحج وما بعدها أيضا في الحج وهو قوله فإذا أفضت من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم
واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره (والرواية الثانية) ما روى عن ابن عمر أن رجلا
قال له انا قومنا نكرت وان قومنا يزعمون انه لا حج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم
يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فدعاه وقال انتم حجاج وبالحيلة فهذه الآية تزلزلت رداعلى من يقول
لا حج للتجار والاجراء والجاليين (والرواية الثالثة) ان عكاظ ومجنته وذو الجحاز كانوا يعبرون في أيام الموسم فيها
وكانت معاشهم منها فلباه الاسلام كرهوا أن يعبروا في الحج فببراذن فسالوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فنزلت هذه الآية (الرواية الرابعة) قال مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا حتى
فنزلت هذه الآية اذ ثبت صحة هذا القول فنقول أكثر المذاهب بين الى هذا القول حملوا الآية على التجارة في
أيام الحج وأما أبو مسلم فانه حل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتهتقون في كل أفعال الحجاج ثم بعد ذلك ليس
عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فامشروا في الارض وابتغوا
من فضل الله واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء في قوله فإذا أفضت من عرفات
يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد انتفاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج (وثانيها)
أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لاعلى موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة
في زمن الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على
الصلاة (الجواب) أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح في اشائها التشاغل بغيرها وأما أعمال الحج فهي
متفرقة بعضها عن بعض فني خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق
في كل تلك الاوقات بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص
فيكون ساقطا (القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان حال
كونه حاجا لأعمال أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اعانة الضعيف واغانة الملهوف
واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام واعترض القاضي عليه
بان هذا واجب أو مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه وانما يدرك هذا اللفظ في المباحات (والجواب)
لانسلم أن هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من
الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وأيضا فاهل الجاهلية كانوا يعتدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج
يوقع خلافا في الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى أن الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم (المسئلة الثالثة)
اتفقوا على ان التجارة اذا وقعت نقصانا في الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع نقصانا البتة فيها فهي من
المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما أمروا الا بعبادة الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون
له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا اغني الاغنياء عن الشراء
من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه والخاصل أن الاذن في هذه التجارة جار مجرى الزحف وقوله
تعالى فإذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المنعرا الحرام فيه مسائل (المسئلة الاولى)
الافاضة الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال افاض البعير بجمرته اذا وقع بها فالتقاها منبشة وكذلك افاض
الانداح في الميسر معناه جمعها ثم التهاها متفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق ووافاضة
في الحديث انما هي الاندفاع فيه باكثر ونصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال

للناس فوض وأيضاً جمعهم فوضي ويقال أفاضت العين دمعها فاضل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق
فقوله تعالى أفضت أي دفعت بكثرة وأصله أفضت أنفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع
كذا وصبروا وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه ونزل في وادي قيروان وهو يحدش بعيره بمحنة (المسئلة
الثانية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم نوب اخلاق وبرمة اعشار وأرض سباسب
والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمى بمجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت من الصرف
وفيها السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحدة
منها اسماء بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علماً ثم جعلت علماً لمجموع تلك القطع فتركها بعد ذلك على
أصلها في عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى بيوم التروية
واليوم التاسع منه يسمى يوم عرفة وذلك الموضع المخصوص سمي بعرفات وذكرنا في تعليل هذه الاسماء
وجوهاً أما يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروي تروية اذا تفكر واعل فكره ورويته (والثاني)
من رواه من المأمورية اذا سقاه من عطش (أما الاول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان آدم عليه السلام
أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل أجراً فما أجرى على هذا العمل قال اذا طقت به غفرت
لأن ذنوبك بأول شوط من طوافك قال يارب زدني قال أغفر لاولئك اذا طافوا به قال زدني قال أغفر لكل
من استغفره العاطسون من موحدي أولادك قال حسبي يارب حسبي (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام
رأى في منامه ليلة التروية كأنه يذبح ابنه فأصبح منكراً هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان فلما رآه ليلة
عرفة يؤمر به أصبح فقال عرف يارب انه من عندك (وثالثها) ان أهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى
فيروون في الادعية التي يريدون أن يذكروها في خدمهم بعرفات (وأما القول الثاني) وهو اشتقاقه من تروية
الماء ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان أهل مكة كانوا يخفون الماء لجمع الذين يقصدونهم من الاتاق وكان
الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويقتسمون في الماء ويروون بها ثم يبعدهم فاسمهم قلة الماء
في طريقهم (والثاني) انهم يتزودون الماء الى عرفة (والثالث) ان المذنبين كالعطاش الذين
وردوا بحار رحمة الله فشربوا منها حتى رويوا وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر
عن ابن عباس بان الشفع التروية وعرفة والوتر يوم العبادة انه عليه الصلاة والسلام قال صيام عشر
الاضحى كل يوم منها كاشهروان يصوم يوم التروية سنة ولم يصوم يوم عرفة سنتان وروى أنس انه عليه
الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلانه ومن صام يوم عرفة أعطاه
الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة
مشتركة بينه وبين غيره أما الخمسة الاولى (فأحدها) عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال (أحدها) انه مشتق
من المعرفة وفيه ثمانية أقوال (الاول) قول ابن عباس ان آدم وسواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما
صاحبه فسمى اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسر نديب وحواً بجدة
وابليس بنيسان والحية بامصها فلما أمر الله تعالى آدم بالحج اتى حواً بعرفات فتعارقا (وثانيها) ان
آدم علمه جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له أعرفت قال نعم فسمى عرفات (وثالثها) قول علي
وابن عباس وعطاء والسدي سمي الموضع عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من
النعت والصفة (ورابعها) ان جبريل كان علم ابراهيم عليه السلام المناسك وأوصله الى عرفات وقال له
أعرفت كيف تطوف وفي أي موضع تقف قال نعم (وخامسها) ان ابراهيم عليه السلام وضع ابنه
اسماعيل وأمه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم يلتقي اسمايين ثم التقيا بيوم عرفة بعرفات (وسادسها)
ما ذكرناه من أمر منام ابراهيم عليه السلام (وسابعها) ان الحاج يهاجرون فيه بعرفات اذا وقفوا
(وثامنها) انه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة (القول الثاني) في اشتقاق عرفة انه من
الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والحلال والصمدية والاستغناء وانفسهم

بالنقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال إن آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قال ربنا ظلمنا أنفسنا
فقال الله سبحانه وتعالى الآن عرفتم أنفسكم (والقول الثالث) أنه من العرف وهو الراححة الطيبة قال تعالى
ويدخلهم الجنة عرفها لهم أي طيبها لهم ومعنى ذلك أن المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات
الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى راححة طيبة قال عليه الصلاة والسلام خلوف فم الصائم عند الله أطيب
من ريح المسك (الاسم الثاني) يوم اياس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكال الدين (الرابع) يوم
اتمام النعمة (الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء في أربع آيات في قوله اليوم ينس الله
كفروا من دينكم الآية قال عمر وابن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله
عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابراهيم عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضطلع الكفر وهدم بنيان
الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية لقرت اعينه فقال يهودى لعمر
لو ان هذه الآية نزلت علينا لآخذنا ذلك اليوم عيداً فقال عمر أما نحن فجعلناه عيدين كان يوم عرفة ويوم
الجمعة فاما معنى اياس المشركين فهو انهم ينسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى
دينهم وأما معنى اكال الدين فهو انه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشئ من الشرائع وأما اتمام النعمة فاعظم
النعم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد عت في ذلك اليوم وكذلك قال في آية
الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على أي دين تركت يوسف
قال على دين الاسلام قال الآن تمت النعمة وأما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضى بدينهم الذي عتسكوا
به وهو الاسلام فهي بشارة بشرهم به في ذلك اليوم فلا يوم أكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين
وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ويوم قطعية الشاطعين ان
الله يرى من المشركين ورسوله ويوم اقالة عترة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا أنفسنا فكأناب
برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على أولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو أيضاً يوم وفد الوافدين
وأذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زور الله وحق على المزور الأكرام أن يكرم
زائره وأما الاسماء الخمسة الأخرى ليوم عرفة (فاحدها) يوم الحج الأكبر قال الله تعالى وأذان من
الله ورسوله الى الناس يوم الحج الأكبر وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف الصدد والأول من
العصاة والتابعين فيه فهم من قال انه عرفه وسعى بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة
اذ لو أدركه وقامه سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الأكبر قال الحسن
سبي به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونودي فيه أن لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به
لانه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى والمسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم
من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه أكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجوز بالليل
وروى القولان جميعا عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها) الشفع (وثالثها) الوز
(ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود في قوله وشاهدومشهود وهذه الاسماء فسرناها في هذه
الآية واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل منها انه تعالى خص صومه بكثرة
الثواب قال عليه الصلاة والسلام يوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان
يقال في أيام العشر كل يوم بألف يوم وعرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحاج الوقوف بعرفات أن
يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم انه لا بد وأن تشير اشارة
حقيقية الى ترتيب أعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فن دخل مكة محرما في ذي الحجة أو قبله
فان كان مفردا أو قارنا طواف القدوم وأقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان مقما طواف
وسعى وعلق وتحلل من عمرته وأقام الى وقت خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج
وكذلك من أراد الحج من أهل مكة والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعد ما يصلى الظهر

خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى منى ويدعولون تلك الاعمال ثم ان القوم
يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافوا الظهريها ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء
والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على شير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها قالوا لا يدخلوها
بل يضرب فيه الامام بجرة وهي قرية من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيضرب الامام خطبتين يبين
اهم مناسك الحج ويحرضهم على اكثر الدعا والتلليل بالوقوف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام
وافتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ
المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحمال ويصلي بهم العصر وهذا الجمع
يتفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الحضرات لان النبي صلى الله عليه
وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعون الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف
ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال
الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم ويلة كاملة واذا حضر الحاج
هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ايسل أو نهار فقد كفى وقال أحمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم
عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات وأخر صلاة المغرب حتى
يجتمع بينا وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسمية المزدلفة أقوال (أحدها) انهم يقربون فيها من منى والازدلاف
القرب (والثاني) ان الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف (والثالث) انهم يزدلفون الى الله
تعالى أي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجتمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة
وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء واذا دلف اليها أي دنا منها ثم اذا أتى الامام المزدلفة جمع المغرب
والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبيت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغسل والتغلبس
بالفجر ههنا أشد استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمي ياخذ كل
انسان منها سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله تعالى فاذا
أنضمت من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلي منى فيرى فوته ان
أمكنه أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع
قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب لمن
كان راكبا أن يحترق دابة ومن كان ماشيا أن يسبح سبعين مرة يد اقدر رمية حجر فاذا أنقضى رموا بحجارة العقبة
من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمي فاذا رمى بحجارة العقبة ذبح الهدى ان كان معه
هدى وذلك سنة لو تركه لانتفى عليه لانه ربما لا يكون معه هدى ثم بعد ما ذبح الهدى يحلق رأسه أو يقصر
والتقصير أن يقطع أطراف شعوره ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي
الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيتونة يعني لبس
التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج والله أعلم (المسئلة الخامسة) اعلم ان
أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابراهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوما آخرين ههنا
أنفسم بالحسن وهم أهل الشدة في دينهم والجماسة الشدة يقال رجل أحسن وقوم حسن ثم ان هؤلاء
كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون
بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون
اذا طلعت الشمس ويقولون أشرق شير كما تفسر ومعناه أشرق يائير بالشمس كما تدفع من مزدلفة
فيدخلون في غور من الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم جاوزوا المزدلفة وصاروا في غور من الارض
فأمر الله تعالى محمد عليه الصلاة والسلام بمخافة القوم في الدفعتين فأمره بان يفيض من عرفة بعد غروب

الشمس وبان يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية لادلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه
 الاحكام (المسئلة السادسة) الصحيح ان الآية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك ان الآية
 دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة
 بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقسودا للمكلف فهو واجب ثبت ان الآية دالة على ان
 الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج المأمور به فوجب أن لا يخرج عن العهدة
 وهذا يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى ما في السبب ان الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات
 الا ان الاصل ما ذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الآية لادلالة فيها على ان
 الوقوف شرط ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا أنه ان فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم
 مقامه وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة (المسئلة السابعة) قوله
 فاذا كروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في
 عرفة فاما الوقوف هناك فسنون وروى عن علقمة والنخعي انه ما قال الا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف
 بعرفة وحجته ما قوله تعالى فاذا أنفستم من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف
 بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب بآية الآية أو بالسنة والمشعر الحرام فيه أمر جزم وقال
 جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة تقدم
 حجه وبقوله من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفي الآية اشارة الى ما قلنا لان
 الله تعالى قال فاذا أنفستم من عرفات فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف
 عند المشعر الحرام تبع للذكر وليس بأصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لانه قال فاذا أنفستم من عرفات
 ولم يقل من الذكرب عرفات (المسئلة الثامنة) المشعر المعلوم وأصله من قولك شعرت بالشيء اذا علمته
 وليت شعري ما فعل فلان أي ليت على بقلعه وأحاط به وشهد بالشيء اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع
 بالمشعر الحرام لانه معلوم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة ومعها ما الله تعالى
 بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحد في البسيط قال صاحب الكشف
 الاصح انه قرح وهو آخر حد المزدلفة والاول أقرب لان الفاء في قوله فاذا كروا الله عند المشعر الحرام تدل
 على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وما ذكرا الا بالبيتة بالمزدلفة (المسئلة
 التاسعة) اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاة المغرب
 والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكرا قال الله تعالى وأقم الصلاة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذا كروا الله
 عند المشعر الحرام أمر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا وأما الجمهور فقولوا المراد منه ذكر الله
 بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا ذكر كروا
 هذه الليلة لا ينامون أما قوله تعالى واذا كروه كما هذا كم ففيه سوالات (السؤال الاول) لما قال اذا كروا
 الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة أخرى واذا كروه وما الفائدة في هذا التكرار (والجواب) من وجوه
 (أحدها) ان مذهبا ان أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فقوله أو لا اذا كروا الله أمر بالذكر وقوله
 ثانيا واذا كروه كما هذا كم أمر لثابتان ذكره سبحانه بالأسماء والصفات التي بينها وأمرنا أن نذكره بها
 لا بالأسماء التي نذكرها بحسب الرأي والقياس (وثانيها) انه تعالى أمر بالذكر أو لا ثم قال ثانيا واذا كروه
 كما هذا كم أي وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هذا كم الله لدين الاسلام فكانه تعالى قال انما أمرتكم
 بهذا الذكركم لتكبروا واشركوا في تلك النعمة ونظيره ما أمرهم به من التكبير اذا اكلوا شهر رمضان فقال
 ولتكمّلوا العدة ولتكبروا الله على ما هذا كم وقال في الاضاحي كذلك مضرها لكم لتكبروا الله على ما هذا كم
 (وثالثها) ان قوله أو لا فاذا كروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذا كروه كما هذا كم
 أمر بالذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكره ووضد النسيان (والثاني)

يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بهم أو أمر سائر الناس بالوقوف بهم وعلى هذا التأويل فقوله
 من حيث أفاض الناس يعني لكن أفاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن
 القائلين بان المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم أفوضوا أمر عام لكل الناس وقوله من
 حيث أفاض الناس المراد ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فان سنهما كانت الافاضة من عرفات
 وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الحرم وايقاع اسم
 الجمع على الواحد جازا إذا كان رئيسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن
 مسعود ان الناس قد جمعوا اليكم يعني أباسفيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور وسنه
 قوله أنا أنزلناه في ليلة القدر وفي الآية وجه ثالث ذكره الفقهاء رحمه الله وهو أن يكون قوله من حيث أفاض
 الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة والامر القديم وما سواه فهو مبتدع يحدث كما يقال
 هذا مما فعله الناس قديما فهذا جله الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الآية الافاضة من
 عرفات (القول الثاني) وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى متى يوم
 النحر قبل طلوع الشمس للرمل والنحر وقوله من حيث أفاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسماعيل
 واتباعهما وذلك انه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جابه الرسول عليه
 الصلاة والسلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالتة تعالى أمرهم
 بان تكون افاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واعلم
 ان على كل واحد من القولين اشكالا أما الاشكال على القول الاول فهو ان قوله تعالى ثم أفوضوا من
 حيث أفاض الناس يقتضي ظاهرا ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله فاذا أنضت من عرفات لمكان
 ثم فأنه لا يجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله
 فاذا أنضت من عرفات كان هذا عطف اللشي على نفسه وانه غير جائز لانه بصيرته تدل على ان
 أنضت من عرفات ثم أفوضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه الآية متقدمة على
 ما قبلها والتقدير فائقون بأولى الالباب ثم أفوضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله
 غفور رحيم ليس عليه كما جناح أن تغفروا فضلا من ربكم فاذا أنضت من عرفات فذكروا الله وعلى
 هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الامر عدمه
 واذا أمكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام الى ما ذكرتم فأمر حاجتنا الى التزام وأما
 الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يمتثل الا اذا حملنا الغنم من حيث في قوله من حيث أفاض
 الناس على الزمان وذلك غير جائز لانه مختص بالمكان لا بالزمان أثبات القائلون بالقول الاول عن ذلك
 السؤال بان ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما أدرى المأمية فك رغبة الى قوله ثم كان من الذين آمنوا
 أي كان مع ههنا من المؤمنين ويقول الرجل انه يريد قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ثم أعطيتك أمس كذا
 فان فائدة كلمة ثم ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر لا تأخر هذا الخبر عنه عن ذلك الخبر عنه واجاب
 القائلون بالقول الثاني بان التوقيت بالزمان والمكان يتساوىان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل
 في أحدهما مستعملا في الآخر على سبيل المجاز أما قوله من حيث أفاض الناس فقد ذكرنا ان المراد
 من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واتباعهما وفيه قول ثالث وهو
 قول الزهري ان المراد بالناس في هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبيرة ثم أفوضوا من
 حيث أفاض الناس وقال هو آدم نسي ما عهد اليه وروى انه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء بالكسرة
 عن اليباء والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه أما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه
 الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو أن يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم على أن لا يقصر
 فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لا المنفعة العاجلة كما ان ذكر الشهادتين لا يرفع

الا والقلب حاضر مستقر على معناهما وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى
 الضرر أقرب فان قيل فكيف أمر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيه م من لم يذنب بخيئة فلا يحتاج الى
 الاستغفار (والجواب) انه ان كان مذنباً فلا يستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه انه قد صدر
 عنه تقصير في أداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار أيضاً ذلك الخلل
 الجوز وان قطع بانه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من الطاعات فهذا كالمستنع في حق البشر فمن أين يمكنه
 هذا القطع في عمل واحد فكيف في أعمال كل العمر الا ان يتقديراً مكانه فلا يستغفار أيضاً واجب وذلك لان
 طاعة الخلق لا تليق بحضور الخلق ولهذا اقامت الملائكة سبحانك ما عبد نال حق عبادتك فكان الاستغفار
 لازماً من هذه الجهة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قابي وانى لاستغفرك في اليوم والليلة
 سبعين مرة وأما قوله تعالى ان الله غفور رحيم قد علمت ان غفورا يفيد المبالغة وكذلك الرحيم ثم في الآية
 مسألتان (المسئلة الاولى) هذه الآية تدل على انه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما أمر
 المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بانه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعاً على انه تعالى يغفر لذلك
 المستغفر ويرحمه ذلك الذي تمسك بحبل رحمته وكرمه (المسئلة الثانية) اختلاف أهل العلم في المغفرة
 الموعودة في هذه الآية فقال قائلون انه عند الدفع من عرفات الى الجعر وقال آخرون انه عند الدفع من الجعر
 الى منى وهذا الاختلاف مفرع على ما ذكرنا ان قوله ثم أفوضوا على أى الامر ينحصر هل قال القفال رحمه
 الله ويتأكد القول الثاني بما روى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم عرفة
 فقال يا أيها الناس ان الله عز وجل يطلع عليكم في مقامكم هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم
 والتبعات عرضها من عنده أفوضوا على اسم الله فقال أصحابه يا رسول الله أفضت بشأنا لا من كشيها من شأنا
 وأفضت بنا اليوم فرحاً مسروراً فقال عليه الصلاة والسلام اني سألت ربي عز وجل بالامتن شيئا لم يجدي به
 سألته التبعات فاجب على به فلما كان اليوم اتاني جبريل عليه السلام فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك
 التبعات ضمنت عرضها من عند الله اجعلنا من أهل الفضل يا أكرم الأكرمين • قوله تعالى (فاذا قضيت
 مناسككم فاذكروا الله كذا ذكركم آباءكم أو أشد ذكراً) فيه مسائل (المسئلة الاولى) روى ابن عباس
 أن العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ويدكر كل واحد
 منهم فضائل آتائه في السماحة والجماسة ومصلحة الرحم ويتناشدون فيها الاشعار ويتكلمون بالمشور من
 الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع عما ترسله فلما أتم الله عليهم بالاسلام
 أمرهم أن يكون ذكرهم لهم كذا ذكرهم لا بآتهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم على راحته القصوى يوم الفتح يستلم الركن فيحججه ثم حمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد أيها
 الناس ان الله قد أذهب عنكم حجة الجاهلية وتفككه أيا أيها الناس انما الناس رجلان برئني كرم على الله
 أو فاجر شقي هين على الله ثم تلايها الناس انما خلقناكم من ذكر وأنثى أقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم
 وعن السدي أن العرب بنى بعد فراغهم من الحج كان أحدهم يقول اللهم ان أبي كان عظيم الحفنة عظيم
 القدر وكثير المال فاعطني مثل ما أعطيتَه فأنزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اعلم ان القضاء اذا
 علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق على فعل الغير فالمراد به الالتزام نظير الاول قوله تعالى
 ففوضاهن سبعين هوات في يومين فاذا قضيت الصلاة وقال عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا ويقال
 في الحياكم عند فصل الخصومة قضى بينهم وقضى الثاني قوله تعالى وقضى ربك واذا استعمل في الاعلام
 فالمراد أيضاً ذلك كقوله وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب يعني أعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى
 فاذا قضيت مناسككم لا يحتمل الا الفراغ من جميعه خصوصاً ذكر كثير منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم
 يحتمل أن يكون المراد اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما مرواه من الدعاء بعرفات
 والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله فاذا قضيت مناسككم فاذكروا الله كقول القائل

اذا جبت فطف وقب بعرفة ولا يعنى به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لا يبين ان
 قوله فاذا قضيت مناسككم مشعر بالفراغ والاطمئنان من الكل وهذا فارق لقول القائل اذا جبت فقف
 بعرفات لان مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها الا
 الفراغ من الحج (المسئلة الثالثة) المناسك جمع منسك الذى هو المصدر بمنزلة المنسك أى اذا قضيت
 عبادتكم التى أمرتم بها في الحج وان جعلتها جمع منسك الذى هو موضع العبادة كان التقدير فاذا
 قضيت اعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فقول قال بعض المفسرين
 المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس في الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو
 اراقة الدماء (المسئلة الرابعة) الفاء في قوله فاذا كروا الله يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر
 فلهذا اختلفوا في ان هذا الذكر أى ذكره هو من جملة على الذكر على الذبيحة ومنهم من جملة على الذكر الذى
 هو التكبيرات بعد الصلاة في يوم النحر وأيام التشريق على حسب اختلافهم في وقته وأولاً وآخر الان بعد
 الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص بهذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد
 الحج من ذكر التفاضر بأحوال الآباء لانه تعالى لم يمه من ذلك بانزال هذه الآية لم يكنوا يريدوا ان هذه
 الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيت وفرغتم من واجبات الحج وسلمتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر
 الآباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من
 تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق في سفر الحج لتحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل
 على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة
 بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه العبادة قهر النفس ومحو آثار
 النفس والطبيعة ثم هذا العزم ليس مقصوداً بالذات بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح
 حتى يتجلى فيه نور جلال الله والتقدير فاذا قضيت مناسككم وأزالت آثار البشرية وامطمت الأذى عن طريق
 السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتقوية القلب بذكر الله فالأول نفي والثاني اثبات والأول ازالة ما دون
 الحق من سائر الآثار والثاني استنارة القلب بذكر الملك الجبار أمّا قوله تعالى كذا كركم آباءكم ففيه
 وجوه (أحدها) وهو قول جمهور المفسرين اناذ كركم أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يسألون
 في الثناء على آباءهم في ذكر مناقبهم ونصائلهم فقال الله سبحانه وتعالى فاذا كركم آباءكم بمعنى توفروا
 على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابتدوا بجهدهم في الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه كما بذلتم
 جهدهم في الثناء على آباءكم لان هذا أولى وأقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاخر الآباء
 ان كان كذا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في الآخرة وان كان صديقاً فذلك يوجب العجب والكبر
 وكثرة الغرر وكل ذلك من أمتها المهلكات فثبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آباءكم
 فان لم تحصل الأولوية فلا أقل من التساوى (وثانيها) قال الضحاك والربيع اذ كروا الله كذا كركم آباءكم
 وأمتها تكم واكتفى بذكر الآباء عن الاتهامات كقوله سرايل تقبلكم الخ قالوا وهو قول الصبي اول ما ينصح
 الكلام اياه اياه امه أى كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظباً على ذكر أبيه وأمه
 (وثالثها) قال أبو مسلم جرى ذكر الآباء من لدوام الذكر والمعنى أن الرجل كلما ينسى ذكر أبيه وكذلك يجب
 أن لا يغفل عن ذكر الله (ورابعها) قال ابن الأنباري في هذه الآية ان العرب كان أكثر أقسامها في الجاهلية
 بالآباء كقوله وأبي وأبيكم وجدى وجدكم فقال تعالى عظموا الله كنعظيمكم آباءكم (وخامسها) قال بعض
 المذركين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذا كركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى الدين لتأذى
 واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه آلهة فيقبل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذا كركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة
 في التوحيد ههنا أولى من هناك وهذا هو المراد بقوله أو أشد ذكر (وسادسها) أن الطفل كما يرجع الى أبيه
 في طلب جميع المهمات ويكون ذا كراهة بالتعظيم فكأنوا أنتم في ذكر الله كذلك (وسابعها) يحتمل انهم كانوا

يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعاء عند الله فمعرفة الله تعالى أن آباءهم ليسوا في هذه الدرجة
 اذا فعلوا لهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمر وأن يجعوا لو ابدل ذلك تعديد الآلهة ونعماته
 وتكثير الشفاء عليه ليكون ذلك وسيلة الى نواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نبى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم عن أن يحلفوا بآبائهم فقال من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت اذا كان ماسوياً لله فانما هو لله وبالله
 فالاولى تعظيم الله تعالى ولا اله غيره (وثانها) روى عن ابن عباس أنه قال في تفسير هذه الآية هو ان
 ترضى الله اذا عصى أشد من غضبك لو ادركك بسوء واعلم أن هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان
 الوجه الاول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو انه يجب على العبد أن يكون دائماً الذكرك لربه
 دائماً التعظيم له دائماً الرجوع اليه في طلب مهماته دائماً الانقطاع عن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفات يا كرم
 الاكرمين أما قوله تعالى أو أشد ذكرافيه مثلثان (المسئلة الاولى) عامل الاعراب في أشد قبل
 الكاف فيكون موضع جر او قيل اذ كروا فيكون موضع نصب والتقدير اذ كروا الله مثل ذكركم آباءكم
 او اذكروه أشد ذكر من آباءكم (المسئلة الثانية) قوله أو أشد ذكرافيه بل أشد ذكر وذلك لان مفاخر
 آباءكم كانت قليلة أما صفات الكمال لله عز وجل فهي غير متناهية فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات
 الكمال في حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آباءهم قال القفال رحمه الله ومجاز اللغة في مثل هذا
 معروف يقول الرجل اخبره ففعل هذا الى شهر وأمرع منه لا يريد به التشديد كما لا يريد به النقل عن
 الاول الى ما هو اقرب منه • قوله تعالى (فمن الناس من يقول ربنا آتئنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق
 ومنهم من يقول ربنا آتئنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقناعذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا
 والله سريع الحساب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن الله تعالى بين آتئنا وتفصيل مناسك
 الحج ثم أمر بعد ما بالذكر فقال فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هذاكم
 ثم بين أن الاول ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله كذا كذا كذا آباءكم أو أشد ذكر
 ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال فمن الناس من يقول ربنا آتئنا في الدنيا وما أحسن هذا الترتيب
 فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة طلباتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى
 لتصور القلب وتجلي نور جلاله ثم بعد ذلك الذكر يشغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوفاً
 بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكماً
 وألحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنعقول بين الله تعالى أن الذين يدعون الله
 فريقان (أحدهما) أن يكون دعائهم مقصوراً على طلب الدنيا (والثاني) الذين يجوعون في الدعاء بين
 طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعائهم مقصوراً على طلب
 الآخرة واختلفوا في أن هذا القسم هل هو مشروع أو لا والاكترون على انه غير مشروع وذلك أن الانسان
 خلق محتاجاً ضعيفاً لا طاقة له بالآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة فالاولى له أن يستعذب بربه من كل شرور الدنيا
 والآخرة روى القفال في تفسيره عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعود وقد أنكمه
 المرض فقال ما كنت تدعو الله به قبل هذا حال كنت أقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة فجعل به
 في الدنيا فقال النبي عليه السلام سبحان الله انك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا آتئنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
 حسنة وقناعذاب النار قال فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فثنى واعلم أنه سبحانه لو سلب الالم
 على عرق واحد في البدن أو على منبت شعرة واحدة اشوش الامر على الانسان وصار يسيبه محرماً وعن
 طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فمن ذا الذي يستغنى عن امداد رحمة الله تعالى في أولاده وعقباه
 فثبت أن الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز في الآية اشارة اليه حيث ذكر القسامين الاولين
 وأهمل هذا القسم الثالث (المسئلة الثانية) اختلفوا في أن الذين حكى الله عنهم أنهم يقتصرون في الدعاء
 على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون اذا وقعوا

اللهم ارزقنا ابلا وبرقا وغنما وعبيدا واما وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين
 للبعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا الطير واعطنا على عدونا الظفر فأخبر الله تعالى أن من كان
 من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة أى لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وتواب نقل عن الشيخ أبي علي
 الدقاق رحمه الله أنه قال أهل النار يستغشون ثم يقولون افوضوا علينا من الماء أو عمار رزقكم الله في الدنيا
 طلبا للمأكل والمشرب فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون هؤلاء قد يكونون
 مؤمنين وانهم يسألون الله الدنيا لهم لا الآخرة ويكفون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألو الله
 تعالى في أعظم المواقف وأشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الغاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم
 في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك أنه لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل مسامحا كما روى في قوله ان الذين
 يشتركون بعهد الله وأيمانهم ثم انفكوا فإولئك لا خلاق لهم في الآخرة انما انزات فيمن أخذ ما لا يبين فاجرة
 وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يؤيده هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه
 (أحدها) أنه لا خلاق له في الآخرة إلا أن يتوب (والثاني) لا خلاق له في الآخرة إلا أن يعفو الله عنه
 (والثالث) لا خلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله لا آخرته وكذلك لا خلاق لمن أخذ ما لا يبين فاجرة
 كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ربنا آتنا في الدنيا حذف مفعول آتينا
 من الكلام لانه كالمعلوم واعلم أن مراتب السعادات ثلاث روحانية وبدنية وخارجية أما الروحانية فاثنتان
 تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة وأما البدنية فاثنتان الصحة والجمال
 وأما الخارجية فاثنتان المال والجاه فقوله آتنا في الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد
 للترين به في الدنيا والترفع به على الاقران كان من الدنيا والاخلاق الفاضلة اذا كانت تراد للرياسة في الدنيا
 وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية
 الا لاجل الدنيا ثم قال تعالى في حق هذا الفريق وما له في الآخرة من خلاق أى ليس له نصيب في نعيم
 الآخرة ونظير هذه الآية قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا
 نؤنه منها وما له في الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية أن الذي طلبه في الدنيا هل أحجب له
 أم لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل للاجابة لان كون الانسان محجبا الدعوة صفة مدح
 فلا تثبت الا ان كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة لكنه وان لم يجب فانه مادام مكلفا حيا فانه تعالى
 يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال آخرون ان مثل هذا الانسان
 قد يكون محجبا لكن تلك الاجابة قد تكون مكررا واسطة دراجا أما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا
 في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقننا عذاب النار فالمراد بالفسر ذكر واقبه وجوها (أحدها) أن الحسنه
 في الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعداء
 وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما أشبه حسنة فقال ان تصيبك حسنة فسرهم وقيل في قوله
 قل هل تترصون بنا الاحدى الحسينين انما الظفر والنصرة والشهادة وأما الحسنه في الآخرة فهي الفوز
 بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع
 مطالب الدنيا والآخرة روى حماد بن سلمة عن ثابت انهم قالوا الانس ادع لنا فقال اللهم آتنا في الدنيا حسنة
 وفي الآخرة حسنة وقننا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ما تريدون قد سألتكم خير الدنيا
 والآخرة واقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة
 الآخرة لم يبق شيء سواه (وثانيها) أن المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة
 والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتعظيم يذكر الله وبالأمر به وبمحبه وبريقه وروى الضحاك عن
 ابن عباس أن رجلا دعاه فاعادها فقال في دعائه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقننا عذاب النار
 فقال النبي عليه السلام ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئا من أمر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول

الله انه قال ربنا آتينا في الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول آتينا في الدنيا عموما صالحا
وهذا متا كذب قوله تعالى والمذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا نساء زوات أعين وولات الفترة هي أن
يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين مؤمنين موافقين على العبودية (وثالثها) قال قتادة الحسنة
في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا فهم ~~كتاب الله تعالى~~
وفي الآخرة الجنة واعلم أن منشأ البحث في الآية انه لو قيل آتينا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة
لكان ذلك متنا ولا لكل الحسنات ولكنه قال آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وهذا نكرة في محل
الانبات فلا يتناول الاحسنة واحدة فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ
على ما رآه أحسن أنواع الحسنة فان قيل أليس أنه لو قيل آتينا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة لكان
ذلك متنا ولا لكل الاقسام فلم تترك ذلك وذكر على سبيل التنكير قلت الذي أطلقه في هذا الموضع والعلم عند
الله انما ينشأ فيما تقدم انه ليس للداعي أن يقول اللهم اعطني كذا وكذا بل يجب أن يقول اللهم ان كان كذا
وكذا مصلحة لي وموافقا لقضائك وقدرك فاعطني ذلك فلو قال اللهم اعطني الحسنة في الدنيا والآخرة لكان
ذلك جزما وقد بينا انه غير جائز ما لما ذكر على سبيل التنكير فقال اعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة
واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضائه وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب الى
رعاية الادب والحفاظ على أصول اليقين أما قوله تعالى وأولئك لهم نصيب مما كسبوا وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) قوله تعالى أولئك فيه قولان (أحدهما) انه اشارة الى الفريق الثاني فقط الذين
سألوا الدنيا والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الأول حيث قال وماله في الآخرة من
خلاق (والقول الثاني) انه راجع الى الفريقين أي لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه من أنكر
البعث وجميع القاسم للثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله يجازيه أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطى
نصيب مثله في دنياه كما قال من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله
في الآخرة من نصيب أما قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا وفيه سوالات (السؤال الاول) قوله لهم
نصيب مما كسبوا يجري مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه (الجواب) المراد لهم نصيب من الدنيا
ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من في قوله مما كسبوا لا ابتداء الغاية لا للتبعيض (السؤال
الثاني) هل تدل هذه الآية على ان الجزاء على العمل (الجواب) نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب
الاستحقاق الذاتي (السؤال الثالث) ما الكسب (الجواب) الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله
فيكون كسبه ومكتسبه بشرط أن يكون ذلك جزئ منفعة أو دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الارباح
أنها كسب فلان والله كثير الكسب أو قليل الكسب لانه لا يريد الا الربح فاما الذي يقوله أصحابنا من أن
الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في ~~كتب~~ القديمة في الكلام أما قوله تعالى والله سريع
الحساب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سريع يسرع سرعا
وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالحاسبة ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا
وحسبة وحسبا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عدت ومنه حسب الرجل وهو ما يده من ماله
ومفاخره والاحتساب الاعتماد بالشيء وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا أي
كفالك فسمى الحساب في المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان
(المسئلة الثانية) اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسب الخلق على وجوه (أحدها) ان
معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وعلمهم بمعنى انه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير أعمالهم
وكيائهم وكيفياتهم بمقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا الجواز ان الحساب سبب لحصول
علم الانسان بماله وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لا اسم السبب على المسبب
وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال انه لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى

ويعطون كتبهم بإيمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال
 هذه حسناتكم قد ضعفتم الحكم (والقول الثاني) ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكلين من
 قرية عنت عن أمر ربهم وأرسله فحاسبناها حسابا شديدا ووجه المجازفة ان الحساب سبب للاخذ والاعطاء
 والاطلاق اسم السبب على المسبب جائز فمن اطلاق لفظة الحساب على المجازاة (والقول الثالث) انه تعالى
 يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية ما لهم من الثواب والعقاب فن قال ان كلامه ليس بحرف ولا بصوت
 قال انه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينه رؤية يرى بها انه القديم
 ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد
 منهم أو في جسم يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم ما كان به فهذا هو المراد
 من كونه تعالى محاسب بالخلق (المسئلة الثالثة) ذكرنا في معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوها
 (أحدها) ان محاسبته ترجع اما الى انه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه
 وعقابه أو الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حقه من الثواب أو الى انه يخلق سمعا في أذن كل مكلف يسمع به
 الكلام القديم أو الى انه يخلق في أذن كل مكلف صوتا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه
 الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محسابا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع
 الممكنات ولا يتوقف تحييده على سبق مائة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لا جرم كان قادرا
 على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لحظة البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر ان الله تعالى يحاسب الخلق
 في قدر حلب ناقة (وثانيها) ان معنى كونه تعالى سريع الحساب انه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم
 وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسأل السائلون كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة
 فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشغله عليه شيء من ذلك ولو كان الامر مع واحد من المخلوقين اطال العذ
 واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سريع الحساب أي هو عالم بجميعه سوالات السائلين لانه تعالى لا يحتاج
 الى عقيد ولا الى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء المأثور بامن لا يشغله شأن عن شأن وحاصل الكلام في هذا
 القول ان معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجه المجاز
 فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم فاطلق اسم السبب على
 المسبب (وثالثها) ان محاسبة الله سريعة بمعنى انها آتية لا محالة كما قال عز وجل ان ما وعدون لصادق
 وان الدين لواقع وكل ما هو آت فكله قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة • قوله تعالى
 (واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا يثم عليه ومن تأخر فلا يثم عليه لمن اتقى واتقوا الله
 واعلموا انكم اليه تحشرون) اعلم انه تعالى لما ذكر ما يتعلق بالمشعر الحرام لم يذكر الرمي لوجهين
 (أحدهما) ان ذلك كان أمرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكربين لذلك الا انه تعالى ذكر ما فيه من ذكر
 الله لانهم كانوا لا يفعلونه (والثاني) اعلم انما لم يذكر الرمي لان في الامر بذلك الله في هذه الايام دليلا
 عليه اذ كان من سننه التكبير على كل حصة منها ثم قال واذكر الله في أيام معدودات وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال هنا
 واذكروا الله في أيام معدودات وقال في سورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات
 فذهب الشافعي رضي الله عنه ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة آخرها يوم النحر وأما
 المعدودات فتلاثة أيام بعد يوم النحر وهي أيام التشريق واحتج على ان المعدودات هي أيام التشريق بانه
 تعالى ذكر الايام المعدودات والايام لفظ جمع فيكون أفعالها ثلاثة ثم قال بعد من تعجل في يومين فلا يثم عليه
 ومن تأخر فلا يثم عليه وهذا يقتضي أن يكون المراد في تعجل في يومين فلا يثم عليه من هذه الايام المعدودات
 وأجبت الامة على ان هذا الحكم انما ثبت في أيام منى وهي أيام التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هي
 أيام التشريق والقول أكدهما يروى في تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلمي ان رسول الله صلى الله

عليه وسلم أمر مناديا فنادى بالحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج وأيام منى ثلاثة أيام فمن تجمل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق قال الواحدى رحمة الله عليه أيام التشريق هي ثلاثة أيام بعد يوم النحر (أولها) يوم النحر وهو اليوم الحادى عشر من ذى الحجة ينفر الناس فيه عنى (والثانى) يوم النفر الأول لأن بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى (والثالث) يوم النفر الثانى وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر وأيام رمى الجمار في هذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير أديار الصلوات على ما سنشرح مذهب الناس فيه (المسئلة الثانية) المراد بالذكر في هذه الأيام الذكر عند الجمرات فإنه يكبر مع كل حصاة والذكر أديار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك إلا أنهم اختلفوا في مواضع (الموضع الأول) أجمعت الأمة على أن التكبيرات المقيدة بأديار الصلوات مختصة بعبد الاضحية ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف (القول الأول) أنها ابتداء من الظهر يوم النحر إلى ما بعد صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمس عشرة صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمر وبه قال مالك والشافعى رضى الله عنهم فى أحد أقواله والحجة فيه أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذا كروا لله كذا كركم آباءكم ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات فمن تجمل في يومين فلاثم عليه وهذا انما يصل فى حق الحاج فدل على أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج وسائر الناس تبع لهم في ذلك ثم إن صلاة الظهر هي أول صلاة يكبر الحاج فيها عنى فانهم يلبيون قبل ذلك وآخر صلاة يصلونها عنى هي صلاة الصبح من آخر أيام التشريق فوجب أن تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان (القول الثانى) للشافعى رضى الله عنه أنه يبدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثمانى عشرة صلاة (والقول الثالث) للشافعى رضى الله عنه أنه يبدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والاسود والنخعي وأبى حنيفة (والقول الرابع) أنه يبدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول أكابر الصحابة كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ومن القهها قول الثورى وأبى يوسف ومحمد وأحمد وإسحاق والمزنى وابن شريح وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه (الأول) ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر وقد تكبيرا إلى العصر من آخر أيام التشريق (والثانى) أن الذى قاله أبو حنيفة أخذ بالآل وهذا القول أخذ بالآل أكثر والتكبير في التكبير أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا (الثالث) أن هذا هو الاحوط لأنه لو زاد في التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها (الرابع) أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق فان قيل هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهي أيام التشريق فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا فهذا يقتضى أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع وأيضا لما كان الأغلب في هذه المدة أيام التشريق صح أن يضاف التكبير إليها (الموضع الثانى) قال الشافعى رضى الله عنه المستحب في التكبيرات أن تكون ثلاثا متتابعات وهو قول مالك وقال أبو حنيفة وأحمد يكبر مرتين بحجة الشافعى ما روى عبد الله بن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم قال رأيت الأئمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ولأنه زيادة في التكبير فكان أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الشافعى رضى الله عنه ويقول بعد الثلاث لا اله الا الله والله أكبر والله الحمد ثم قال وما زاد من ذكر الله فهو حسن وقال في التلبية واجب أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق أن من سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة إليها وهما يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة أولى من السكوت وأما التكبير على الجمار فقد روى أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة فينبغى أن يفعل ذلك أما قوله تعالى فمن تجمل في يومين فلاثم

عليه ومن تأخر فلاثم عليه لمن اتقى ففيه سؤالات (السؤال الاول) لم قال فن تجمل ولم يقل فن تجمل (الجواب)
قال صاحب الكشف تجمل واستجمل بيثان مطاوعين بمعنى تجمل يقال تجمل في الامر واستجمل ومنه تدبين
يقال تجمل الذهاب واستجمله (السؤال الثاني) قوله ومن تأخر فلاثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان
قد استوفى كل ما يلزمه في تمام الحج فاعني قوله فلاثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في حق المقصر ولا يقال
في حق من أتى بتمام العمل (والجواب) من وجوه (أحدها) انه تعالى لما أذن في التجمل على سبيل الرخصة
احتمل أن يخطر ببال قوم ان من لم يجز على موجب هذه الرخصة فانه يأثم ألا ترى ان أبا حنيفة رضى الله عنه
يقول المقصر زينة والالتزام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم أزال الله تعالى هذه الشبهة
وبين انه لاثم في الامر من شاء استجمل ويجزى على موجب الرخصة وان شاء لم يستجمل ولم يجزى على موجب
الرخصة ولاثم عليه في الامر من جميعا (وثانيها) قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتجمل ومنهم من
كان يتأخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فله كان المتأخر يرى ان التجمل مخالف لسنة الحج
وكان المتجمل يرى ان التأخر مخالف لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب في واحد من القسمين ولاثم فان شاء
تجمل وان شاء لم يتجمل (وثالثها) ان المعنى في ازالة الاثم عن المتأخر انما هو لمن زاد على مقام الثلاث
فكانه قبل ان أيام منى التي ينبغي المقام بها هي ثلاث فنقص عنها فتجمل في اليوم الثاني منها فلاثم عليه
ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم يقر مع عامة الناس فلاثم عليه (ورابعها) ان هذا
الكلام انما ذكره مبالغة في بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الاثم وهذا مثل ان الانسان اذا
تناول الترياق فالتطبيب يقول له الآن ان تناوات السم فلا ضرر وان لم تناول فلا ضرر مقصود من هذا
بيان ان الترياق دواء كامل في دفع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحد فكذا
ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التجمل وتركه سيان
ومما يدل على كون الحج سببا قويا في تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج
من ذنوبه كيوم ولدته أمه (وخامسها) ان كثير من العلماء قالوا الجوارم مكروه لانه اذا جاور الحرم
والبيت سقط وقعه عن عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدنا
على هذا المعنى ان من تجمل في يومين فخاله أفضل ممن لم يتجمل وأيضا من تجمل في يومين فقد انصرف الى مكة
اطواف الزيارة وترك المقام بمنى ومن لم يتجمل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستحجال في الطواف فلهذا
السبب يقع في الغلط تردد في ان التجمل أفضل أم التأخر فبين الله تعالى انه لاثم ولا حرج في واحد منهما ما
(وسادسها) قال الواحدى رحمه الله تعالى انما قال ومن تأخر فلاثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة
لثانية كقوله وجزا سبعة سبعة منها وقوله من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن
نعلم ان جزاء السبئية والعدوان ليس بسبئية ولا بعدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى فلان
يحمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى أولى لان المبرور المأجور يصح في المعنى نفي الاثم عنه (السؤال
الثالث) هل في الآية دلالة على وجوب الإقامة بمنى بعد الاقامة من المزدلفة (الجواب) نعم كما كان
في قوله فاذا أفضتم من عرفات دليل على وقوفهم بها واعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التجمل في اليومين
ان تجمل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له أن ينقر
الافى اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التجمل في اليومين لاني الثالث
هذا مذهب الشافعي وقول كثير من فقهاء التابعين وقال أبو حنيفة رضى الله عنه يجوز له أن ينقر ما لم يطلع
الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد ما قوله تعالى ان اتقى ففيه وجوه (أحدها) ان الحاج يرجع مغفورا له
بشرط أن يتقى الله فيما بين من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على
ما سلف من أعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاعتراض بالحج السابق (وثانيها)
ان هذه المغفرة انما تحصل بان كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المهر

على الذنب لا ينهه حجه وان كان قد أدى الفرض في الظاهر (وثالثها) ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روى في الخبر من قوله عليه السلام من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى اعتباره في الحال والتحقيق انه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التقوى في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار مأثوما وربما صار عمله محبطا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) انه تقييد للفظ المطلق بغير دليل (والثاني) ان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الايام لانه في يوم الحراذ رمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمي الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا في الحرم لكن ذلك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر بان هذا الاتقاء معتبر في هذه الايام فسط هذا الوجه اما قوله تعالى واتقوا الله فهو أمر في المستقبل وهو مخائف لقوله لمن اتقى الذي أريد به الماضي فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات فاما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو تأكيد للأمر بالتقوى وبعث على التشديد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة أو النار صاد ذلك من أقوى الدواعي له الى التقوى وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجساد الى انتهاء الموقف لانه لا يتم كونهم هنالك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه حيث لا مالك سواء ولا ملأ الاياه ولا يستطيع أحد دفعه عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تغل نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله * قوله تعالى (ومن الناس من يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو اذ انطلق صام واذا نوى سعي في الارض لفسد فيها ويهلك الحرف والنسل والله لا يحب الفساد

واذا قيل له اتقى الله أخذته العزة بلائيم فحسبه جهنم ولبئس المهادر) اعلم أنه تعالى لما بين أن الذين يشهدون مشاعرا الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا آتانا في الدنيا ومسلم وهو الذي يقول ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة بقي المناق في ذكره في هذه الآية وشرح صفاته وأفعاله فهذا ما يتعلق بنظم الآية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يصل بافعال القلوب والجوارح وان يعلموا أن المعبود لا يمكن اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الآية مختصة باقوام معينين ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية أما الاولون فقد اختلفوا على وجوه (فالرواية الاولى) انها زلت في الاخنس بن شريق الشقي وهو حليف ابني زهرة اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم وأظهر الاسلام وزعم أنه يحبه ويحلف بالله على ذلك وهذا هو المراد بقوله يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم فبرز زرع لقوم من المسلمين فاسرق الزرع وقتل الحر وهو المراد بقوله واذا نوى سعي في الارض لفسد فيها ويهلك الحرف والنسل وقال آخرون المراد بقوله تعالى يجيبك قوله هو ان الاخنس اشار على بني زهرة بالرجوع يوم يدر وقال لهم ان محمدا ابن اختكم فان يك كاذبا كفناكموه سائر الناس وان يك صادقا كنتم أسعد الناس به قالوا نعم الرأي ما رأيت قال فاذا نودى في الناس بالرجل فاني اخنس بكم فاتبوني ثم خنس بثلاثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمى لهذا السبب اخنس وكان اسمه ابي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعبده وعندي أن هذا القول ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يجيبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه مذكوره في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول هو الاصح (والرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس والفضلاء أن كفارا قرئش بغتوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فاقدأسلنا فابعث اليها نفر من علماء أصحابك فبعث اليهم جماعة فترلو ابطن الرجيع ووصل الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا وأساطيرهم وقتلواهم وصلبواهم فقيهم نزلت هذه الآية ولذلك عقبه من بعد يذكر من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله. ينبها بذلك على حال هؤلاء المشركين

(القول الثاني) في الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين أن هذه الآية عامة في حق كل من كان موصوفاً بهذه الصفات المذكورة وتدل عن محمد بن كعب القرظي أنه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية فقال إنها وإن نزلت فيمن ذكر فلا يمنع أن تنزل الآية في الرجل ثم تنكرون عامة في كل من كان موصوفاً بتلك الصفات والتحقيق في المسئلة أن قوله ومن الناس إشارة إلى بعضهم فيحمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على أن المراد به واحد من الناس بل هو أن يرجع ذلك إلى اللفظ دون المعنى وهو جمع وأما نزوله على السبب الذي ~~حكي~~ فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه (أحدها) أن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعمية فلما ذم الله تعالى قوماً ووصفهم بصفات نوجب استحقاق الذم علماً أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيسلم أن كل من كان موصوفاً بتلك الصفات أن يكون مستوجباً للذم (وثانيها) أن الحمل على العموم أكثر فائدة وذلك لأنه يكون زجر الكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة (وثالثها) أن هذا أقرب إلى الاحتياط لانا إذا جعلنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص وأما إذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى إذا عرفت هذا فنعرف أن هذه الصفات تختلف في أن الآية هل تدل على أن الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا والصحيح أنها لا تدل على ذلك لأن الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة وشئ منها لا يدل على النفاق (فأولها) قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا وهذا لإدلاله فيه على صفة مذمومة الأمن جهة الإجماع الحاصل بقوله في الحياة الدنيا لأن الإنسان إذا قيل له حلوا الكلام فيها يعلق بالدنيا أوهم نوعاً من المذمة (وثانيها) قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لإدلاله فيه على حالة منكورة فإن اضمرنا فيه أنه يشهد الله على ما في قلبه مع أن قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا لا ضمارة لا يدل على النفاق لأنه ليس في الآية أن الذي يظهر للرسول من أمر الإسلام والتوحيد فإنه يظهر خلافه حتى يلزم أن يكون منافقاً بل لعل المراد أنه يضمن الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرأياً (وثالثها) قوله وهو الذي الخصام وهذا أيضاً لا يوجب النفاق (ورابعها) قوله وإذا أتى سعي في الأرض لفسد فيها والمسلم الذي يكون مفسداً قد يكون كذلك (وخامسها) قوله وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فهذا أيضاً لا يقتضي النفاق فعملنا أن كل هذه الصفات المذكورة في الآية كما يمكن ثبوتها في المنافق يمكن ثبوتها في المرأى فاذن ليس في الآية دلالة على أن هذا المذكور يجب أن يكون منافقاً إلا أن المنافق داخل في الآية وذلك لأن كل منافق فإنه يكون موصوفاً بهذه الصفات الخمسة بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت أنما هي حلتنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيها المنافق والمرأى وإذا عرفت هذه الجملة فنقول الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة (الصفة الأولى) قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا والمعنى بروتة ويعظم في قلبك ومنه الشئ العجيب الذي يعظم في النفس وأما قوله في الحياة الدنيا ففيه وجهان (أحدهما) أنه نظير قول القائل يعجبني كلام فلان في هذه المسئلة والمعنى يعجبك قوله وكلامه عند ما يتكلم مطالب مصالح الدنيا (والثاني) أن يكون التقدير يعجبك قوله وكلامه في الحياة الدنيا وإن كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة لأنه ما دام في الدنيا يكون جرى اللسان حلوا الكلام وأما في الآخرة فإنه تعذبه المكنة والاحتباس خوفاً من هيبة الله وقهر كبريائه (الصفة الثانية) قوله ويشهد الله على ما في قلبه والمعنى أنه يقر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالخلف واليمين ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول الله يشهد بأن الأمر كما قلت فهذا يكون استشهاداً بالله ولا يكون عينا وعامة القراء يقرؤون ويشهد الله بضم الباء أي هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره وقرأ ابن محيصن يشهد الله على ما في قلبه بفتح الباء والمعنى أن الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره (فالقراءة الأولى) تدل على كونه مرأياً وعلى أنه يشهد الله باطلاً على نفاقه وربانيه (وأما القراءة الثانية) فلا تدل إلا على كونه كاذباً فاما على كونه مستشهداً بالله على سبيل الكذب فلا فاعلى هذا القراءة الأولى ادل على الذم (الصفة الثالثة)

قوله تعالى وهو الذي انحصام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الا ان الشديدا انحصامه يقال رجل انذ
وقوم لذ قال الله تعالى وتذرية قوما لذل او هو كقوله بل هم خصمون يقال منه انذ بلذ يفتح اللام في يفسل
منه فهو انذ اذا كان خصما ولدت الرجل اذ غلبته بالخصومة قال الزجاج اشتقاقه من
لديدي العنق وهما صفتاه ولديدي الوادي وهما جانباه وتأويله انه في أي وجه اخذ خصمه من يمين وشمال
في أبواب الخصومة غلب من خصمه وأما انحصام فقيه قولان (أحدهما) وهو قول الخليل انه مصدر بمعنى
الخاصة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد الخاصة ثم في هذه الاضافة
وجهان (أحدهما) انه بمعنى في والتقدير اذ في انحصام (والثاني) انه جعل انحصام انذ على سبيل المبالغة
(والقول الثاني) أن انحصام جمع خصم كصعب وضخم وضخم والمعنى وهو أشد الخصوم خصومة
وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية تنزل في الاخفس بن شريق على ما شرحناء وفيه نزل أيضا قوله
ويل اكل حمزة وقوله ولا تطع كل حلاف. هين هما زمشاء بنميم ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذه اللفظة قال
بجاء انذ انحصام معناه طالب لا يستقيم وقال السدي أعوج انحصام وقال قتادة انذ انحصام معناه انه
جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل (المسئلة الثانية) فذلك المنكرين للنظر
والجدل بهذه الآية قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديدا في الجدل ولولا ان هذه الصفة من صفات
الذم والا ما جاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله ولا جدال في الحجج (الصفة الرابعة) قوله تعالى واذا نوى
سعى في الارض افسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد اعلم انه تعالى لما بين من حال ذلك
الانسان انه الاول كلام وانه يقرر صدق قوله بالاستثناء اذ بانته وانه انذ انحصام بين بعد ذلك أن كل
ما ذكره باللسان فقلبه منطوق على ضد ذلك فقال واذا نوى سعى في الارض افسد فيها ثم في الآية مسائل
(المسئلة الاولى) قوله تعالى واذا نوى فيه قولان (أحدهما) معناه واذا انصرف من عندك سعى
في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يمتد مل وجهين (أحدهما) ما كان من اتلاف الاموال بالتهريب
والتهريب والنهب وعلى هذا الوجه ذكرنا روايات منها ما قدمنا ان الاخفس لما اظهر للرسول عليه السلام
انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن فلما خرج من عنده مزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحر ومنها انه لما
انصرف من بدر صر بني ذهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبقيتهم ليللا وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم
(والوجه الثاني) في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبي عليه السلام يشغل بادخال
الشبه في قلوب المسلمين وباستخراج الحبل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكايته من
قوم فرعون حيث قالوا له اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض أي يردوا قومك عن دينهم ويفسدوا
عليهم ثم يعتمهم وقال أيضا اني أخاف أن يبدل دينكم أو ان يظهر في الارض الفساد وقد ذكرنا في تفسير
قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما معنى هذا المعنى فسادا
في الارض لانه يقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدى الى ان يتبرأ بعضهم من بعض فتقطع
الارحام وينسفك الدماء قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم فاخبر
انهم ان تولوا عن دينهم لم يحصلوا الا الى الفساد في الارض وقطع الارحام وذلك من حيث قلنا وهو كثير
في القرآن واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التهريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الحرث
والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة (القول الثاني) في تفسير قوله واذا نوى واذا صار
والدافع لما به لولا السوء من الفساد في الارض باهلاك الحرث والنسل وقبل يظهر الظلم حتى يمنع الله
بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل (والقول الاول) أقرب الى نظم الآية لان المقصود بيان نفاقه وهو
انه عند الخضوع يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في ابتغاع الفتنة والفساد (المسئلة
الثانية) قوله سعى في الارض أي اجتهد في ابتغاع الفتنة وأصل السعي هو المشي بسرعة ولكنه مستعار
لابتغاع الفتنة والتهريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالفتنة قال الله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم

الاخبالا ولا وضعا ولا خللا لكم ينفونكم الفتنة (المسئلة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى
 ذكره اولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث
 والنسل ومن فسر الفساد بالقاء الشبهة قال كان الدين الحق امران اولهما العلم وثانيهما العمل فكذا
 الدين الباطل امران اولهما الشبهةات وثانيهما فعل المنكرات فهنا ذكر تعالى اولامن ذلك الانسان
 اشتغاله بالشبهةات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك
 الحرث والنسل ولا شك ان هذا التفسير اولى ثم من قال سبب نزول الآية ان الاخنس مربي زرع للمسلمين
 فاحرق الزرع وقتل الحر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحر والحرث هو ما يـ يكون منه الزرع قال
 تعالى انما ايتهم ما تحزنون انتم تزرعونوه وهو يقع على كل ما يحرق ويترك من اصناف النبات وقيل ان الحرث
 هو شق الارض ويقال لما يشق به بحرث واما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة
 الولد واشتقاقه يحتمل ان يكون من قولهم نسل يـ نسل اذا خرج فسقط ومنه نسل وبش الطائر ووبر البعير
 وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا سقطت نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم يسألون اى يسرعون
 لانه اسرع الخروج بجمدة والنسل الودنلر وجه من ظهر الاب وبطن الام وسقوطه والناس نسل آدم واصل
 الحرث من التسول وهو الخروج واما من قال ان سبب نزول الآية ان الاخنس يـ على قوم ثنيف
 وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نسائكم حرثكم او الرجال وهو قول قوم
 من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض اذ الرجال هم الذين يشقون ارض التوليد واما النسل
 فالمراد منه الصبيان واعلم ان على جميع الوجوه فالمراد بيان ان ذلك الفساد فساد عظيم لا اعظم منه لان
 المراد منه اعلى التفسير الاول اهلاك النبات والحوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان باصله وفرعه
 وعلى الوجهين فلا فساد اعظم منه فاذن قوله ويهلك الحرث والنسل من الافاظ القصـ صيحة جذا الدالة مع
 اختصارها على المبالغة الكثيرة وتغييره في الاختصار ما قاله في صفة الجنة وفيها ما تشبهه الانفس وتلد
 الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان قيل اتمدل الآية على انه يهلك الحرث والنسل او تـدل على انه
 اراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها دل على ان غرضه ان يـ على في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث
 والنسل ان عطفناه على الاول لم تـدل الآية على وقوع ذلك فان تـدل الآية فكذا سعى في الارض ليفسد
 فيها وسعى لهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منقطعاعن الاول دل على وقوع ذلك والاول
 اولى وان كانت الاخبار المذكورة في سبب نزول الآية دلت على ان هذه الاشياء قد وقعت ودخلت
 في الوجود (المسئلة الرابعة) قرأ بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن
 بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحرأبي يـ وروى عنه ويهلك على البناء للمفعول (المسئلة الخامسة)
 استمدت المستزلة على ان الله تعالى لا يريد القبايح بقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة
 عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم يريدون
 وايضا نقل عن الرسول عليه السلام انه قال ان الله احب لكم ثلاثا احب لكم ان لا تـدركوا لئلا يحب لكم ان تـدركوه
 ولا تشركوا به شيئا وان تناسحوا من ولادة امركم وكره لكم القيل والقال واضاعة المال واكثرة
 السؤال بفعل الكراهة ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والا سكت الكراهة ضد
 للارادة وايضا لو كانت المحبة غير الارادة لاصح ان يحب الفعل وان كرهه لان الكراهة على هذا القول
 انما تضاد الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت ان المحبة نفس الارادة فنقوله والله لا يحب الفساد جار
 مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الآية اقوى لانه تعالى
 ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على ان ذلك الواقع
 وقع لا بـارادة الله تعالى واذا ثبت انه تعالى لا يريد الفساد وجب ان لا يكون خالقا له لان الخلق لا يمكن الامع
 الارادة فصارت هذه الآية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الانعال والاصحاب اجابوا عنه بوجهين

(الاول) أن المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه (والثاني) ان سلنا أن المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لأن الاف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان (الاول) أن قدرة العبد وداعيته صالحة لاصلاحه والفساد فترج الفساد على الصلاح ان وقع للعبد لزم في الصانع وان وقع لم يرج فذلك المرجح لا بد وان يكون من الله واللازم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لمحابب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل أن يقال انه لا يريد (والثاني) أنه عالم بوقوع الفساد فان أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال انه أراد أن يقبل له وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة معناه أن رسول الله دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والافتة الى الظلم واعلم أن هذا التفسير ضعيف لأن قوله واذا قيل له اتق الله أخذته العزة ليس فيه دلالة الاعلى انه متى قبل له هذا القول أخذته العزة فاما ان هذا القول قبل أو ما قبل فليس في الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص (المسئلة الثانية) أنه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة (أولها) اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا (وثانيها) استنماده بالله كذبا وبه تانا (وثالثها) الحاجة في ابطال الحق واثبات الباطل (ورابعها) سعيه في الفساد (وخامسها) سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منه وقبيح وظاهر قوله اذا قيل له اتق الله فليس بأن ينصرف الى بعض هذه الامور أولى من بعض فوجب أن يحمل على الكل فكأنه قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج الباطل وفي الاستنماد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النبي الى البعض أولى من بعض (المسئلة الثالثة) قوله أخذته العزة بالانتم فيه وجوه (أحدها) أن هذا مأخوذ من قولهم أخذت فلانا بان يعمل كذا أى الزمته ذلك وحكمت به عليه فتقدير الآية أخذته العزة بان يعمل الانتم وذلك لانهم هو ترك الانتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه (وثانيها) أخذته العزة أى لمته يقال أخذته الحى أى لمته وأخذته الكبر أى اعتراه ذلك فعنى الآية اذا قيل له اتق الله لمته العزة الحاصلة بالانتم الذى فى قلبه فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما فى قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر فى الدلائل وتظهيره قوله تعالى بل الذين كفروا فى عزة وشقاق والباء ههنا فى معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبتك بجنايتك وجنايتك أما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذايا يقال حسبك درهم أى كفاك وحسبنا الله أى كافينا الله وأما جهنم فقال يونس وأكثر الصوفيين هى اسم النار التى يعذب الله بها فى الآخرة وهى أعجوبة وقال آخرون جهنم اسم عربى سميت نار الآخرة بها بعد فعرها حكى عن روية أنه قال ركية جهنم يريد بعيدة النعر وأما قوله ولبئس المهاد فبئس المهاد فبئس (الاول) أن المهاد والتمهيد التوطئة وأصله من المهاد قال تعالى والارض فرشناها فتم المهادون أى الموطئون الممهكون أى جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تبو عنهم وقال تعالى فلا تنفهمهم يهودون أى يفرشون ويمكنون (والثاني) أن يكون قوله ولبئس المهاد أى لبئس المستقر كقوله جهنم يصالحونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد افراس للنوم فلما كان المعذب فى النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا وفرشا

• قوله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله والله روف بالعباد) اعلم أنه تعالى لما وصف فى الآية المتقدمة حال من يذل دينه لطلب الدنيا ذكر فى هذه الآية حال من يذل دينه بنفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) فى سبب النزول وروايات (أحدها) روى عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت فى صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جندعان وفى عمار بن ياسر وفى سمرة أمه وفى ياسر أبيه وفى بلال مولى أبى بكر وفى خباب

لله وجهاداً في سبيله (المسئلة الثالثة) بشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله أى لا ابتغاء مرضاة الله
 وبشرى بمعنى يشتري أتما قوله تعالى والله رؤوف بالعباد فمن رآفته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل
 القليل المنقطع ومن رآفته جوازها - ثم كلمة الكفر ابتغاء على النفس ومن رآفته انه لا يكلف نفسه الاوسعها
 ومن رآفته ورجته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو في لحظة أسقط كل ذلك العقاب واعطاء
 الثواب الدائم ومن رآفته أن النفس له والمال ثم انه يشتري ملكه بملكه فله لامله ووجهة واحساناً
 قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين) اعلم أنه
 تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل أمر المسلمين بما يصاد ذلك
 وهو الموافقة في الاسلام وفي شرائعه فقال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله وان جنحو السالم وقوله وتدعو الى السلم
 وقرأ عاصم في رواية أبي بكر بن عياش السلم بكسر السين في الكل وقرأ حمزة والكسائي بكسر السين في هذه
 التي في البقرة والتي في سورة محمد في قوله وتدعو الى السلم وقرأ ابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة
 وحدها وبفتح السين في الانفال وفي سورة محمد فذهب هذا هرون الى انها المقامان بالفتح والكسر مثل رطل
 ورطل وجسر وجسر وقرأ الاعمش بفتح السين واللام (المسئلة الثانية) اصل هذه الكلمة من الانقياد قال
 الله تعالى اذ قال له ربه اسمع قل السلام والاسلم انما سمى اسلاماً لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك
 الحرب وهذا أيضاً راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح يتقاد كل واحد صاحبه ولا ينزاعه فيه قال أبو
 عبيدة وفيه لغات ثلاث السلم والسلم والسلم (المسئلة الثالثة) في الآية اشكال وهو ان كثيراً من المفسرين
 حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في الاسلام والايمن هو الاسلام
 ومعلوم أن ذلك غير جائز ولا جل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوهاً في تأويل هذه الآية (أحدها) أن
 المراد بالآية المنافقون والتقدير يا أيها الذين آمنوا بالاسلام ادخلوا بكتبكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات
 الشيطان أى انار تزيينه وغروره في الإقامة على التفاف ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بأن هذه
 الآية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الآية فلما وصف
 المنافق بما ذكره عافى هذه الآية الى الايمان بالقلب وترك النفاق (وثانيها) أن هذه الآية تنزلت في طائفة
 من مسلمي أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه وذلك لانهم حين آمنوا بالنبي عليه السلام اقاموا
 بعده على تعظيم شرائع موسى فغضبوا السبوت وكرهوا لحوم الابل وأبسانها وكانوا يقولون ترك هذه
 الاشياء مباح في الاسلام وواجب في التوراة فنحن نتركها احتياطاً فذكره الله تعالى ذلك منهم - ثم أمرهم
 أن يدخلوا في السلم كافة أى في شرائع الاسلام كافة ولا يتبعوا كواشي من أحكام التوراة اعتقاداً له
 وعملانية لانها صارت منسوخة ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك بأحكام التوراة بعد ان عرفتم انها
 صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قبل ادخلوا
 في جميع شرائع الاسلام اعتقاداً وحملاً (وثالثها) أن يكون هذا الخطاب واقعاً على أهل الكتاب
 الذين لم يؤمنوا بالنبي عليه السلام فقوله يا أيها الذين آمنوا أى بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة
 أى اكلوا طاعتكم في الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بيمانكم بحمد عليه
 السلام وكتبه في السلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عند الاقتصاص على دين
 التوراة بسبب انه دين اتفقوا كاهم على انه حق بسبب انه جاء في التوراة فمسكروا بالسبب مادامت السموات
 والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتبعونها في بقاء الشريعة
 (ورابعها) هذا الخطاب واقع على المسلمين يا أيها الذين آمنوا بالاسلام ادخلوا في السلم كافة أى ذو موا على
 الاسلام فيما تستأثرونه من العمر ولا تخرجوا عنه ولا عن شيء من شرائعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان
 أى ولا تلتزموا الى الشبهات التي تلقى اليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال هذا

الوجه متأكد بما قبل هذه الآية وبما بعدها أما ما قبل هذه الآية فهو ما ذكر الله تعالى في صفة ذلك المنافق
في قوله سعي في الأرض لفساد فيها وما ذكرنا هنا أن المراد منه القاء الشبهات إلى المسلمين فكأنه تعالى قال
دوموا على إسلامكم ولا تتبعوا ذلك الشبهات التي يذكرها المنافقون وأما ما بعده هذه الآية فهو قوله تعالى
هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار معاندين مصررون على الكفرة قد اربحت
عليهم وهم لا يوقنون قولهم بهذا الدين الحق الأعلى أمور باطلة مثل أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام
والملائكة فإن قيل الموصوف بالشئ يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الآية هو قوله
ادخلوا قلنا ان الكائن في الدار اذا علم أن له في المستقبل خروجا عنها فغير متمتع أن يؤمر بدخولها في المستقبل
حالا بعد حال وان كان كائنا في الحال لا حال ~~ك~~ونه فيها غير الحالة التي أمر أن يدخلها فإذا كان
في الوقت الثاني قد يخرج عنها أصبح أن يؤمر بدخولها ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان
بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال فلا يتمتع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام
(وخامسها) أن يكون السلم المذكور في الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا أيها الذين
آمنوا ادخلوا في السلم كافة أي كونوا موافقين ومجتبئين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا
خطوات الشيطان بأن يحملكم على طاب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتشوا واقتضوا وتذهب
ريحكم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اصبروا واثابوا الصبر والمصابرة ولا تفرقوا وقال عليه السلام
المؤمن يرضى لآخيه ما يرضى لنفسه وهذه الوجوه في التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه
آخر (أحدها) أن قوله يا أيها الذين آمنوا إشارة إلى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا
في السلم كافة إشارة إلى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخالفة لله ولرسوله فيصح أن يسمى
تركها بالسلم أو يكون المراد منه كونوا متقادين لله في الايمان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان
مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تأويل ظاهر (وثانيها) أن يكون المراد من السلم
كون العبد راضيا ولم يضطرب قلبه على ما روى في الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم (وثالثها)
أن يكون المراد ترك الانتقام كافي وقوله واذا مروا بالغمومروا ~~ك~~راما وفي قوله خذ العفو وامر بالعرف
واعرض عن الجاهلين فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية (المثله الرابعة) قال الفضل كافة
يصح أن يرجع إلى المأمورين بالدخول أي ادخلوا باجمعكم في السلم ولا تتفرقوا ولا تحتلقوا قال قطرب
تقول العرب رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات ووصلح أن يرجع إلى الاسلام أي ادخلوا
في الاسلام كله أي في كل شرائعه قال الواحدي رحمه الله هذا أليق بظاهر التفسير لانهم أمروا بالقيام
بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحاضرة المانعة يقال كففت فلانا عن السوء أي منعتة ويقال ~~ك~~ف
القميص لانه منع الثوب عن الانتشار وقيل لطرف اليد كلف لانه ~~ك~~ف بها عن سائر البدن ورجل
مكشوف أي كف بصره من أن يصر فالعكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الحامية وذلك
لان الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ فقوله ادخلوا في السلم كافة أي ادخلوا في شرائع الاسلام إلى
حيث ينتهي شرائع الاسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئا من شرائعه أو يكون المعنى ادخلوا
كلكم حتى تمنعوا واحدا من أن لا يدخل فيه اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى
ولا تطيعوه ومعروف في الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة انسان اقنيت أثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله
اتبع خطواته وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك أما قوله تعالى انه ~~ك~~م عدد ومبين فقال أبو مسلم
الاصفهانى ان مبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره وأقول الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله حم
والكتاب المبين ولا يعنى بقوله مبينا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع اننا لا نرى ذاته
ولا نسمع كلامه قلنا ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله فلذلك الامر صرح أن يوصف بأنه عدد ومبين
وان لم يشاهد ومثاله من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد فقد يصح أن يقال ان فلانا عدد ومبين لك وان

لم يشأ هذه في الحال وعندى فيه وجه آخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان انما يسمى بيانا لهذا المعنى
فانه يقطع بعض الاحتمالات من بعض فوصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن
طاعة الله ونوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا انما أن يكون بسبب انه يقصد ايصال الآلام
والإكراه اليها في الحال أو بسبب انه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والا قول باطل اذ لو كان كذلك
لا وقعنا في الامراض والآلام والشدة اذ ومع لوم انه ليس كذلك وان كان الشافى فهو أيضا باطل لان من
قبل منه تلك الوسوسة فانما أتى من قبل نفسه كما قال وما كانى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى
اذ نبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين العداوة والحال ما ذكرناه (الجواب) انه عدو من الوجهين معا انما
من حيث انه يحاول ايصال البلاء اليها فهو كذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه مريدا
الا ايصال الضرر اليها أن يكون قادرا عليه واما من حيث انه يقدم على الوسوسة فلعلم ان تزوين المعاصي
والقاء الشهوات كل ذلك مسبب لوقوع الانسان في الباطل وبه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من أعظم
جهات العداوة قوله تعالى (فان زلتم من بعد ما جاء تكلم البيئات فاعلموا ان الله عزيز حكيم) في الآية مسائل
(المسئلة الاولى) قرأ أبو السمال زلتم بكسر اللام الاولى وهما الغتان كضللت وضللت (المسئلة الثانية) يقال
زل يزل زلولا وزلزالا اذ اذا حست قدمه وزل في الطين ويقال لمن زل في حال كان عليها زلات به الحال ويسمى
الذنب زلة يريدون به الزلة لازوال عن الواجب فقوله فان زلتم أى أخطأتم الحق وتعدى تقوه وأما سبب نزول
هذه الآية فقد اختلفوا في السلم كافة فمن قال في الاول انه في المنافقين فكذلك الثاني ومن قال انه في أهل
الكتاب فكذلك الثاني وقس الباقي عليه يروى عن ابن عباس فان زلتم في تحريم السبت ولحم الابل من بعد
ما جاء تكلم البيئات محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه فاعلموا ان الله عزيز بالثمة حكمهم في كل أفعاله فعند هذا
قالوا التثنت يا رسول الله لنتركن بكل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله
(المسئلة الثالثة) قوله فان زلتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشروط انما يحسن في حق من لا يكون عارفا
بعواقب الامور وأجاب قتادة عن ذلك فقال قد علم انهم سيزلون ولكنه تعالى قدم ذلك وأوعده فيه لئى يكون له
حجة على خلقه (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فان زلتم يعنى ان انحرقتم عن الطريق الذى أمرتم به وعلى هذا
التقدير يدخل في هذا الكتاب والاهل غافران الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل فتوعد تعالى على كل ذلك
زهر الهم عن الزوال عن المنهاج لئى يتحرز المؤمن عن قليل ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكثرة فلا شك في
وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم كونه من الكثرة فانه لا يؤمن كون العقاب مستحقا به ويستدعي الاحتراز
عنه (المسئلة الخامسة) قوله تعالى من بعد ما جاء تكلم البيئات يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية
أما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الامور التي لا تثبت بحجة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها
نحو العلم بحدوث العالم واقترانه الى صانع يكون عالما بالهـ لومات كلها قادر على المعكثات كلها غنيا عن
الحاجات كلها ومثل العلم بالفرق بين المجزئة والصور والعلم بدلالة المجزئة على الصدق فكل ذلك من البيئات
العقلية وأما البيئات السمعية فهي البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البيئات
داخله في الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه البيئات (المسئلة السادسة) قال
القاضي دات الآية على ان المؤاخذه بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط
مجيء البيئات وحصولها فبان لا يجوز أن يحصل الوعيد ان لا قدرة له على الفعل أصلا أولى ولان الدلالة
لا ينتفع بها الا لو القدرة وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة وقال أيضا دات الآية على ان الاعتبار حصول
البيئات لا حصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دات الآية على ان المتكلم من النظر والاستدلال
يلحقه الوعيد كاعراف فطبل قول من زعم أن لا حجة لله على من يعلم ويرى أما قوله تعالى فاعلموا ان الله عزيز
حكيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول ان قوله تعالى فان زلتم من بعد ما جاء تكلم البيئات
اشارة الى ذنبهم وجرمهم فكيف يدل قوله ان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد (الجواب) ان العزيز من

لا يمنع عن مراده وذلك انما يحصل بكال القدرة وقد ثبت انه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات فكان
عزيزا على الاطلاق فصار تقدير الآية فان دللت من بعد ما جاء تكلم الديات فاعلموا ان الله مقدر عليكم
لا يمنعكم مانع عنكم فلا يفوته ما يريد منكم وهذا انه في الوعيد لانه يجمع من ضرر الخوف ما لا يجمع
الوعيد بذكر العقاب وربما قال الواحد لولده ان عصيتني فانت عارف بي وانت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي
فيكون هذا الكلام في الزجر ابلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل أفهذه الآية مشقة على الوعد كما انها
مشقة على الوعيد قلنا نعم من حيث اتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما
يحسن من الحكيم ايصال العذاب الى المسيء فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا أليق
بالحكمة وأقرب للرحمة (المسئلة الثانية) اخرج من قال بانه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الآية قال
لانه تعالى أثبت التثديد والوعيد بشرط مجي الديات ولفظ الديات لفظ يجمع تناول الكل فهو ذابل على
أن الوعيد مشروط بمجي كل الديات وقبل الشرع لم تحصل كل الديات فوجب أن لا يحصل الوعيد
فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع (المسئلة الثالثة) قال أبو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله الجهمية
من انه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز أن يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه
واراده كان سفيا والسفيه لا يكون حكيما الجاب الاصحاب بان الحكيم هو العالم بعوالم الامور فيرجع
معنى كونه تعالى حكيما الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا يتنافى كونه خالقا لكل الاشياء ومريد لها
بل يوجب ذلك ما بينا أنه لو أراد ما لم يدره الله ان كان قد أراد تجهيل نفسه فغفلوا لو لم ذلك لكان اذا أمر بما
علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشئ أمر بما لا يتم الا به وهذا عندنا
ممنوع فان قالوا لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم (المسئلة الرابعة)
يحكى أن قارئا قرأ غفور رحيم فسمعهم اعرابي فأكروه وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم

لا يذكر الغفران عند الزلل لانه اغراء عليه * قوله تعالى (هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من
الغمام والملائكة وقضى الامر الى الله ترجع الامور) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى)
السلام المسئلة هي في لفظ النظر مذكور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأجمعوا
على انه بمعنى الانتظار قال الله تعالى فناظرهم يرجع المرسلون فالمراد من قوله تعالى هل ينظرون
هو الانتظار (المسئلة الثانية) اجمع المعتبرون من العقلاء على انه سبحانه وتعالى منزوع عن الجهي والذهاب
ويدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت في علم الاصول أن كل ما يصح عليه الجهي والذهاب لا يتفك عن
الحركة والسكون وهما محدثان وما لا يتفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه الجهي والذهاب
يجب ان يكون محدثا مخلوقا والاله القديم يستحيل أن يكون كذلك (وثانيها) أن كل ما يصح عليه الانتقال
من مكان الى مكان فاما ان يكون في الصغر والحجارة كالجوز الذي لا يتجزى وذلك باطل باتفاق العقلاء واما
أن لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانيه مغاير الآخر فيكون مركبا من الاجزاء والابحاض
وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا في تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من
أجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج
في وجوده الى المبرج والموجد فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم والاله القديم يستتبع
أن يكون كذلك (وثالثها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود وثناء فيكون
مختصا بمقدار معين مع انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار يزيد منه أو ينقص فاخصا به ذلك القدر
المعين لا بد وان يكون ترجيح مرجح وتخصيص مخمس وكل ما كان كذلك كان فعلا لافعال مختارا وكل
ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الإزلي يمنع أن يكون كذلك (ورابعها) انما هي جوزنا
في الشئ الذي يصح عليه الجهي والذهاب ان يكون الها قديما أزليا فحينئذ لا يمكن أن تحكم في الالهية عن
الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهية هما

موسى انهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فن يجوز الجهي والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم بالهبة الشمس
 وما الذي اوجب عليه الحكم باثبات موجود آخر يزعم انه اله (وسامها) ان الله تعالى حكى عن الخليل عليه
 الصلاة والسلام انه طعن في المهمة الكواكب والقمر والشمس بقوله لا احب الا اثنين ولا معني للاقول
 الا الغيبة والحضور فن يجوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب
 الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك (وسادسها) أن فرعون لعنه الله تعالى عليه لما سال موسى عليه
 السلام فقال وما رب العالمين وطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسمًا موصوفًا بالاشكال
 والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ايمس الابد كذا الصورة والشكل والقدر فكان جواب موسى عليه
 السلام بقوله رب السهوات والارض ربكم ورب آبائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ وباطلا وهذا
 يقتضي تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب وتوبيخ فرعون في قوله ان رسولكم الذي ارسل
 اليكم لمجنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا انه تعالى منزّه عن أن يكون جسمًا وان يكون في مكان ومنزه عن أن
 يصح عليه الحي والذهاب (وسابعها) انه تعالى قال قل هو الله أحد والاحد هو الكامل في الوجود اية وكل
 جسم فهو منقسم بحسب الفرض والاشارة الى جزئين فلما كان تعالى أحدًا امتنع أن يكون جسمًا ومقتضيا
 فلما لم يكن جسمًا ولا مقتضيا امتنع عليه الجهي والذهاب وايضا قال تعالى هل تعلم له سميا أي شيئا ولو كان
 جسمًا مقتضيا لكان مشابها للاجسام في الجسمية انما لا اختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك انما بالعظم
 او بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وايضا قال تعالى ليس كمثله شيء ولو كان
 جسمًا لكان مثالا لاجسام (وثانها) لو كان جسمًا مقتضيا لكان مشاركا لاجسام في عموم الجسمية فلو كان
 ذلك لا يتخلوا ما أن يكون مخالفا في خصوص ذاته الخصوصية وانما أن لا يكون فان كان الاول لهاية المشاركة
 غير ما به الممايزة فعموم كونه جسمًا مغاير لخصوص ذاته الخصوصية وهذا محال لانما اذا وصفنا تلك الذات
 الخصوصية بالمفهوم من كونه جسمًا كما قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لان الجسم ذات الصفة وان قلنا
 بان تلك الذات الخصوصية التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسمًا وغير موصوف بكونه جسمًا حينئذ تكون
 ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسمًا وانما
 ان قيل ان ذاته تعالى بعد ان كانت جسمًا لا يخالف سائر الاجسام في خصوصية حينئذ يكون مثالا لها
 مطلقا وكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب في ذاته أن تكون كذلك وكل
 ذلك محال ثبت انه تعالى ليس بجسم ولا يتميز وانه لا يصح الجهي والذهاب عليه اذا عرفت هذا فنقول
 اختلف أهل الكلام في قوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله وذكر وافيته وجوها (الوجه الاول) وهو
 مذهب السلف الصالح انه لما ثبت بالدلائل القطعية ان لجهي والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعا
 انه ايمس مراد الله تعالى من هذه الآية هو الجهي والذهاب وان مراده بعد ذلك شيء آخر فان عين ذلك المراد
 لم تأمن الخطأ فالاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا
 هو المراد بما روى عن ابن عباس انه قال نزل القرآن على أربعة أوجه وجه لا يعرفه أحد لجهالة ووجه
 يعرفه العلماء ويضربونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا
 القول فيه في تفسير قوله تعالى ألم (الوجه الثاني) وهو قول جمهور المتكلمين انه لا بد من التأويل
 على سبيل التفصيل ثم ذكر وافيته وجوها (الاول) المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أي آيات الله
 فجعل مجي آيات مجيئها على التخييم لسان الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته
 والذي يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال في الآية المتقدمة فان زلتم من بعد ما جاءكم اليينات
 فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله هل ينظرون
 الا أن يأتيهم الله ومعلوم أن بتقدير ان يصح الجهي على الله لم يكن مجزء حذوره من التهديد والزجر لانه عند
 المنصور كما يجر السكار ويعاقيهم فهو يثيب المؤمن ويخصهم بالتقريب ثبت ان مجزء المنصور لا يكون

سبب التمديد والوعيد فلما كان المقصود من الآية انما هو الوعيد والتمديد وجب أن يضمن في الآية مجيء
الهيئة والقهر والتمديد ومعنى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية
(والوجه الثاني في التأويل أن يكون المراد هل ينظرون الآن بأنهم الله أي أمر الله ومدار الكلام في هذا
الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلا وأضافه إلى شيء فإن كان ذلك محالا فالواجب صرفه إلى التأويل كما قاله
العلماء في قوله أن الذين يحاربون الله والمراد يحاربون أوليائه وقال وأسأل القرية والمراد وأسأل أهل
القرية فكذا قوله بأنهم الله المراد به بأنهم أمر الله وقوله وجاء ربك المراد جاء أمر ربك وليس فيه
الاحذف المضاف واقامة المضاف إليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الأمير فلانا وصلبه وأعطاه
والمراد أنه أمر بذلك لأنه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يؤيد القول بصحة هذا التأويل وجهان (الاول)
أن قوله ههنا بأنهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل
فقال هل ينظرون الآن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك فصارت هذه الحكمة مفسرا لذلك المتشابه لأن كل هذه
الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حل بعضها على البعض (والثاني) أنه تعالى قال بعده وتضمني
الامر ولا شك أن الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى تكون
الالف واللام إشارة إليه وما ذالك الا الذي أضمرناه من أن قوله بأنهم أمر الله أي بأنهم أمر الله فان قيل أمر
الله عندكم صفة قديمة فالإتيان عليها محال وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون أعراسا فلا إتيان عليها أيضا
محال قلنا الامر في اللغة له معنيان (أحدهما) الفعل (والثاني) الفعل والشان والطريق قال الله تعالى
وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما أمر فرعون برشيده وفي المثل لا امر ما جدد قصيرا فله لا امر ما يود من
يسود فيعمل الامر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الأحوال والظواهر والآيات المبينة وهذا هو
التأويل الاول الذي ذكرناه وأما أن حملنا الامر على الامر الذي هو ضد الشيء ففيه وجهان (أحدهما) أن
يكون التقدير أن ناديا نادى يوم القيامة الا ان الله يأمركم بكذا وكذا فذلك هو إتيان الامر وقوله في
ظلم من الغمام أي مع ظلم والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلم يكون في زمان واحد (الثاني)
أن يكون المراد من إتيان أمر الله في ظلم من الغمام حصول أصوات مقطوعة مختصرة في تلك الغمامات
تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة أو يكون المراد أنه تعالى خلق نفوسا
منظومة في ظلم من الغمام أشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد
وغيرهما وتكون فائدة الظلم من الغمام أنه تعالى جعله مارة لما يريد أنزله بالقوم فعنده يعلمون أن الامر
قد حضر وقرب (الوجه الثالث) في التأويل ان المعنى هل ينظرون الآن بأنهم الله بما وعد من العذاب
والحساب تخفف ما يأتي به ثم ولا عليهم اذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد واذا لم يذكر كان أبلغ
لاقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فانام الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
في قلوبهم الرعب يخترون بينهم بأيديهم وأيدي المؤمنين والمعنى أن الله بما وعد من العذاب
لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فان الله يبينهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وانهم العذاب
فقوله وانهم العذاب كالتفسير اقوله تعالى فان الله يبينهم من القواعد ويقال في العرف الطاهر اذا
مع بولايه جائر قد جاءه فلان بجوره وظله ولا شك ان هذا مجاز مشهور (الوجه الرابع) في التأويل أن يكون
في معنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون الآن بأنهم الله بظلم من الغمام
والملائكة والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة (الوجه الخامس) ان المقصود من الآية تصوير
عظيمة يوم القيامة وهولها وشدها وذلك لان جميع المذنبين اذا حضروا للقصاة والخصومة وكان القاضي
في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهرا وأكبرهم هيبة فهو لاه المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره
افصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية القزع ونظيره قوله تعالى
وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير

قبضة وطى وعين وانما هو تمويره فطمة شأنه لقبيل الخفي بالجلى فكذا هو هنا والله أعلم (الوجه السادس)
وهو أوضع عندى من كل ما سلف افاذكرنا ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة انما نزلت
فى حق اليهود وعلى هذا التقدير فقولهم فان زلتم من بعد ما جاءكم اليينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم
يكون خطايا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظل من الغمام والملائكة
سكينة عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك الا ان ياتيهم الله فى ظل من الغمام والملائكة الا ترى انهم فعلوا
مع موسى مثل ذلك فقلوا ان نؤمن لك حتى نرى الله جوهرة واذا كان هذا سكينة عن حال اليهود لم يمنع اجراء
الآية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجهزون على اقد الجى والذهاب وكانوا
يقولون انه تعالى يجلب لموسى عليه السلام الى الطور وفى ظل من الغمام وطلبوا مثل ذلك فى زمان محمد عليه
الصلاة والسلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام سكينة عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج
حينئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على الجواز بل على الآية تدل على ان قوماً ينتظرون ان ياتيهم الله وليس
فى الآية دلالة على انهم محققون فى ذلك الانتظار أو مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل
ففى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عن اعدائهم
وتوقفهم فى قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور
وهذا الوجه أظهر عندى من كل ما سبق والله أعلم بحقيقة كلامه (الوجه السابع) فى التأويل ما حكمه القفال
فى تفسيره من أبى العالمة وهو ان الايمان فى الظل مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فهو
الايمان فقط فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ويشتبه فى صحته بقراءة من قرأ هل ينظرون الا ان ياتيهم
الله والملائكة فى ظل من الغمام قال القفال رحمه الله هذا التأويل مستنكر أما قوله فى ظل من الغمام فاعلم
ان الظل جمع ظلة وهى ما ظل الله به والغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجمعة مترا كما قال الظل من الغمام
عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون فى غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظل قال
تعالى واذا غشيهم موج كالظلل وقرأ بعضهم الا ان ياتيهم الله فى ظلال من الغمام فيحمل أن يكون الظلال
جمع ظلة كظلال وقلة وأن يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينتظرون الا ان ياتيهم قهر الله وهذا به
فى ظل من الغمام فان قيل ولم ياتيهم العذاب فى الغمام قلنا لوجوه (أحدها) ان الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل
منه العذاب كان الامراً فظن لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأفظع كما ان الخير اذا جاء من
من حيث لا يحتسب كان أكثر تأثيراً فى السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث لا يحتسب الحسرو ومن هذا
اشتهى المتفكرين فى كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون (وثانيها) ان نزول
الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الاحوال فى القيامة قال تعالى ويوم نشقق السماء بالغمام ونزل
الملائكة تنزيلاً المثل يومئذ الحق للرحمن وكان يوماً على الكافرين عسيراً (وثالثها) ان الغمام تنزل عنه
قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب تنزل ولا غير محصورة أما قوله
تعالى والملائكة فهو عطف على ما سبق والتقدير وتاتيهم الملائكة وايمان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة
فوجب حملها عليها فصار المعنى انه ياتي امرأته وآبائه والملائكة مع ذلك ياتون ليقوموا بما أمروا به من امانة
أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة أما قوله تعالى وقضى الامر فبقه مسائل (المسئلة الاولى)
المعنى انه فرغ ما كانوا وعدون به فعند ذلك لا تقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع فى دفع
ما نزل بهم حيلة (المسئلة الثانية) قوله وقضى الامر معناه ويقضى الامر والتقدير الا ان ياتيهم الله
ويقضى الامر فوضع الماضى موضع المستقبل وهذا كثير فى القرآن وخصوصاً فى أمور الآخرة فان
الاخبار منها يقع كثير ابداً الماضى قال الله سبحانه وتعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس
انخذوني والسبب فى اختياره هذا الجمل ان امران (أحدهما) التنبيه على قرب أمر الآخرة فكان
الساعة قد أتت ووقع ما يريد الله ايقاعه (والثاني) المبالغة فى تأكيد انه لا بد من وقوعه لتجزى كل

فخص بما ذكره في فصول الحصول والجزم بتوقوعه كانه قد وقع وحصل (المسئلة الثالثة) الامر المذكور وهذا هو فصل القضاء بين الخلائق وأخذ الحقوق لاربابها وانزال كل أحد من المكافين منزلته من الجنة والنار قال تعالى وقال الشيطان لما قضى الامر ان الله وعذكم وعذ الحق اذا عرفت هذا فتقول قوله وقضى الامر يدل على ان احوال القيامة توجد دفعة من غير توقف فانه تعالى ليس لقضائه دافع ولا حكمه مانع (المسئلة الرابعة) قرأ ما ذنب جليل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة أما قوله تعالى والى الله ترجع الامور ففيه مسائل (المسئلة الاولى) من المجسمة من قال كلمة الى لانتها الغاية وذلك يقتضى أن يكون الله تعالى في مكان ينتهي اليه يوم القيامة أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين (الاول) انه تعالى ملك عباده في الدنيا كثير من أمور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا مال للعالم للعالم في العباد سواء كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم يرجع أمرنا الى الامير اذا كان هو يخصص بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى والى الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلطانه (الثاني) قال أبو مسلم انه تعالى قد ملك كل أحد في دار الاختيار والبلوى أمور امتحانها فاذا انقضت أمر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده واذا كان كذلك فهو أهل أن يتقرب ويطاع ويدخل في السلم كما أمر ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى تردى قال رجعت أى رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربي في موضع آخر ولئن رددت الى ربي في موضع آخر ثم رددوا الى الله مولاهم الحق وقال تعالى رب ارجعون لعلى اعمل صالحا أى رددنى وقرأ ابن عامر وحجزة والكسائي ترجع بفتح التاء أى تصير كقوله تعالى الى الله تصير الامور وقوله ان البنايا بهم والى الله مرجعكم قال الفضال رحمه الله والمعنى في القراءتين متقارب لانهم اترجع اليه بجل جلاله وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا واقامة القيامة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث معان (أحدها) هذا الذى ذكرناه وهو انه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية وقضى الامر وهو قاضها (والثاني) انه على مذهب العرب في قولهم فلان يهيج نفسه ويقول الرجل لغيره الى أين يذهب بك وان لم يكن أحد يذهب به (والثالث) أن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بانهم مخلوقون محذونون محاسبون وكانوا رادين أمرهم الى خالقهم فتقول ترجع الامور أى يردّها العباد اليه والى حكمه بشهادة أنفسهم وهو كما قال يسبح لله ما فى السموات والارض فان هذا التسبيح بحسب شهادة الخلق لا بحسب النطق باللسان وعليه يحمل أيضا قوله والله يسجد من فى السموات والارض طوعا وكراهة قيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كراهة بشهادة أنفسهم بانهم عبيد الله فكذلك يجوز أن يقال ان العباد يردون أمورهم الى الله ويترجون رجوعها اليه أما المؤمنون فبالمقال وأما الكفار فشهادة الخلق قوله تعالى (سبل بنى اسرائيل كم آتيناكم من آية بيّنة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) سل كان فى الاصل أسأل فتركت الهمزة التى هى عين الفعل لكثرة الدور فى الكلام تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذى قبلها وعند هذا التصريف استغنى عن ألف الوصل وقال قطرب يقال مال يسأل مثل زار الاسدين أو مال يسال مثل خاف يخاف والامر فيه سل مثل خف وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر مال سائل على وزن قال وكان وقوله كم هو اسم مبني على السكون موضوع للعديد يقال انه من تاليف كاف التشبيه مع ما تم قصرت ما وسكنت الميم وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهى تارة تستعمل فى الخبر وتارة فى الاستفهام وأكثر لغة العرب الجربة عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به فى الخبر ويجريبه فى الاستفهام وهى ههنا يحقل أن تكون استفهامية وان تكون خبرية (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس المقصود سبل بنى اسرائيل ليخبروا عن تلك الآيات فتعلموا وذلك لان الرسول عليه الصلاة والسلام كان عالما بتلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه بل المقصود منه المبالغة فى الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى ويبان هذا الكلام انه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فأمر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال

فان زلالتهم من بعد ما جاء تكليم البيئات أى فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتعذيب بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التعذيب بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ثم ثلث ذلك التعذيب بقوله سل بني اسرائيل يعنى سل هؤلاء الحاضرين انما آتينا اسلافهم آيات بينات فأنكروها لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا في العذاب كما وقع أولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية أن يعتبروا بغيرهم كما قال تعالى فاعبروا يا أولي الابصار وقال اقد كان في قصصهم عبرة لأولى الالباب فهذا بيان وجه التنظيم (المسئلة الثالثة) فرق أبو عمرو في سل بين الاتصال بواو وفاء وبين الاستئناف بفتحهم وسئل بني اسرائيل بغيرهم وسئل القرية فاسئل الذين يقرؤن الكتاب واسألوا الله من فضله بالهمزة وسوى الكسائي بين الكل وقرأ الكل بغيرهم من وجه الفرق أن التخفيف في الاستئناف وصله الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهى مستقلة وليس كذلك في الاتصال والكسائي اتبع المصنف لان الالف ساقة فيها الجمع (المسئلة الرابعة) قوله من آية بينة فيه قولان (أحدهما) المراد به معجزات موسى عليه السلام فحوقل بالعبر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى وتنقي الجبل وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب وانزال التوراة عليهم وتبيين الهدى من الكفر لهم فكل ذلك آيات بينات (والقول الثاني) ان المعنى كم آياتهم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام يعلم بها صدقه وصحة شريعته أنما قوله تعالى ومن يدل نعمة الله ففهم مسائل (المسئلة الاولى) قرئ ومن يدل بالتخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم في الآية حذف والتقدير كم آياتنا هم من آية بينة وكفروا بها ~~ال~~ لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يدل نعمة الله (المسئلة الثالثة) في نعمة الله ههنا قولان (أحدهما) أن المراد آياته ودلائله وهى من أجل أقسام نعم الله لانها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في تدليلهم اياها وجهان فمن قال المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتدليلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هدايتهم فجعلوها أسباب ضلالهم كقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالآية البينة ما في التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام قال المراد من تدليلها تخريفها وادخال الشبهة فيها (القول الثاني) المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذى ابدل النعمة بالنقمة لما كفروا ولكن اضاف التبدل اليهم لانه سبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات أنما قوله تعالى من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بآيات والآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته أى من بعد ما تمكن من معرفتها أو من بعد ما عرفها كقوله تعالى ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون لانه اذا لم يتمكن من معرفتها أول يعرفها فكانها غائبة عنه وان فسرنا النعمة بماية معلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلا شك أن عند حصول هذه الأسباب يكون الشكر أو جب فكان الكفر أقمع فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدى رحمه الله تعالى وفيه اضمحار والمعنى شديد العقاب له وأقول بين عبد القاهر العصى في كتاب دلائل الاجاز ان ترك هذه الاضمار أولى وذلك لان المقصود من الآية التخويف بكونه في ذاته موصوفاً به شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا ولذلك ثم قال الواحدى رحمه الله والعقاب عذاب يعقب الجرم • قوله تعالى (زين للذين كفروا الحياة الدنيا

موعظة من ربه وأخذ الذين ظلموا الصيحة (وثانيها) وهو قول الزجاج ان تأنيث الحياة ليس بمحقق لانه ليس
 حيوانا بانه ذكر مثل امرأه ورجل وناقه ورجل بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحدا فكله قال زين للذين
 كفروا الحياة الدنيا والبقاء (وثالثها) وهو قول ابن البار انما يقل زيف لانه فصل بين زين وبين الحياة
 الدنيا بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل
 يغني عن تاء التأنيث (المسئلة الثانية) ذكرنا في سبب النزول وجوها (الرابعة الاولى) قال ابن عباس نزلت
 في أبي جهل ورؤساء قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبدة الله بن مسعود وهمار وخباب وسالم مولى
 أبي حذيفة وعامر بن فهيرة وأبي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضرر والصبر على أنواع البلاء
 مع ان الكفار كانوا في التتم والراحة (والرواية الثانية) نزلت في رؤساء اليهود وعلماءهم من بني قريظة والنضير
 وبني قينقاع سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث اخرجوا من ديارهم وأموالهم (والرواية الثالثة)
 قال مقاتل نزلت في المنافقين عبيدة بن أبي وأصحابه كانوا يسخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين
 واعلم انه لا مانع من نزولها في جميعهم (المسئلة الثالثة) اختلفوا في كيفية هذا التزيين أما المعتزلة فذكروا
 وجوها (أحدها) قال الجبائي المزين هو غواية الجن والانس زينو للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا أمر
 الآخرة في أعينهم وادهم والاصح ما يقال من أمر الآخرة فلا تنفعوا بعيشكم في الدنيا قال وأما الذي
 يقوله المجبرة من انه تعالى زين ذلك فهو باطل لان المزين للشيء هو الخبير عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى
 فلما ان يكون صادقا في ذلك التزيين ولما ان يكون كاذبا فان كان صادقا وجب ان يكون ما زينه حسنا فيكون
 فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب أن الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفروا ان كان كاذبا
 في ذلك التزيين ادى ذلك الى ان لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا أيضا كفر قال فصح أن المراد من الآية
 أن المزين هو الشيطان هذا تمام كلام أبي علي الجبائي في تفسيره وأقول هذا ضعيف لان قوله تعالى زين
 للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي أن يكون لجميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لا بد
 وأن يكون مغاير لهم الآن يقال ان كل واحد منهم كان يزني للآخر حينئذ يصير دورا فثبت أن الذي يزني
 الكافر لجميع الكفار لا بد وان يكون مغايرا لهم فبطل قوله ان المزين هم غواة الجن والانس وذلك لان هؤلاء
 الغواة داخلون في الكفار أيضا وقد بينا أن المزين لا بد وان يكون غيرهم فثبت أن هذا التأويل ضعيف وأما
 قوله المزين للشيء هو الخبير عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين من يجعل الشيء موصوفا بالزينة وهي صفات
 قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزيئا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم ان سلمنا أن المزين للشيء هو الخبير
 عن حسنه فلم لا يجوز أن يقال الله تعالى أخبر عن حسنه والمراد انه تعالى أخبر عرافهم من اللذات والطيبات
 والراحت والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق به ليس بكفر فسقط كلام أبي علي في هذا الباب
 بالكيفية (التأويل الثاني) قال أبو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا انهم زينوا لانفسهم والعرب يقولون لمن
 يبعد منهم أين يذهب بك لا يريدون ان ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في الآسى الكثيرة أنى يزفكون أنى
 يصرفون الى غير ذلك وأكده بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتلوا لكم أموالكم ولا ولادكم عن ذكر الله
 فاضاف ذلك اليهم لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لا يعمل ان يحمل الانسان على الفعل قهرا فلا انسان
 في الحقيقة هو الذي زين لنفسه واعلم أن هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضي أن مزيئا زينه والعدول
 عن الحقيقة الى الجاهل غير ممكن (التأويل الثالث) أن هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا
 التأويل وجهان (أحدهما) قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحياة الدنيا على البناء للفاعل (الثاني)
 قوله تعالى انما جعلنا ما على الارض زينة لهم النبأ وهم ايهم أحسن عملا ثم القاؤون به هذا التأويل ذكروا
 وجوها (الاول) يستنع أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب
 واللذة وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات الى قوله قل أن يشكم
 بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال أيضا المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات

الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا ملأوها قالوا فهذه الآيات متوافقة والمعنى في الكل ان الله جل جلاله
 جعل الدينار اربابا وامتحان فرضا في الطباع المسبل الى اللذات وحب الشهوات لا على
 سبيل الاجتناب الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التعقيب الذي تميل اليه النفس مع
 امكان ردها عنه ليم بدلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواميقه صر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام
 (الثاني) ان المراد من التزيين انه تعالى أمهلهم في الدنيا ولم يعجزهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد
 في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها من المعتزلة يتوجه عليها
 سؤال واحد هو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لا بد له من محدث والا فمقدور المحدث لان مؤثر
 وهذا محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان
 والطاعة او ما يرجح فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كقولنا مع حصولها في قلبه
 فهذا يمنع كونه تزيينا في قلبه والنصر دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بان حصول هذا التزيين في قلبه يرجح
 جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاستواء لما امتنع حصول
 الرجحان فحال صيرورة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع
 صار الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن التقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم انه لا يدفع
 بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة (الوجه الثالث) في تقرير هذا التأويل ان المراد ان الله تعالى زين من
 الحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا الوجه سقط الاشكال وهذا أيضا ضعيف
 وذلك لان الله تعالى خص به هذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به الكافر فيمنع أن يكون المراد
 بهذا التزيين تزيين المباحات وأيضا فان المؤمن اذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف
 والوجل من الحساب في الآخرة فهو وان كثرت له وجاهه فعيده مكثرة منغص وأكثرت غرضه أجرة الآخرة
 وانما بعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالباً على ظنه
 لا اعتقاده انها كمال المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد من الآية تزيين المباحات وأيضا
 انه تعالى اتبع تلك الآية بقوله ويسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم
 اللذات المحظورة وتحملة هم المشاق الواجبة فدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل وقع في المحظورات
 وأما أصحابنا فاتهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ارادة الاشياء والقدرة على ذلك الاشياء بل خلق تلك
 الافعال والاحوال وهذا بناء على ان الخالق لا فعال العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد
 من الآية أما قوله تعالى ويسخرون من الذين آمنوا فقدر وبنينا في كيفية تلك السخرية وجوه من الروايات قال
 الواحدى قوله ويسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يعد استئناف المستقبل بعد الماضي وذلك
 لان الله أخبر عنهم بزين وهو ماضى ثم أخبر عنهم بقوله يدينونه فقال ويسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه
 السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها ونشروا ثم اعترض عن الملك الابدى
 والمتعاقب اطالب الآخرة مع ان القول بالآخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه
 السخرية لازمة اما لو ثبت القول ببعث المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من أعرض عن الملك الابدى
 بسبب لذات حقيرة في أنفاس معدودة لم يوجد في الخلق أحداً أولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين
 الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة هو الجزم على جميع التقديرات فانه ان بطل القول بالآخرة
 لم يكن الفاتت الا لذات حقيرة وأنفاس معدودة وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا
 والاقبال على الآخرة أمراً متعينا فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة وان عود السخرية عليهم أولى أما قوله
 تعالى والذين اتقوا فموقفهم يوم القسامة فموقفهم سؤال (السؤال الاول) لم قال من الذين آمنوا ثم قال
 والذين اتقوا (الجواب) ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تفصل الا المؤمن والتقوى وليكون بعث المؤمنين
 على التقوى (السؤال الثاني) ما المراد بهذه الفوقية (الجواب) فيه وجوه (أحدها) أن يكون

المراتب بالفوقية الموقية بالمكان لان المؤمنين يكونون في عدين من السماء والكافرين يكونون في سبعين من
 الارض (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية في الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان
 فوق فلان في الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالاً من الآخر في تلك
 الكرامة والكافر ليس له شيء من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم
 في سعادات الدنيا ثم في الآخرة يتقلب الامر قاله تعالى يعطى المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون فوق
 السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين (وثالثها) أن يكون المراد انهم فوقهم في الحجية يوم القيامة
 وذلك لان شهادات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم سمعوا نطق الله
 تعالى وأما يوم القيامة فلا يبقى شيء من ذلك بل تزلز الشهادات ولا تؤثر وساوس الشيطان كما قال تعالى ان
 الذين ابرءوا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا الآية (ورابعها) أن مضربة
 المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق مضربة الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لان مضربة الكفار بالمؤمنين باطلة وهي
 مع بطلانها منقضية ومضربة المؤمن بالكافر في الآخرة حقيقة ومع حقيقتها دائمة باقية (السؤال الثالث)
 هل تبدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية
 فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية واذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا
 من أهل النار (الجواب) هذا محتمل بالمعهوم فلا يكون أقوى في الدلالة من العدم ومات التي في انما
 مخصوصة بدلائل العفو أما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل أن يكون المراد منه
 ما يعطى الله المتقين في الآخرة من الثواب ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى في الدنيا أصناف عباده من
 المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوهاً (أحدها) انه يرزق من يشاء في الآخرة
 وهم المؤمنون بغير حساب أي رزقا واسعا رغدا لا تناسله ولا انقطاع وهو كقوله فاولئك يدخلون الجنة
 يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه فالا يكون متناهاً
 كان لا محالة خارجاً عن الحساب (وثانيها) أن المنافع الواصلة اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل
 كما قال فيوفى بهم أجورهم ويزيدهم من فضله فالتفضل منه بلا حساب (وثالثها) انه لا يخاف نفاذها عنده
 فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطى انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطى وما يفيق فلا يتجاوز في عطائه
 الى ما يحجب به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غني لانهاية مقدوراته (ورابعها) أنه أراد بهذا رزق
 أهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطى شيئاً انتقص قدره الواجب عما كان
 والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والتفضل
 باقياً على هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب (وخامسها) أراد أن الذي يعطى لانسبة له الى ما في
 الخزانة لان الذي في كل وقت يكون متناهاً لا محالة والذي في خزانة قدرة الله غير متناهٍ والمتناهي
 لانسبة له الى غير المتناهي فهذا هو المراد من قوله بغير حساب وهو اشارة الى انه لانهاية لمقدورات الله تعالى
 (وسادسها) بغير حساب أي بغير استحقاق يقال فلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا
 يدل على انه لا يستحق عليه أحد شيئاً وليس لخدمته حساب بل كل ما اعطاء فقد اعطاه بجزء الفضل
 والاحسان لا بسبب الاستحقاق (وسابعها) بغير حساب أي يزيده على قدر الكفاية يقال فلان يتفق بالحساب
 اذا كان لا يزيده على قدر الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال يتفق بغير حساب (وثامنها) بغير حساب أي
 يعطى كثيراً لان ما دخله الحساب فهو قابل واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز
 أن يكون المراد كلها والله أعلم أما اذا حملنا الآية على ما يعطى في الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين
 ففيه وجوه (أحدها) وهو أليق بنظم الآية أن السكنا رانما كانوا يضررون من فقراء المسلمين لانهم كانوا
 يستدلون بمحصل السعادات الدنيوية على انهم على لطف وجرمان فقراء المسلمين من تلك السعادات على
 انهم على الباطل فانه تعالى ابطال هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعنى انه يعطى في الدنيا

من يشاء من غير ان يكون ذلك منبشاً من كون الاعطى محققاً أو مبطلاً أو محسناً أو مستأزراً ولا متعلق بمشئ
المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيعةها على أيوب عليه السلام فلا يجوز لكم أيها الكفار ان تستبدلوا
بمحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد وسع
عليه زيادة في الاستدراج واؤمن قد يضيق عليه زيادة في الابتلاء والاخصان ولهذا قال تعالى ولولا ان
يكون الناس أمة واحدة بطلنا ان يكفر بالرحمن ابيوتهم سقفا من فضة (وثانيها) ان المعنى ان الله يرزق
من يشاء في الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب ~~يكون~~ لا احد عليه ولا مطالبة ولا تبعه ولا سؤال سائل
والمقصود منه ان لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه في الدنيا وان لا يقول المؤمن
ان كان الكافر مبطلا فلم يوسع عليه في الدنيا بل الاعتراض ساقط والامر امره والحكم حكمه لا يستل
عما يفعله وهم يسألون (وثالثها) قوله بغير حساب أي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا اياه ما لم يكن
في تقديره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية ان هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون
من الذين آمنوا افقرهم قاله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال
القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فاغناهم عما افاء عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فتح
على رسوله بعد وفاته على ايدي أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقبصر فان قيل قد قال تعالى في صفة
المتقين وما يعل اليهم عطاء حساباً اليس ذلك كالمناقض لما في هذه الآية قلنا اما من حمل قوله بغير حساب
على التفضل وحمل قوله عطاء حساباً على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا أو بحسب الاستحقاق على
ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط وأما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله ان يقول ان ذلك
العطاء اذا كان يتشابه في الاوقات وبمئات صغ من هذا الوجه ان يوصف بكونه عطاء حساباً ولا ينقضه
ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب • قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين اوتوه
من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله عدى من يشاء
الى صراط مستقيم) اعلم انه تعالى لما بين في هذه الآية المتقدمة ان سبب اصراره هؤلاء الكفار على كفرهم
هو حب الدنيا بين في هذه الآية ان هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان حاصله في الازمنة المتعاقبة
لان الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد
والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال
الامة القوم المجمعون على الشيء الواحد يقتدى بعضهم ببعض وهو ما خوذ من الاثام (المسئلة الثانية)
دات الآية على ان الناس كانوا أمة واحدة ولكنها ما دلت على انهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل
واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال (القول الاول) انهم كانوا على دين واحد وهو الايمان
والحق وهذا قول أكثر المحققين ويدل عليه وجوه (الاول) ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى
بعد هذه الآية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
فيه فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا حين الاختلاف وبتأ كدهذا بقوله تعالى وما كان
الناس الا أمة واحدة فاختلفوا ويتأكد أيضاً بما نقل عن ابن مسعود أنه قرأ كان الناس أمة واحدة
فاختلفوا فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فقول القفال في قوله
فبعث الله النبيين تقتضي أن يكون بعضهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر لكانت
بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف أولى لانهم لما بعثوا عندما كان بعضهم محقاً وبعضهم مبطلاً فلان يبعثوا حين
ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى وهذا الوجه الذي ذكره القفال رحمه الله حسن في هذا
الموضع (وثانيها) أنه تعالى حكم بانه كان الناس أمة واحدة ثم ادرجنا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل
عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم

والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار إليه قوله كان
الناس أمة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بأنه إنما حصل بسبب البني وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب
الباطلة فدللت الآية على أن المذاهب الباطلة إنما حصلت بسبب البني وهذا يدل على أن الاتفاق الذي
كان حاصلا قبل حصول هذا الاختلاف إنما كان في الحق لا في الباطل فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة
في الدين الحق لا في الدين الباطل (وثالثها) أن آدم عليه السلام لمابعثه الله رسولا إلى أولاده فالكل كانوا
مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين إلى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبني
وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه لأن الناس وهم آدم وأولاده من الذكور
والإناث كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البني والحسد كما حكى الله عن ابن آدم إذ قربا
قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر فلم يكن ذلك القتل والكفر باقية إلا بسبب البني والحسد
وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه (ورابعها) أنه لما عرفت الأرض بالطوفان لم يبق
إلا أهل السفينة وكانهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرف بشوئها
بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق
ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشي من الدلائل أنهم كانوا مطيعين على الباطل والكفر وإذا كان كذلك
وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وإن لا يحمل على ما لم يثبت بشي من الدلائل (وخامسها) وهو أن الدين
الحق لا يبدل إليه إلا بالنظر والنظر لا معنى له إلا ترتيب المقدمات ليتوصل بها إلى النتائج وتلك المقدمات إن
كانت نظرية افتقرت إلى مقدمات أخرى ولزم الدور والتسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخر
إلى الضروريات وكان المقدمات يجب انتهائها إلى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهائها أيضا إلى
ترتيب تعلم صحتها بضرورة العقل وإذا كانت النظريات مستندة إلى مقدمات تعلم صحتها بضرورة العقل وإلى
ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع بأن العقل السليم لا يفلت لولم يعرض له سبب من خارج فاما
إذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما
بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضا هذا هو الظاهر فثبت أن الأولى أن يقال
كان الناس أمة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهي البني والحسد فهذا دليل
معتول ولفظ القرآن مطابق له فوجب التصريح به فان قيل فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين إلا من رحم
ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل أن يرجمهم خلقهم (وسادسها) قوله عليه السلام كل مولود يولد على
الفطرة فإواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الأصلية لما كان على
شي من الأديان الباطلة وأنه إنما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية وهي سبي الأيوين في ذلك وحصول
الأغراض الفاسدة من البني والحسد (وسابعها) أن الله تعالى لما قال استبركتم قالوا بلى فذلك
اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروى عن أبي بن كعب وجماعة من المفسرين
إلا أن المتكلمين في هذه القصة إنما كثروا ولا حاجة بنا في نصرة هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التي
ذكرناها إلى هذا الوجه فهذا الكلام في تقرير هذا القول (أما القول الثاني) وهو أن الناس كانوا أمة
واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحنس وعطاء وابن عباس واحتجوا بالآية والخبر
أما الآية فقوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق إلا بذلك وأما الخبر فخبر روى عن النبي عليه
السلام أن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض عربهم ومجهم فبعثهم الانبياء من أهل الكتاب وجواب ما بينا أن
هذا لا يليق إلا ببعثه وذلك لأن عندا لا اختلاف لما وجبت البعثة ولو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر
لما كانت البعثة في ذلك الوقت أولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على
الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقبل من وفاة
آدم إلى زمان نوح عليه السلام كانوا كفارا ثم سألو أنفسهم سؤالا وقالوا ليس فيهم من كان مسلما نحو

هايل وشيت وادريس وأجابوا بان الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير
 كما لا يعتد بالشعر القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان
 كان فيها مسلمون (القول الثالث) وهو اختيار أبي مسلم والقاضي ان الناس كانوا أمة واحدة
 في القسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود المصانع وصفاته والاستغفار بخدمته وشكر نعمته
 والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وأمثالها واحتج القاضي على صحة قوله
 بان لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي فقوله فبعث الله النبيين يفيد
 أن بهشة جميع الانبياء كانت متاخرة عن كون الناس أمة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بهشة
 جميع الشرائع لا بد وان تكون وحدة في شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب ان تكون في شريعة
 مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وأيضاً قال لم يحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق
 والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقم الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل فلا يظهر
 أن الناس كانوا في أول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال اليس أول
 الناس آدم عليه السلام وانه كان نبياً فكيف يصح اثبات الناس مكافين قبل بهشة الرسل وأجاب بأنه يحتمل
 أنه عليه السلام مع أولاده ~~أنوا~~ أنوا مجتمعين على القسك بالشرائع العقلية أو لا ثم ان الله تعالى بعد ذلك
 بعثه الى أولاده ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندوساً فالناس رجعوا الى القسك بالشرائع العقلية
 واعلم أن هذا القول لا يصح الامع اثبات تحسين العقل وتقيجه والكلام فيه مشهور في الاصول
 (القول الرابع) ان الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان أو على الكفر
 فهو موقوف على الدليل (القول الخامس) أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه
 السلام وذلك لاننا نأنا هذه الآية مطلقة بما تقدم من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة
 وذكرنا أن كثيراً من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت في اليهود فقوله تعالى كان الناس أمة واحدة أي
 كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البني والحسد فبعث
 الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب كبايعت الزبور الى داود والتوراة الى
 موسى والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم في تلك
 الاشياء التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية وهو وافق لما قبله ولما بعده وليس فيها اشكال
 الا ان تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس يقوم معينين خلاف الظاهر الا انك تعلم أن الالف واللام
 كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضاً لانه قد يعلق بهذه الآية أما قوله تعالى فبعث الله النبيين
 مبشرين ومنذرين فاعلم اننا ذكرنا أنه لا بد ههنا من الاضمار والتقدير كان الناس أمة واحدة فاختلقوا
 فبعث الله النبيين واعلم أن الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث (الصفة الاولى) كونهم مبشرين (والثانية)
 كونهم منذرين وظاهره قوله تعالى وسلام مبشرين ومنذرين وانما تقدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري
 مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك أن المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا
 جرم وجب تقديمه في الذكر (الصفة الثالثة) قوله وأنزل معهم الكتاب بالحق فان قبل انزال الكتاب يكون
 قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم يقدم
 ذكر التبشير والانذار على انزال الكتب أجاب القاضي عنه فقال لان الوعد والوعيد مقدم على بيان
 الشرع ممكن فيما يتعلق بالعقوبات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو ان
 المكافاة بما يتحمل النظر في دلالة المجهز على الصدق وفي الفرق بين المجهز والسهر اذا خاف انه لو لم ينظر فرجها
 ترك الحق فيصير مستحقاً للعقاب والخوف انما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم
 البشارة والندوة على انزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهراً هذه الآية يدل على انه لا ينبغي الامع
 كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أول يدون وكان ذلك الكتاب مجزاً

او لم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا من ذلك أما قوله تعالى ليحكم بين الناس فأعلم
 أن قوله ليحكم فعل فلا بد من استناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة فاقربهم الى هذا اللفظ
 الكتاب ثم النبيون ثم الله فلا جرم كان اضمار كل واحد منها محتملا فيكون المعنى ليحكم الله أو النبي المنزل
 عليه أو الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح اما الكتاب فلانه أقرب
 المذكورات وأما الله فلانه سبحانه هو الحاسم في الحقيقة لا الكتاب وأما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد
 أن يقال حمله على الكتاب أولى أقصى ما في الباب أن يقال الحاسم هو الله فاستناد الحكم الى الكتاب مجاز
 الا اننا نقول هذا المجاز يحسن فحمله لوجهين (الاول) انه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب
 الله بكذا اورضنا بكتاب الله واذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حاكما قال تعالى ان هذا القرآن
 يهدي للتي هي اقوم ويذر المؤمنين (والثاني) انه يفيد تغيير شأن القرآن وتغليب حاله أما قوله تعالى
 فيما اختلفوا فيه فأعلم ان الهاء في قوله فيما اختلفوا فيه يجب أن يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق
 لأن ذكرهما جاعلا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق أولى لأن الآية دللت على انه تعالى انما أنزل الكتاب ليكون
 حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم عليه والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم
 عليه أما قوله تعالى وما اختلف فيه الا الذين أوتوه قالوا الا الى رابعة الى الحق والثانية الى الكتاب
 والتقدير وما اختلف في الحق الا الذين أوتوا الكتاب ثم قال أكثر المفسرين المراد بهم هؤلاء اليهود والنصارى
 والله تعالى كثير ما يذكرهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم قل يا أهل
 الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ثم المراد باختلافهم يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم ببعض كقوله
 وقات اليهود يا ليت النصارى على شيء وقات النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب ويحتمل
 أن يكون اختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين أوتوه أى وما اختلف في الحق
 الا الذين أوتوا الكتاب مع انه كان المقصود من انزال الكتاب ان لا يختلفوا وان يرفعوا المنازعة في الدين
 واعلم أن هذا يدل على ان الاختلاف في الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال الكتب وذلك يوجب
 أن قبل بعثهم ما كان الاختلاف في الحق حاصل بل كان الاتفاق في الحق باصلا وهو يدل على ان قوله
 تعالى كان الناس أمة واحدة معناه أمة واحدة في دين الحق أما قوله تعالى من بعدما جاءتهم اليينات فهو
 يقتضي أن يكون ابتداء الله تعالى اياهم الكتاب كان بعد مجي اليينات فتكون هذه اليينات مغايرة لماحالة
 لا يناء الكتاب وهذه اليينات لا يمكن حياها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نص بها الله تعالى على اثبات
 الاصول التي لا يمكن القول بالنبوة الا بعد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة
 الا بعد ثبوتها فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والواقع الدور بل لا بد من اثباتها بالدلائل العقلية
 فهذه الدلائل هي اليينات المتقدمة على اتياء الله الكتب اياهم أما قوله تعالى بغيا بينهم فأعلم ان الدلائل اما
 سمعية واما عقلية أما السمعية فقد حصلت بآتياء الكتاب وأما العقلية فقد حصلت باليينات المتقدمة على اتياء
 الكتاب فعند ذلك قدمت اليينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن
 ذلك الا بسبب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا وتطير هذه الآية قوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا
 الكتاب الا من بعدما جاءتهم اليينة أما قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه
 فأعلم انه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب وانهم بعد كمال اليينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغى
 والحسد بين ان حال هذه الامة بخلاف حال أولئك فان الله صممهم عن الزلل وهداهم الى الحق في الاشياء
 التي اختلف فيها أهل الكتاب يروى انه عليه الصلاة والسلام قال نحن الاخرون السابقون يوم القيامة
 ونحن أول الداس دخول الجنة يوم القيامة يبدانهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتينا من بعدهم فهذا ما الله
 لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذي هدانا له والناس لنا فيه تبع وغدا لليهود وبعد غد
 للنصارى وقال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهذا ما الله

للكعبة واختلّفوا في الصيام فهذا الله لشهر رمضان واختلّفوا في ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقات
النصارى كان نصريا فظننا انه كان حنيفا مسلما واختلّفوا في عيسى فاليهود فزطوا والنصارى أفرطوا
وقلتا القول العدل وبقي في الآية مسائل (المسئلة الاولى) من الاصحاب من عسك بهذه الآية على ان
الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هي العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نص في ان الهداية حصلت بفعل
الله تعالى فدل ذلك على ان الايمان مخلوق لله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف لاني ما ان الهداية غير
والاعتداء غير والذي يدل ههنا على ان الهداية لا يمكن أن تكون عبارة عن الايمان وجهان (الاول) ان
الهداية الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق للايمان غير الايمان (والثاني) انه تعالى قال في آخر
الآية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا جزأ أن يأذن لنفسه فلا بد ههنا من اضممار
ليصرف هذا الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهدوا باذنه واذا كان
كذلك كانت الهداية مغايرة للاعتداء (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان الله تعالى
قد يخص المؤمن بهدايات لا يفعها في حق الكافر والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه (أحدها) انهم اختلفوا
بالاعتداء فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس (وثانيها) ان المراد به الهداية
الى الثواب وطريق الجنة (وثالثها) هداهم الى الحق بالاطاف (المسئلة الثالثة) قوله لما اختلفوا
فيه أى الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا أى الى ما قالوا او يقال هديته الطريق وللطريق
والى الطريق فان قيل لم قال هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ولم يقل هداهم الحق فيما اختلفوا وقدم
الاختلاف (والجواب) من وجهين (الاول) انه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم بدأ به ثم نسه
عن هداية (الثاني) قال القراء هداهم الى القلوب أى هداهم لما اختلفوا فيه (المسئلة الرابعة)
قوله باذنه فيه وجوه (أحدها) قال الزجاج بعلمه (الثاني) هداهم بأمره أى حصلت الهداية
بسبب الامر كما يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متغيرا عن الباطل وبالأمر حصل التميز فجعلت
الهداية بسبب اذنه (الثالث) قال بعضهم لا بد فيه من اضممار والتقدير هداهم فاهدوا باذنه أما قوله
والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم فاستدل الاصحاب به معلوم والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه
(أحدها) المراد بالهداية البيان فالتعالى خص المكافين بذلك (والثاني) المراد بالهداية الطريق
الى الجنة (الثالث) المراد به اللطف فيكون خاصا لمن يعلم انه يصلح له وهو قول أبي بكر الرازي وقوله
تعالى (أم حسبكم أن تدخلوا الجنة وما يأْتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا
- قى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب) في النظم وجهان (الاول)
انه تعالى قال في الآية السالفة والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم والمراد انه يهدى من يشاء الى الحق
وطلب الجنة فيبين في هذه الآية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد في التكليف فقال
أم حسبكم أن تدخلوا الجنة وما يأْتكم مثل الذين خلوا من قبلكم الآية (الثاني) انه في الآية السالفة
لما بين انه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين في هذه الآية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد
في اقامة الحق وصبروا على البلوى فكذلك أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بهحمل هذه
الحمل وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) استقصينا الكلام في لفظ أم في تفسير قوله تعالى أم كنتم
ثم هدا اذ حضر يعقوب الموت والذي نزيد ههنا أن نقول أم استفهام متوسط كان هل استفهام سابق
فيجوز أن يقول هل عندك رجل أم عندك رجل ابتداء ولا يجوز أن يقال أم عندك رجل قائما اذا كان متوسطا
جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر أو لا يكون اما اذا كان مسبوقا باستفهام آخر فهو كقولك أنت رجل
لا تنصف أفن جهل تفعل هذا أم لك سلطان وأما الذي لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله ألم تنزلي
الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراء وهذا القسم يكون في تقدير القسم الاول والتقدير
أفؤمنون به أم يقولون افتراء فكذلك تقرير هذه الآية فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق

بأذنه فصرخوا على استهزاء قومه بهم أقسلسكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سبلول سبيلهم
 هذا ما نخلصه القفال رحمه الله والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله تعالى ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم أى
 ولم يأتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من أهل النخوة لما انفأهى لم وما زائدة وقال سبويه ما ليست
 زائدة لأن لما تقع فى مواضع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه أقدم فلان فيقول لما ولا يقول لم مفردة
 قال المبرد إذا قال القائل لم يأتنى زيد فهو نفي لقولك أأنا لزيد وإذا قال لما يأتنى فمعناه أنه لم يأتنى بعد وأنا
 أنوقعه قال النابغة

أزف الترحل غير أن ركابنا * لما نزل برحالتنا وكان قد

فعل على هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم يدل على أن اتيان ذلك متوقع منتظر
 (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضرر عليهم
 لأنهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم وأموالهم في أيدي المشركين وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم فلم أنزل الله تعالى طميبيا ألقوبهم أم حسبتم وقال قتادة والسدى نزلت في غزوة الخندق
 حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وتعالى وبلغت القلوب الحناجر
 وقيل نزلت في حرب أحد لما قال عبد الله بن أبي لاصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الى متى تفتلون أنفسكم
 وترجون الباطل ولو كان محمد نبيا لسلط الله عليكم الأسر والقتل فأنزل الله تعالى هذه الآية واعلم أن
 تقدير الآية أم حسبتم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الإيمان وتصدق رسولى دون أن تعبدا
 الله بكل ما نعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وأن ينالهكم من أذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة
 ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة ومقاساة الأهوال في مجاهدة العدو كما كان كذلك من قبلكم من
 المؤمنين وهو المراد من قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما لغتان
 مثل ومثل كشيء وشبهه إلا أن المثل مستعار لالة غريبة أو قصة عجيبه لها شأن ومنه قوله تعالى والله
 المثل الأعلى أى الصفة التى لها شأن عظيم واعلم أن فى الكلام حذف تقديره مثل محنة الذين من قبلكم
 وقوله مستهم بيان للمثل وهو استئناف كان فائلا قال فكيف كان ذلك المثل فقال مستهم البأساء
 والضرراء وزلزلوا أما البأساء فهوا سم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان فى بؤس
 وشدة وأما الضرر فالا قرب فيه أنه ورود المضار عليه من الآلام والأوجاع وضروب الخوف وعندى أن
 البأساء عبارة عن تضيق جهات الخير والمنفعة عليه والضرر عبارة عن اتفاح جهات الشر والآفة والالم
 عليه وأما قوله وزلزلوا أى حركوا بأنواع البلاء والبلايا والزجاج أصل الزلزلة فى اللغة من أزل الشئ عن
 مكانه فإذا قلت زلزلة فتأويله أنك كررت تلك الأزالة فوضوع لفظة مضاعفة معناه وكلما كان فيه تكرر
 كررت فيه فاء الفعل نحو صرصر وصل وصل وصل وكف وكف وأقل الشئ أى رفعه من موضعه فإذا
 كرر قيل قلقل وفصر بعضهم زلزلوا ههنا بنحو قوم وأحققته غير ما ذكرنا وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب
 قلبه ولذلك لا يقال ذلك إلا فى الخوف المقيم المقعد لأنه يذهب السكون فيجب أن يكون زلزلوا ههنا مجاز
 والمراد خوفوا ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستترون لما فى قلوبهم من الخزع والخوف ثم انه تعالى بعد ذكر
 هذه الاشياء ذكر شيئا آخر وهو النهاية فى الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين
 آمنوا معه متى نصر الله وذلك لأن الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول
 البلاء فإذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة فلما بلغت بهم الشدة الى هذه
 الدرجة العظيمة قيل لهم الآن نصر الله قريب إجابة لهم الى طلبهم فتدبر الآية هكذا كانت حالهم الى أن
 أناهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء على دينهم وأنتم ياء عشر المسلمين كونوا على ذلك وتحمّلوا الأذى والمشقة
 فى طابى الحق فان نصر الله قريب لأنه آت وكل ما هو آت قريب وهذه الآية مثل قوله ألم أحسب الناس أن
 يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون واقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله وقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة
 ولما يعلم الله الذين جاهدوا معكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا أن أصحاب الرسول عليه

الهلالة والسلام كان ينالهم الامر العظيم من الباساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ولما اذن
 لهم في القتال نالهم من الجراح وذهاب الاموال والنفوس ما لا يخفى فغزاهم الله في ذلك وبين أن حال
 من قبلهم في طلب الدين كان كذلك والاصيبة اذا عمت طابت وذكر الله من قصة ابراهيم عليه السلام والمقاتلة في
 النار ومن أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه به ومن أمر سائر الانبياء عليهم السلام في مصابرتهم على أنواع
 البلاء ما صار ذلك في سلوة المؤمنين وروى قيس بن أبي حازم عن خباب بن الارت قال شكروا الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ما تلقى من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يذبحون بأنواع البلاء فلم
 يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على رأسه المشار فيشق فلقين ويمشط الرجل بماشاط الحديد
 فيجادون العظم من لحم وحصب وما يصرفه ذلك عن دينه وأيم الله ليعتق هذا الامر حتى يسير الراكب ما بين
 صنعاء الى حضرموت لا يخشى الا الله والذئب على غفله ولكنكم تجولون (المسئلة الرابعة) قرأنا فاع
 حتى يقول برفع اللام والباقيون بالنصب ووجهه ان حتى اذا نصب المضارع تكون على ضربين (أحدهما)
 أن تكون بمعنى الى وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبل حتى والذي حصل بعدها قد وجد
 ومضما تقول سرت حتى أدخلها أي الى أن أدخلها فالسير والدخول قد وجدوا وضيا عليه النصب
 في هذه الآية لان التقدير وزلزلوا الى أن يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدوا (والثاني) أن يكون
 بمعنى كي كقوله أطعت الله حتى أدخل الجنة أي كي أدخل الجنة والطاعة قد وجدت والدخول لم
 يوجد ونصب الآية لا يمكن أن يكون على هذا الوجه وأما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وأن
 يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال في قوله هذا من شعبته وهذا من عدوه وفي
 قوله وكلهم باسط ذراعيه بالوصيد لان هذا لا يصح الاعلى سبيل ان في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام
 ويقال سرت الابل حتى يجي البعير يجتر بطنه والمعنى سرت حتى ان من حضر هناك يقول يجي البعير يجتر
 بطنه ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون السبب كقولك سرت حتى أدخل البلد فيحتمل ان السير
 والدخول قد وجدوا وحصلوا ويحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام
 في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة الرفع لاتصح الا اذا
 جعلنا الكلام حكاية عن منبر عن حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت
 قراءة النصب أولى (المسئلة الخامسة) في الآية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعده
 الله ووعده أن يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) ان
 كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى من كيد الاعداء قال تعالى واقد علم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال
 تعالى لعالم باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا استأمن الرسل وظنوا انهم قد كذبوا
 جاءهم نصرنا فغضبوا على هذا فاذا ضاق قلبه وقت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى انه ينصره الا انه ما عين
 له الوقت في ذلك حال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال همه ونغمه وطاب قلبه
 والذي يدل على صحة ذلك انه قال في الجواب الا ان نصر الله قريب فلما كان الجواب يذكر اقرب دل على ان
 السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن انه هل يوجد النصر أم لا لما كان هذا الجواب مطابقا
 لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد (والجواب الثاني) انه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا انهم
 قالوا قولنا ثم ذكر كلامين (أحدهما) متى نصر الله (والثاني) ألا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل
 واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذهبين فاذين آمنوا قالوا متى نصر الله والرسول
 قال ألا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا اظهر من القرآن والشعر أما القرآن فقوله ومن رحمته جعل لكم الليل
 والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله واما في الشعر فالتبتغوا من فضله في النهار وأما من الشعر
 فنقول امرئ القيس

كان قلوب الطير وطبا ويا سا • لداركها العناب والحشف البالي

فالتشبيه بالعناب للطرب وبالخشف البالي لليباس فهذا جواب ذكره وهو متكاف جدا (المسئلة السادسة) ألا ان نصر الله قريب يحتمل أن يكون جوابا من الله تعالى لهم اذا قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله عند ذلك ألا ان نصر الله قريب ويحتمل أن يكون ذلك قول القوم منهم كأنهم لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى أنفسهم ففعلوا ان الله لا يعلى عدوهم عليهم فقالوا ألا ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعده فان قيل قوله ألا ان نصر الله قريب يوجب في حق كل من لحقه شدة أن يعلم انه سيقطر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمنع أن يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام ويمكن أن يكون ذات عام في حق الكل اذ كل من كان في بلاه فانه لا بد له من أحد أمرين اما أن يتخلص منه واما ان يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يمل أمره ولا يضيع حقه وذلك من أعظم المصروا بما جعله قريبا لان الموت قريب • قوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فلو الدين والاقر بين واليتامى

والمساكين وابن السبيل وما نفقوا من خير فان الله به عليم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما بالغ في بيان انه يجب على كل مكلف أن يكون معرضا عن طلب العاجل وأن يكون مشغولا بطلب الآجل وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان الاحكام وهو من هذه الآية الى قوله ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم لان من حادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاسكام مختلطا بعضها بالابعض ليكون كل واحد منها مقويا للآخر ومؤكد له (فالحكم الاقول) هو هذه الآية وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال عطاء عن ابن عباس نزلت هذه الآية في رجل أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان لي ديناراً فقال أنفقها على نفسك قال ان لي دينارين قال أنفقهما على أهلك قال ان لي ثلاثة قال أنفقها على خادمك قال ان لي أربعة قال أنفقها على والدك قال ان لي خمسة قال أنفقها على قرابتك قال ان لي ستة قال أنفقها في سبيل الله وهو أحسنها وروى الكلبي عن ابن عباس ان الآية نزلت في عمرو بن الجوح وكان شيخا كبيرا مرأوا هو الذي قتل يوم أحد وعنده مال عظيم فقال ماذا تنفق من أموالنا وأين تضعها فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) للخصميين في ماذا قولان (أحدهما) أن يجعل مامع ذات منزلة اسم واحد ويكون الموضع نصيبا ينفقون والدليل عليه ان الرب يقولون عما ذات مسئلة باثبات الالف في ما قلوا لان مامع ذات منزلة اسم واحد قلوا هم ذا مسئلة بحذف الالف كما حذفوها من قوله عثم يسألون وقوله فيم أنت من ذكراهما فلم يمحذوا الالف من آخر ما علمت انه مع ذات منزلة اسم واحد ولم يمحذوا الالف منه لما لم يكن آخر الاسم والمحذف يلحقها اذا كان آخر الالف أن يكون في شعره كقوله

على ما قام يشقني الثيم • كخنزير غزع في رماد

(والقول الثاني) أن يجعل ذابغة في الذي ويكون مارفعاً بالابتداء وخبرها ذا والعرب قد يستعملون ذابغة في الذي فيقولون من ذابغة قول ذابغة في الذي يقول ذابغة فعل على هذا يكون تقدير الآية يسألونك ما الذي ينفقون (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال وهو ان القوم سألوا عما ينفقون لاعن تصرف النفقة اليهم فكيف أجابهم بهذا (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) انه حصل في الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما أنفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الاتفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فلهذا الما ذكر الله تعالى الجواب أردفه بذكرا مصرفا كميل للبيان (وثانيها) قال القفال انه وان كان السؤال واردا لمنظ ما لان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عاقلين ان الذي أمروا به انفاق مال يخرج قرابة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال أي شيء هو واذا خرج هذا عن أن يكون مراد اثنين ان المطلوب بالسؤال ان مصرفه أي شيء هو حينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال وتظهره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي ان البقرة تشابه عينا قال انه يقول انها بقره لا ذلول وانما كان هذا الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هي البهيمة التي شاتموا وصفتمها كذا

فتوله ما هي لا يمكن حمله على طلب الماشية فتعين أن يكون المراد منه طلب المصفة التي بها تتميز تلك البقرة عن
 غيرها فهذا الطريق قلنا أن ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا هيتم لما علمنا أنهم كانوا على ما بين الذي
 أمر وأبنا فافقه ما هو واجب أن يقطع بان مرادهم من قوالهم ماذا يتفقون ليس هو طلب الماشية بل طلب
 المصرف فلهذا حسن هذا الجواب (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد أنهم سألوا هذا السؤال
 فكأنهم قيل لهم هذا السؤال فاسد اتفق أي شيء كان وليكن بشرط أن يكون مالا حلالا وبشرط أن يكون
 مصروفا إلى المصرف وهذا مثل ما إذا كان الإنسان صحيح المزاج لا يضره أكل أي طعام كان فقال للطبيب
 ماذا أكل فيقول الطبيب كل في اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا هيتم المعنى
 اتفق أي شيء أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك (المسئلة الرابعة) اعلم أنه تعالى واعي الترتيب
 في الاتفاق فقدم الوالدين وذلك لأنهما كالخارج له من العدم إلى الوجود في عالم الأسباب ثم ربياه في الحال
 الذي كان في غاية الضعف فكان انعامهم ما على الابن أعظم من انعام غيره ما عليه ولذلك قال تعالى
 وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا وفيه إشارة إلى أنه ليس بهد رعايته حق الله تعالى شيء
 أوجب من رعايته حق الوالدين لأن الله تعالى هو الذي أخرج الإنسان من العدم إلى الوجود في الحقيقة
 والوالدان هما اللذان أخرجا إلى عالم الوجود في عالم الأسباب الظاهرة فنبت أن حقهما أعظم من حق
 غيرهما فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما في رعايته الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الأقربين والسبب فيه
 أن الإنسان لا يمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لا بد وأن يرجع البعض على البعض والترجيح
 لا بد له من مرجح والقربة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه (أحدها) أن القرابة مظنة الخفاطة
 والخفاطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر فاذا كان أحدهم ما غنيا والآخر فقيرا
 كان اطلاع الفقير على الغني أهم وإطلاع الغني على الفقير أتم وذلك من أقوى الحوامل على الاتفاق
 (وثانيها) أنه لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير للرجوع إلى غيره وذلك عار وسبب في حقه فالأولى أن
 يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس (وثالثها) أن قريب الإنسان جاري مجرى الجزئ منه والاتفاق
 على النفس أولى من الاتفاق على الغير فلهذا السبب كان الاتفاق على القريب أولى من الاتفاق على
 البعيد ثم إن الله تعالى ذكر بعد الأقربين اليتامى وذلك لأنهم لصغرهم لا يقدرون على الاكتساب
 ولكونهم يتامى ليس لهم أحد يكسب لهم فالطفل الذي مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب وأشرف على
 الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أهل من حاجة اليتامى لأن قدرتهم على التحصيل أكثر من
 قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فلهذا
 هو الترتيب الصحيح الذي رتبته الله تعالى في كيفية الاتفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه
 بعد ذلك بالأجال فقال وما تفعلو من خير فإن الله به عليم أي وكل ما تفعوه من خير ما مع هؤلاء المذكورين
 وأما مع غيرهم حسبة لله وطلب الجزل نوابه وهربا من أليم عقابه فإن الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما
 يعني لا يهرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال الحق لا أضيع
 عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (المسئلة الخامسة) المراد من الخير هو
 المال لقوله عز وجل وإنه لحب الخير أشد يد وقال إن ترك خيرا الوصية فاعني وما تفعلو من اتفاق شيء من
 المال قل أو أكثر وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله وما تفعلو من خير يشناول هذا الاتفاق وسائر وجوه البر
 والطاعة وهذا أولى (المسئلة السادسة) قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية الموارث وهذا ضعيف
 لأنه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ إليها (أحدها) قال أبوهم الاتفاق على الوالدين
 واجب عند قصورهما عن الكسب والمكث والمراد بالأقربين الولد وولد الولد وقد نلزم نفقة ثم عند فقد المالك
 وإذا حملنا الآية على هذا الوجه فقوله من قال إنهم منسوخة بآية الموارث لا وجه له لأن هذه النفقة نلزم
 في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وأيضاً يغايصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة (وثانيها) أن يكون

المراد من أحب التقرب الى الله تعالى في باب النفقة فالاولى له أن ينفقه في هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى
فيكون المراد به التطوع (ومثالها) أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والاقربين من حيث
الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يـ ~~يكون~~ زكاة (ورابعها) يحتمل أن يريد بالاتفاق على
الوالدين والاقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم وفيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يخص لصدقة فظاهر
الآية يحتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ (الحكم الثاني) قوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره
لكم وعسى أن تذكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن يحببوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون)
وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم انه عليه الصلاة والسلام كان غير ماذون في القتال مدة اقامته بمكة فلما
هاجر أذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم أذن له في قتال المشركين عاتة ثم فرض الله الجهاد واختلف
العلماء في هذه الآية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يحاف عند البيت
بالله ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء ان هذه الآية تقتضي وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه
الصلاة والسلام في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم يقتضي ايضا
والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله
كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الآية هل يقتضي أن يكون واجبا على الاعيان
أو على الكفاية قلنا بل يقتضي أن يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم أى على كل واحد من آحادكم كما
في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء ان قوله كتب يقتضي الاجتناب ويكفي في العمل
به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تحصيل هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا نالنا ان قوله
كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كمال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة
وهي الاجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الاصلى قالوا وما يدل على صحة هذا
القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعدة مضيعة لفرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا ان
يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير ان يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه
أيضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والاجماع
اليوم منه قد على انه من فروض الكفايات الا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فانه يمين الجهاد حينئذ على
الكل والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان الظاهر من قوله كتب عليكم
أن هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه أيضا لان الكافر لا يؤمر بقتال الكافر واذا كان كذلك
فكيف قال وهو كره لكم فان هذا به يكون المؤمن كارهيا لكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن
لا يكون ساخطا لاوامر الله تعالى وتكليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويملك به ويعلم أنه صلاحه وفي تركه
فساده (والجواب) من وجهين (الاول) أن المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وان علم
ان ما أمر الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس لان التكليف عبارة
عن الزام ما في فعله كافة ومشقة ومن المعلوم ان أعظم ما يعيى اليه الطبع الحياة فلذلك أشق الاشياء
على النفس القتال (الثاني) أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل ان يفرض لما فيه من الخوف ولكثرة
الاعداء فينبى الله تعالى ان الذي تذكره من القتال خير لكم من تركه لثلاث تكرر هونه بعد ان فرض
عليكم (المسئلة الثالثة) الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى أن تذكرهوا شيئا وهو خير
لكم ثم فيه وجهان (أحدهما) أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء
فأنا هي اقبال وادبار كانه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له (والثاني) أن يكون فعلا بمعنى مفعول
كالخبر بمعنى الخبور أى وهو مكره لكم وقرأ السلمي بالغتج وهو ما اغتان كالضغف والضغف ويجوز أن
يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كنهم أكرهوا عليه اشتد كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى
حلتهم أمه كرها ووضعته كرها والله أعلم وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته محال تكرهه عليه واذا كان

بالاكرامه فافتح آفاقه وعسى أن تذكره واشتباؤه ونذر لكم وعسى أن تحبوا اشتباؤه ونذر لكم فقيهه
مسائل (المسئلة الاولى) عسى فعل درج مضارعه وبقي ماضيه فيقال منه عسيتا وعسيتم قال تعالى
فهل عسيتم ويرفع الاسم بعده كإيرفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال
تعالى قل عسى أن يكون ردف لكم أي قرب فقولك عسى زيد أن يقوم تقديره عسى قيام زيد أي قرب
قيام زيد (المسئلة الثانية) معنى الآية أنه ربما كان الشيء شاقا عليكم في الحال وهو سبب للمنافع
الجليلة في المستقبل وبالضد ولاجله حسن ثمر الدواء المر في الحال لتوقع حصول العنة في المستقبل
وحسن تحمل الاخطار في الاسفار لتوقع حصول الریح في المستقبل وحسن تحمل المشاق في طلب العلم
لتقربا إلى عبادة العظمة في الدنيا وفي العقب وهذا كذلك وذلك لأن ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون
النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق ولكن فيه أنواع من المضار منها أن العدو اذا علم ميلكم
إلى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما أن يأخذكم ويستبيح دماءكم وأموالكم واما أن
يحتاجوا إلى قتالهم من غير أعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في أول ظهوره بسبب نفرة
النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم في آخر الامر يصير المرض مضطرا إلى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة
والحاصل أن القتل سبب لحصول الامن وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنية ومنها
السرور العظيم بالاستيلاء على الأعداء اماما يعلق بالدين فكثيرة منها ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم
اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها أنه يخشى عدوكم أن يستغفركم
ولا تصبرون على المحنة فتتردون عن الدين ومنها أن عدوكم اذا رأى جدكم في دينكم وبذلكم أنفسكم
وأموالكم في طلبه مال بسبب ذلك إلى دينكم فاذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للأجر العظيم
عند الله ومنها أن من أقدم على القتال طلبا لرضا الله تعالى كان قد تحمل ألم القتل بسبب طلب رضوان
الله ومالم يصبر الرجل مشيتنا بفضل الله وبرحمته وأنه لا يضيع أجر المحسنين وبأن لذات الدنيا أمور باطلة
لا يرضى بالقتل ومق كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا وذلك من أعظم سعادات
الانسان فثبت بما ذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال مع أعداء الله فهو خير بكثير وبالضد ومعلوم
أن الامر من مق تعارضه فالأكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله وعسى أن تذكره واشتباؤه
خير لكم وعسى أن تحبوا اشتباؤه ونذر لكم (المسئلة الثالثة) النذر السوء وأصله من شررت الشيء
اذا بسطته يقال شررت اللحم والشوب اذا بسطته ليحرق ومنه قوله حتى أشرت بالاكف المصاحف
والشر والذهب لا يسطاه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة (المسئلة الرابعة) عسى توهم الشك
مثل ادل وهي من الله تعالى يقين ونهم من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول الشك للقائل
الا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل أما ان قلنا بانها بمعنى
إعمل فلتأويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى اهلكم تتنون قال الخليل عسى من الله واجب
في القرآن قال فعسى الله أن يأتي بالفتح وقد وجد وعسى الله أن يأتي بهم جميعا وقد حصل والله أعلم آفاقه
تعالى والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد
قصور علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه لا يأمر العبد الا بما فيه خيره ومصلحته علم قطعان الذي
أمره الله تعالى به وجب عليه امتثاله سواء كان مكرها للطبع أو لم يكن فكان الله تعالى قال يا أيها العبد فاعلم
أن على أكل من علمك فكن مشتغلا بطاعتى ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الآية في هذا المقام تجري
مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة اني أعلم ما لا تعلمون • قوله تعالى (يستألفون عن الشهر الحرام
قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله
والثمنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يردد منكم عن
دينه فميت وهو كافر فاولئك حبطلت أعمالهم في الدنيا والآخرة أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن هذا السائل كان من المسلمين أو من الكافرين
والقائلون بأنه من المسلمين فربما كان (الاقول) الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان
عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم أن يكون الامر
بالقتال مقيداً بان يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى أن سألوا النبي صلى الله
عليه وسلم فقالوا أيجل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فتزلت الآية فقل في هذا الوجه الظاهر
ان هذا السؤال كان من المسلمين (الفريق الثاني) وهم أكثر المفسرين روى عن ابن عباس أنه قال
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد
سبعة عشر شهراً من مقدمه المدينة في غيابة رهط وكتب له كتاباً وعدها ودفعه اليه وأمره أن يفحصه بعد
مئزتين ويقراه على أصحابه ويعمل بما فيه فإذا فيه أما بعد فمصر على بركة الله تعالى بمن أتى ملك حتى تنزل بطن
نخل فترصد بهم أعيرة يشعلك أن تأتيك منه بحجر فتقال عبد الله سمعنا وطاعة لأمراء فقال لأصحابه من أحب
منكم الشهادة فليطلق معي فاني ماض لأمري ومن أحب الخلف فليختلف ففضي حتى بلغ بطن نخل بين مكة
 والطائف فترعلهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا
رأس واحد منهم وأوهوا بذلك أنهم قوم عمار ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلي وهو أحد من كان مع عبد الله
ابن جحش وروى عمرو بن الحضرمي فقتله وأسر الاثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى
الله عليه وسلم فضجبت قرينس وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهر يأمن فيه الخائف فيسكن فيه الدماء
والمسلمون أيضاً قد استبعدوا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام اني ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام
وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قلنا ابن الحضرمي ثم أمسينا فنظروا الى هلال رجب فلا ندري
ان رجب أصبنا أم في جادى فوق رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فتزلت هذه الآية فاخذ
رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنمة وعلى هذا التقدير فالظاهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين
لوجوه (أحدها) ان أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين (وثانيها) أن ما قبل
هذه الآية وما بعدها خطاب مع المسلمين أما ما قبل هذه الآية فقوله أم حسبتم أن تدخلوا الجنة وهو خطاب
مع المسلمين وقوله يستلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم وأما ما بعدها هذه الآية فكذلك وهو قوله يستلونك عن
الخروج والميسر ويستلونك عن اليأس (وثالثها) روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال ما رأيت قوما
كأنوا خير من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن
في القرآن منها يستلونك عن الشهر الحرام (والقول الثاني) ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألوا
الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال في الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بأنه حلال فكذبوا واستحلوا قتاله
فيه فانزل الله تعالى هذه الآية يستلونك عن الشهر الحرام قتال فيه أي يستلونك عن قتال في الشهر
الحرام قل قتال فيه كبير ولكن الصلح من أجل الله وعن المسجد الحرام والكعبة به أكبر من ذلك القتال
ولا يزالون يقتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فيبين تعالى ان غرضهم من هذا السؤال أن يقتلوا
المسلمين ثم أنزل تعالى بعده قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الآية بان القتال على سبيل الدفع جائز (المسئلة الثانية) قوله تعالى
قتال فيه خفض على البدل من الشهر الحرام وهذا يسمى بدل الاشتمال كقوله لا يحبني زيد علمه ونفعني زيد
كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد فقهه قال تعالى قتل أصحاب الاخذود انصار ذات الوقود وقال بعضهم
الخفض في قتال على نكير العادل والتقدير يستلونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهم كذا هو
في قراءة ابن مسعود والربيع وتظهير قوله تعالى للذين استضعفوا ان آمن منهم وقرأتكم قتال فيه أما
قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسألتان (المسئلة الاولى) قتال فيه مبتدأ وكبير خبره وقوله قتال وان
كان نكرة الا أنه مخفوض بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير أي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب

العظيم كبيرة قال تعالى كبرت كلمة تخرج من أفواههم فان قيل لم نكر القتال في قوله تعالى قتال فيه ومن حق
 النكرة اذا تكررت أن نفي باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك كان المذكور
 الثاني غير الاول كما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم أن اللفظ اذا تكرر و كانا تكررتين
 كان المراد بالثاني اذا غير الاول والقوم أرادوا بقولهم يسرا قلنا نعم ما ذكرتم أن اللفظ اذا تكرر و كانا تكررتين
 المعنى الذي أقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون
 كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سألت عنه بل هو قتال آخر لان هذا القتال كان الغرض به نصره الاسلام
 واذلال الكفر فكيف يكون هذا من الكبار اذا القتال الكبير هو الذي يكون الغرض فيه هدم الاسلام
 وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدقيقة الا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام الا
 تضيق قلوبهم بل بهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا
 انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو أنه وقع التعبير عنهما أو عن أحدهما بلفظ التعريف
 لبطلت هذه الفائدة الجلية فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدى اليه الا
 أولو الالباب (المسئلة الثانية) اتفق الجمهور على ان حكم هذه الآية حرمة القتال في الشهر الحرام
 ثم اختلفوا ان ذلك الحكم هل بقي أم نسخ فنقل عن ابن جريج أنه قال سألني عطاء بالله أنه لا يحل للناس
 الغزو في الحرم ولا في الاشهر الحرم الا على سبيل الدفع روى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يغزو في الشهر الحرام الا أن يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقتاتوا الكفار في الشهر
 الحرام قال نعم قال أبو عبيد والناس بالنغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو ومباحا في الشهر
 كلها ولم أر أحدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم وكذلك أحسب قول أهل الجباز والحجة في باب حرمته
 قوله تعالى قاتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال في الشهر الحرام
 والذي عندي ان قوله تعالى قل قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الاثبات فيمتناول فردا واحدا ولا يتناول
 كل الافراد فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا في الشهر الحرام ولا حاجة الى تقدير النسخ
 فيه أما قوله تعالى وصعدن سبيل الله وكفربه والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله فبئس
 (المسئلة الاولى) للتخوين في هذه الآية وجوه (الاول) قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج
 ان قوله وصعدن سبيل الله وكفربه والمسجد الحرام واخراج أهله منه كلها مرفوعة بالابتداء وخبرها
 قوله أكبر عند الله والمعنى ان القتال الذي سألت عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء أكبر منه فاذا لم
 تمتنعوا عنها في الشهر الحرام فكيف يعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا
 فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعا في جادى الآخرة ونظيره قوله تعالى لبي امرأ سبيل
 أنا مرون الناس بالبز وتدون أنفسكم لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الا أنهم اختلفوا في الجرح
 في قوله والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين (أحدهما) أنه عطف على الهاء في (والثاني) وهو
 قول الأكثرين أنه عطف على سبيل الله قالوا وهو متنا كد بقوله تعالى ان الذين كذبوا وابتعدوا عن سبيل
 الله والمسجد الحرام واعتصموا على الوجه الاول بانه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وعمرو
 وعلى الثاني بان على هذا الوجه يكون تقدير الآية صعدن سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله عن
 المسجد الحرام صلة للصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فايقاع الاجنبى بينهما لا يكون جائزا
 أجيب عن الاول لم لا يجوز انما صرف الجرح به حتى يكون التقدير وكفربه والمسجد الحرام والا ضمرا في
 كلام الله ليس بغريب ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة تالون به والارحام على سبيل التلخيص ولو أن حمزة روى هذه
 اللفظة لكان مقبولا بالاتفاق فاذا قرأ في كتاب الله تعالى كان اولي أن يكون مقبولا وأما الاكثر الذين
 اختاروا القول الثاني قالوا الاشك أنه يقتضى وقوع الاجنبى بين الصلة والموصول والاصل أنه لا يجوز
 الا انما حملناه ههنا الوجهين (الاول) أن الصبغة عن سبيل الله والكفربه كالشيء الواحد في المعنى فكانت

لانصل (والثاني) أن موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الآية قدم عليه اضطر العناية
 بكوله تعالى ولم يكن له كفوا أحد كان من حق الكلام أن يقال ولم يكن له أحد كفوا إلا أن فرط العناية
 أو جبت تقديمه فكذلك ههنا (الوجه الثاني) في هذه الآية وهو اختيار الفراء وأبي مسلم الاصفهاني أن
 قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يستثلونك عن قتال في الشهر الحرام
 والمسجد الحرام ثم بعد هذا طريقان (أحدهما) أن قوله قتال فيه مبتدأ وقوله كبير وصدة عن سبيل الله
 وكفر به خبر بعد خبر والتقدير أن قتاله محكوم عليه بأنه كبير وبأنه صدة عن سبيل الله وبأنه كفر
 بالله (والطريق الثاني) أن يكون قوله قتال فيه كبير جلة مبتدأ وخبر وأما قوله وصدة عن سبيل الله فهو
 مرفوع بالابتداء وكذا قوله وكفر به والخبر محذوف دلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصدة
 عن سبيل الله كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمر وعمره منطلق طعن البصريون
 في هذا الجواب فقالوا أما قولكم تقدير الآية يستثلونك عن قتال في المسجد الحرام فهو ضعيف لأن
 السؤال كان واقعاً عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه الأول
 بأنه يقتضي أن يكون القتال في الشهر الحرام ككفر بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا في الوجه الثاني
 بأنه لما قال بعد ذلك وإخراج أهله منه أكبر أي أكبر من كل ما تقدم فيلزم أن يكون إخراج أهل
 المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر وهو خطأ بالاجماع وأقول للفراء أن يجب عن الأول بأنه
 من الذي أخبركم بأنه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام بل الظاهر أنه وقع لأن القوم كانوا
 مستعظمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان أحدهما كالآخر في القبح عند القوم فالظاهر أنهم
 جعوهما في السؤال وقولهم على الوجه الأول يلزم أن يكون القتال في الشهر الحرام ككفر أفلنا يلزم أن يكون
 قتال في الشهر الحرام ككفر ونحن نقول به لأن التكرار في الإثبات لتفيد العموم وعندنا أن قتالا واحداً
 في المسجد الحرام ككفر ولا يلزم أن كل قتال كذلك وقولهم على الوجه الثاني يلزم أن يكون إخراج أهل المسجد
 منه أكبر من الكفر قلنا المراد من أهل المسجد هم الرسول عليه السلام والعصاة وإخراج الرسول من
 المسجد على سبيل الإذلال لا شك أنه كفر وهو مع كونه كفراً فهو ظلم لأنه إذا لا إنسان من غير جرم سابق
 وعرض لاحق ولا شك أن الشيء الذي يكون ظمناً وكفراً أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفراً وحده فهذا
 جلة القول في تقرير قول الفراء (القول الثالث) في الآية قوله قل قتال فيه كبير وصدة عن سبيل الله وكفر به
 وجهه ظاهر وهو أن قتاله فيه موصوف بهذه الصفات وأما الخفض في قوله والمسجد الحرام فهو واو
 القسم إلا أن الجمهور أقاموا لهذا القول وزناً (المسئلة الثانية) أما الصدة عن سبيل الله ففيه وجوه
 (أحدها) أنه صدة عن الإيمان بآية وعهد عليه السلام (وثانيها) صدقة المسلمين من أن يهاجروا إلى
 الرسول عليه السلام (وثالثها) صدقة المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت وإقتاتل أن يقول الرواية ذات
 على أن هذه الآية ترأت قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر مدة
 طويلة ويمكن أن يجاب عنه بأن ما كان في معلوم الله تعالى كان كالواقع وأما الكفر بالله فهو الكفر بكونه
 مرسل للرسول مستحقاً للعبادة فادرا على البعث وأما قوله والمسجد الحرام فإن عطفه على الضمير في به كان
 المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به
 فقد كفر وأبما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال أنه معطوف على سبيل الله
 كان المعنى وصدة عن المسجد الحرام وذلك لأنهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفتين والعامة كافرين والركع
 السجود وأما قوله تعالى وإخراج أهله منه فالمراد أنهم إخراج المسلمين من المسجد بل من مكة وإنما جعلهم
 أهله إذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى والزهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وقال
 تعالى وما لهم أن لا يهذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه أن أولياءه إلا المتقون
 فإخبر تعالى أن المشركين خرجوا بشر ككفرهم عن أن يكونوا أولياء المسجد ثم أنه تعالى به بعد أن ذكر هذه

الاشياء حكم عليها بانها أكبر أى كل واحد منها أكبر من قتال في الشهر الحرام وهذا تفرع على قول الزجاج
وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين (أحدهما) أن كل واحد
من هذه الاشياء كفر والكفر أعظم من القتل (والثاني) انادعى أن كل واحد من هذه الاشياء أكبر من
قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال
في الشهر الحرام وهو لا الكذا قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم أن يكون وقوع
هذه الاشياء أكبر أمّا قوله تعالى والفتنة أكبر من القتل فقد ذكرنا في الفتنة قوانين (أحدهما) هي
الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين وهو عندى ضعيف لأن على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه
تعالى قال وكفر به أكبر من الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التأويل يستقيم على قول المفراء
(والقول الثاني) أن الفتنة هي ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقضايا الشبهات في قلوبهم وتارة
بالتعذيب كفعولهم بيلال وصهيب وعمار بن ياسر وهذا قول محمد بن اسحاق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة
عن الامتحان يقال قتلت الذئب بالنار اذا دخلته فيه التزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما أموالكم
وأولادكم فتنة أى امتحان لكم لانه اذا الزمه اتفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك مانعا له عن
الاتفاق وقال تعالى ألم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون أى لا يمتحنون في دينهم
بأنواع البلاء وقال وقتلنا قتونا وانما هو الامتحان بالله لوى وقال ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا
أودى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال
ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد انهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتنوا بآياتهم
على دينهم وقال فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقال ما أنتم عليه
بفائتين الا من هو صال الجحيم وقال فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة أى المحنة في الدين وقال واحد منهم
ان يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم
الظالمين والمعنى ان يفتنوا بها عن دينهم فيتزين في أعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فستبصر
ويصرون بآيكم المفتون قبل المفتون المجنون والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل أهل السلامة
في العقول فثبت بهذه الآيات أن الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة أكبر من القتل لأن
الفتنة عن الدين تفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الآخرة فصح أن الفتنة
أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحضرمي روى أنه لما نزلت
هذه الآية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السيرة الى مؤمنى مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر
الحرام فغيروهم أنتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام
قال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا والمعنى ظاهر وظاهر قوله تعالى ولن ترضى
عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ما زال يفعل كذا ولا يزال يفعل
كذا قال الواحدى هذا فعل لامصدره ولا يقال منه فاعل ولا مفعول ومثله في الافعال كثير فهو عسى
ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذروا ما فتى وهم وهالك وهات وتعال ومعنى لا يزالون أى يدومون على ذلك
الفعل لان الزوال يفيد النفي فاذا دخلت عليه ما كان ذلك نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدائم
(المسئلة الثانية) قوله حتى يردوكم عن دينكم أى الى أن يردوكم وقيل المعنى ليردوكم (المسئلة الثالثة)
قوله ان استطاعوا استبعادا لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بي فلانق على وهو اثنى بانه
لا يظفر به ثم قال تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال
الواحدى قوله ومن يرتدد أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو أكثر في اللغة من الادغام
وقوله فيمت هو جزم بالمطع على يرتدد وجوابه فاولئك حببطت أعمالهم (المسئلة الثانية) لما بين تعالى
ان غرضهم من تلك المقاتلة هو أن يرتدد المسلمون عن دينهم ذكر بعده وعبد أشد يدعى الردة فقال ومن

يرتد عن دينه ميت وهو كافر فاولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة واستوجب العذاب الدائم في النار (المسئلة الثالثة) ظاهر الآية يقتضي ان الارتداد انما يفتقر عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر أما اذا أسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الاحكام وقد تفرع على هذه التكنة بحث أصولي وبحث فروعى أما البحث الأصولي فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة بالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه وانكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعباد بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الا بدي ثم بعد كفره يستحق العقاب الا بدي فاما أن يبقى الاستحقاقان وهو محال واما أن يقال ان الطارئ يزول السابق وهذا محال لوجوه (أحدها) ان الموافاة حاصله بين السابق والطارئ فليس كون الطارئ منيلا للسابق أولى من كون السابق دافعا للطارئ بل الثاني أولى لان الدفع أسهل من الرفع (وثانيها) ان الموافاة اذا كانت حاصله من الجانبين كان شرط طريان الطارئ زوال السابق فلو علمنا زوال السابق بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال (وثالثها) ان ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر الطارئ اتمان يكونان متساويين أو يكون أحدهما أزيد من الآخر فان تساويا واجب أن يتحاط كل واحد منهما بما لا آخر فحينئذ يقيق المكلف لامن أهل الثواب ولامن أهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد أحدهما على الآخر فلنفرض ان السابق أزيد فعند طريان الطارئ لا يزول الا بما سواه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية في الماهية فيكون ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محال أو لنفرض ان السابق أقل فحينئذ اتمان يكون الطارئ الزائد يكون جملة أجزائه مؤثرة في ازالة السابق فحينئذ يجب مع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما أن يكون المؤثر في ازالة السابق بعض أجزاء الطارئ دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحاً للمثل من غير مرجح وهو محال فثبت بما ذكرناه ان الكفر اذا كان مؤمناً ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كان ظنه ايمانا الا انه ما كان عند الله ايمانا فظاهر ان الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفر او هذا هو الذي دلت الآية عليه فانها دلت على ان شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام أن يموت المرتد على تلك الردة أما البحث الفروعى فهو ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم أسلم في الوقت قال الشافعي رحمه الله لا إعادة عليه وقال أبو حنيفة رحمه الله لزمه قضاء ما أدى وكذلك المصنف حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه ميت وهو كافر فاولئك حبطت أعمالهم شرط في حبط العمل أن يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب أن لا يصير عمله محبطا فان قيل هذا معارض بقوله ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم أجعوا على ان من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم ينزل عند أحدهما وجدكن قال لعبدك أنت سر اذا جاء يوم الخميس أنت سر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يسطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه بقاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الاول (والسؤال الثاني) عن التمسك بهذه الآية ان هذه الآية دلت على ان الموت على الردة شرط لمجموع الاحكام المذكورة في هذه الآية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الآية دلالة على ان الموت على الردة شرط فيه (والجواب) ان هذا من باب المطلق والمقيد لامن باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لان التعليق بشرط وبشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما ما نفعنا من تعليقه بالآخر وفي مستلنا لوجعلنا مجرد الردة ومؤثر في الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر في الحبوط أصلا في شيء من الاوقات فعلنا ان هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد (وأما السؤال الثاني) فجوابه ان الآية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود في النار بشرط

الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط أما قوله تعالى فاولئك حببت أفعالهم في الدنيا والآخرة ففهم مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصل الحب ان تأكل الابل شيئاً يضربها فتعظم بطونها فتتلك وفي الحديث وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يؤول فسمى بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود الفساد عليه (المسئلة الثانية) والمراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجد في وزال واعداد المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة الحادثة بيزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي هاشم وجهور المتأخرين من المعتزلة أو لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله هو ان المرتد اذا أتى بالردة فتلكت الردة على محبط لان الاتي بالردة كان يمكنه أن يأتي بدلها بعمل يستحق به ثواباً فإذا لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدله بهذا العمل الردي الذي لا يستفيد منه فعمله لا يستفيد منه أعظم المضار يقال انه أحبط عمله أي أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الاحباط اما ان يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما أن لا يكون فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه وان كان مجازاً وجب المصير اليه لاننا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسئلة ان الموافقة شرط في صحة الايمان على ان القول بان أثر الفعل الحادثة يزيل أثر الفعل السابق محال (المسئلة الثالثة) اما محبط الاعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند الطغرية ويقاقل الى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصراً ولا ثناء حسناً وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز أن يكون المعنى في قوله حببت أفعالهم في الدنيا ان ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدهم بالانتقال من دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شيء لا عاز الله الاسلام بانصاره فتكون الاعمال على هذا التأويل ما يعمله لونه بعد الردة وأما محبط أفعالهم في الآخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذي استحقوه بأفعالهم السالفة وعند المتكبرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثواباً ونفعاً في الآخرة بل يستفيدون منها أعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون * قوله عز وجل (ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم) في الآية مسألتان (المسئلة الاولى) في تعلق هذه الآية بما قبلها ووجهان (الاول) ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب انه لا عقاب علينا بما فعلنا فهل نطمع منه أجر أو ثوابا فزلت هذه الآية لان عبد الله كان مؤمناً وكان مهاجراً وكان بسبب هذه المقالة مجاهداً (والثاني) انه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب لا وعيد اتبع ذلك بذكر من يقوم به فقال ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا بعقبه وعد (المسئلة الثانية) هاجروا أي فارقوا أوطانهم وعشائرهم وأصله من الهجرة الذي هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح هجر لانه مما ينبغي أن يهجر والهجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجرة وجاز أن يكون المراد منه ان الاحباط والاقارب هجروه بسبب هذا الدين وهو أيضاً هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة وأما الجهاد فاصلاً من الجهد الذي هو المشقة ويجوز أن يكون معنى الجهاد أن يضم جهده الى جهده آخر في نصرته دين الله كما ان المساعدة عبادة عن ضم الرجل ساعده الى ساعده آخر يحصل التأييد والقوة ويجوز أن يكون المراد من الجهاد بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك تصديره مفاعلة ثم قال تعالى أولئك يرجون رحمة الله وفيه قولان (الاول) ان المراد منه الرجاء وهو عبارة عن ظن النافع التي يتوقعها أو أراد تعالى في هذا الموضع انهم يطعمون في ثواب الله وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعاً بان الفوز والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد مع اقارب الرجاء ولم يقطع به كما في سائر الآيات قلنا (الجواب) من وجوه (أحدها) ان مذهبتنا ان

الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فذلك علقه بالرجاء (وثانيها) يجب انه واجب عقلا بحكم الوعد ولكنه تعالى بان لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرطه شكوك فيه لا يتيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع (وثالثها) ان المذكور هو ما هو الايمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ولا بد للانسان مع ذلك من سائر الاحمال وهو ان يرجو ان يوفقه الله لها كما يوفق له هذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجاء (ورابعها) ليس المراد من الاية ان الله شكك العبد في هذه المغفرة بل المراد وصفهم بانهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين انفسهم في حق الله تعالى يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم في نصرته فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤمنون بما آتوا وقلوبهم سجم وجلة انهم الى ربهم راجعون (القول الثاني) ان المراد من الرجاء القطع واليقين في أصل الثواب والظن انما دخل في كنيته وفي وقته وفيه وجوه قررها في تفسير قوله تعالى الذين يظنون انهم ملائكة ربهم ثم قال تعالى والله غفور رحيم أي ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم اذا ما توأما على الايمان والعمل الصالح وانه غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش وأصحابه ما لم يعلموا ورحمهم (الحكم الثالث) قوله عز وجل (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس وانما هما أكبر من نفعهما) اعلم ان قوله يسألونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان انهم سألوا عن أي شيء سألوا فانه يحتمل انهم سألوا عن حقيقة وماهيته ويحتمل انهم سألوا عن حل الاتقاع به ويحتمل انهم سألوا عن حل شرهه وجرمته الا انه تعالى لما أجاب بذلك الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا من الحل والحرمة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قالوا نزلت في الخمر أربع آيات نزل بمكة قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا وكان المسلمون يشربونها وهي حلال لهم ثم ان عمرو وعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله أفئتينا في الخمر قلنا مذهبنا للعقل مسددة لا مال فنزل فيها قوله تعالى قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشرها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربووا وسكروا فاقام بعضهم يصلي فقرأ قل يا أيها الكافرون اعبدوا ما تعبدون فنزل لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقد من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار وفيهم سعد بن أبي وقاص فلبسوا سكرافا واقتربوا وتنادوا الا شعار حتى أنشدوا شعرا فيه هجاء للانصار فضربه أنصارى بلطى بهير فشبهه شجوة موضحة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال همرا اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزل انما الخمر والميسر اثم كبير ومنافع للناس فقال همرا تهنيأ يا رب قال القفال رحمه الله والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم ان القوم قد كانوا افوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فلم يزل ينهاهم دفعة واحدة لئلا يفسد ذلك عليهم فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال بان الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقد من شربها فاقضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة لان شارب الخمر لا يمكنه ان يصلي الا مع السكر فكان المنع من ذلك منعاً من الشرب ضمنا ثم نزلت آية المائدة فكانت في غاية القوة في التحريم وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر (المسئلة الثانية) اعلم ان عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر فنقتصر الى بيان أن الخمر ما هو ثم الى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر (أما المقام الاول) في بيان أن الخمر ما هو قال الشافعي رحمه الله بكل شراب مسكر فهو خمر وقال أبو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قد خف بالزبد حجة الشافعي على قوله وجوه (أحدها) ما روى أبو داود في سننه عن الشعبي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والحلطة والشعير والذرة والخمر ما خمر العقل وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه (أحدها) أن عمر رضي الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهي تخدمن الحلطة والشعير كما انها كانت تخدمن العنب والتمر وهذا يدل على انهم كانوا يسمونها كلها خمر (وثانيها) انه قال حرمت الخمر يوم حرمت وهي تخدمن هذه الاشياء الخمسة وهذا كل نصريح بان تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة (وثالثها) أن عمر رضي الله عنه الحق

بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك أن عمر كان عالما باللغة وروايته أن الخمر اسم الكل ما خامر العقل
 فغيره (الحجة الثانية) روى أبو داود عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم إن من العنب خرا وإن من التمر خرا وإن من العسل خرا وإن من البر خرا وإن من الشعير خرا
 والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن هذا صريح في أن هذه الأشياء داخل تحت اسم الخمر فتكون
 داخل تحت الآية الدالة على تحريم الخمر (والثاني) أنه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب أن
 يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو
 حرمة الشرب فوجب أن يكون ناشئا في هذه الاشربة قال الخطابي رحمه الله وتخصيص الخمر بهذه الأشياء
 الخمسة ليس لأجل أن الخمر لا يكون إلا من هذه الخمسة باعتبارها وإنما جرى ذكرها خصوصا لكونها معهودة
 في ذلك الزمان فكل ما كان في معناها من ذرة أو سلت أو عصارة شجرة لحكمها حكم هذه الخمسة
 كما أن تخصيص الأشياء الستة بالذكري خبر الزنا لا يمنع من ثبوت حكم الرباني غيرها (الحجة الثالثة)
 روى أبو داود أيضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام
 قال الخطابي قوله عليه السلام كل مسكر خمر دل على وجهين (أحدهما) أن الخمر اسم لكل ما وجد منه
 السكر من الاشربة كلها والمقصود منه أن الآية للمادات على تحريم الخمر ولكن مسمى الخمر
 مجمولا لا يقوم حسن من الشارع أن يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا أو على سبيل أن هذا
 هو مسماه في اللغة العربية أو على سبيل أن يضع اسماء شرعيها على سبيل الاحداث كما في الصلاة
 والصوم وغيرهما والوجه الآخر أن يكون معناه أنه كالخمر في الحرمة وذلك لأن قوله هذا خمر حقيقة
 هذا اللفظ يفيد كونه في نفسه خمرًا فان قام دليل على أن ذلك متمنع وجب حمله مجازا على المشابهة في الحكم
 الذي هو خاصية ذلك الشيء (الحجة الرابعة) روى أبو داود عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت مثل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب أسكر فهو حرام قال الخطابي البتع شراب يتخذ من العسل
 وفيه إبطال كل تأويل يذكر أصحاب تحليل الأبيذة وافساد القول من قال إن القليل من المسكر مباح لأنه
 عليه السلام سئل عن نوع واحد من الأبيذة فأجاب عنه بتحريم الخمس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو
 كان هنالك تفصيل في شيء من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يمهله (الحجة الخامسة) روى أبو داود عن جابر بن
 عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أسكر كثيره فقلبه حرام (الحجة السادسة) روى أيضا عن
 القاسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق
 قل الكف منه حرام قال الخطابي الفرق مكيال يسع ستة عشر رطلا وفيه إبطال البيهان أن الحرمة شاملة لجميع
 أجزاء الشراب (الحجة السابعة) روى أيضا أبو داود عن شهر بن حوشب عن أم سلمة قالت نهى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتّر قال الخطابي المفتّر كل شراب يورث الفتور والصدور في الأعضاء
 وهذا لا شك أنه متناول لجميع أنواع الاشربة فهذه الأحاديث كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر وهو
 حرام (النوع الثاني) من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاق قال أهل اللغة أصل هذا
 الحرف التغطية سمي الخمر خمرًا لأنه يغطي رأس المرأة والخمر ما وارا من شجر وغيره من وهددة وأكمة
 وخمرت رأس الأناء أي غطيته والخمر هو الذي يكتم شهادته قال ابن الأنباري سميت خمرًا لأنها تخامر
 العقل أي تخاطبه يقال خامر الداء إذا خاطه وأنشد لكثير • هنيئًا مريئًا غير داء مخامر • ويقال
 خامر السقام كبده وهذا الذي ذكره راجع إلى الأول لأن الشيء إذا خاط الشيء صار بمنزلة الساتر فهذه
 الاشتقاق دالة على أن الخمر ما يـكون ساتر للعقل كما سميت مسكرًا لأنها تسكر العقل أي تهجزه وكأنها
 سميت بالمصدر من خمره خمرًا إذا ستره للمبالغة ويرجع حاصله إلى أن الخمر هو السكر لأن السكر يغطي العقل
 ويمنع من وصول نوره إلى الأعضاء فهذه الاشتقاق من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر
 فكيف إذا انضافت الأحاديث الكثيرة إليه لا يقال هذا إثبات للغة بالقياس وهو غير جائز لأننا نقول

ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما أن أصحاب أبي حنيفة رجحوا
الله يقولون أن مسمى السكر هو الوطء وينبتونه بالاستقاقات ومسمى الصوم هو الامساك وينبتونه
بالاشتقاقات (النوع الثالث) من الدلائل الدالة على أن الخمر هو المسكر أن الامة مجمعة على أن الآيات
الواردة في الخمر ثلاثة اثنان منها وردا بلفظ الخمر (احدهما) هذه الآية (والثانية) آية المائدة (والثالثة)
وردت في السكر وهو قوله لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو
المسكر (النوع الرابع) من الحجّة أن سبب تحريم الخمر هو أن عمر ومعاذ أقالا يا رسول الله إن الخمر مسلبة
للعقل مذهبة للمال فين انافه فها انما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل فوجب
أن يكون كل ما كان مساويا للخمر في هذا المعنى آمنا أن يكون خرا واما أن يكون مساويا للخمر في هذا الحكم
(النوع الخامس) من الحجّة أن الله على تحريم الخمر بقوله تعالى انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ولا شك أن هذه الأفعال معاملة بالسكر وهذا
التعليل يبقيني فعلى هذا تكون هذه الآية تصافي أن حرمة الخمر معاملة بكونها مسكرة فاما أن يجب القطع
بأن كل مسكر خمر أو أن لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من انصف وترك العناد علم
أن هذه الوجوه ظاهرة جلية في اثبات هذا المطلوب بحجة أبي حنيفة رحمه الله من وجوه (أحدها) قوله تعالى
ومن ثمرات الخيل والاعناب تتخذون منه سكرًا ورزقا حسنا من الله تعالى علينا بتخاذ السكر والزق
الحسن وما نحن فيه سكر ورزق حسن فوجب أن يكون مباحا لأن المنه لا تكون إلا بالمباح (والحجة الثانية)
ما روى ابن عباس أنه عليه السلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند إليها وقال اسقوني فقال العباس ألا
أسقيك مما نبت في بيتنا فقال ما أتى الناس فجاءه بقدر من نبت فشربه فقطب وجهه وردّه فقال العباس
يا رسول الله أفدت على أهل مكة شرابهم فقال ردوا عني القدر فرددوه عليه فدعا عباء من زمزم وصب
عليه وشرب وقال اذا غلغلت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا عنها بالماء وجه الاستدلال به ان التقطيب
لا يكون الا من الشديد ولأن المزج بالماء كان لقطع الشدة بالنص ولأن اعتدال الشرب شدته كاعتدال
البعر سكره (الحجة الثالثة) التمسك بأثر الصحابة (والجواب عن الاول) أن قوله تعالى تتخذون
منه سكرًا ورزقا حسنا نكرة في الاشياء فلم قلتم ان ذلك السكر والزق الحسن هو هذا النبت ثم أجمع
المفسرون على أن تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلاثة
امانا منة أو مخصوصة لها وأما الحديث فعلى ذلك النبت كان ما نبتت ثمرات فيه لتذهب الملوحة فتغيب طعم
الماء قليلا الى الحوضه وطبعه عليه السلام كان في غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك
قطب وجهه وأيضا كان المراد بصب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الحوضه أو الرائحة وبالحيلة فكل عاقل
يعلم أن الاعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز وأما
أثر الصحابة فهي متدافعة متعارضة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه
السلام فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر (المقام الثاني) في بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر
وبيانه من وجوه (الاول) أن الآية دالة على أن الخمر مشتملة على الاتم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما
حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم
الخمر (الثاني) أن الاتم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وأبى ما كان
فلا يصح أن يوصف به الا المحرم (الثالث) أنه تعالى قال وانهم لما كبروا من نفعها ما صرح برجمان
الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل الآية لا تدل على أن شرب الخمر اثم بل تدل على أن فيه
انما فهم أن ذلك الاتم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لا حصل فيه ذلك الاتم وجب أن يكون حراما قلنا لأن
السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى أن فيه انما كان المراد أن ذلك الاتم لازم له على جميع
التقديرات فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب أن يكون الشرب

محرمًا ومنهم من قال هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه (أحدها) أنه تعالى أثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة (والثاني) لودلت هذه الآية على حرمتها فلم يقتضها ما يحق نزول آية المائدة وآية تحريم الصلاة (الثالث) أنه تعالى أخبر أن فيها ما تكبر مقتضاه أن ذلك الآثم الكبير يكون حاصلًا ما دام موجودين فلو كان ذلك الآثم الكبير سببًا لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها في سائر الشرائع (والجواب عن الأول) أن حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرمًا متى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيها ما أنعم من حرمتها لأن صدق الخاص يوجب صدق العام (والجواب عن الثاني) أن أروينا عن ابن عباس أنهما نزلت في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكرته غير مروي عنهم وقد يجوز أن يطالب الكتاب من الصحابة نزول ما هو أكدم من هذه الآية في التحريم كالتمس إبراهيم صلوات الله عليه مشاهدة أحياء الموق في ليزداد سكوتًا وطمانينة (والجواب عن الثالث) أن قوله فيها ما تكبر مقتضاه أن ذلك الآثم المأخوذ وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم أنه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الأمة فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار مصدر من يسر كما ورد والمرجع من فعله ما يقال يسره إذا قرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها) قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لانه أخذ لال الرجل يسر وسهولة من غير كذ ولا تعب كانوا يقولون يسروا لناسخ الجزور وأمن اليسار لانه سبب يساره وعن ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يحاطر على أهله وماله (وثانيها) قال ابن قتيبة الميسر من التجزئة والاقسام يقال يسروا الشيء أي اقسموه فالتجزؤ ونفسه يسمى ميسرًا لانه يجزأ أجزاء فكانه موضع التجزئة واليسار الجازد لانه يجزئ لحسم الجزور ثم قال لضاريين بالقداح والمتقارمين على الجزور أنهم ييسرون لأنهم بسبب ذلك الفعل يجزؤون لحسم الجزور (وثالثها) قال الواحدي أنه من قولهم يسر لي هذا الشيء يسر يسرا وميسرًا إذا وجب واليسار الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشف كانت لهم عشرة قداح وهي الازلام والاقلام الفسد والتوأم والرقب والحلس يفتح الحاء وكسر اللام وقيل يكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلي والمنافس والمبج والسفج والوغد لكل واحد منها فصيح معلوم من جرور يصرونها ويجزئونها عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزءًا الثلاثة وهي المبج والسفج والوغد ولبعضهم في هذا المعنى شعر

لبي في الدنيا مام • ليس فيه ن ربيع • وأسامين وغد • وسفج ومبج

فأخذ منهم ولتوأم سهمان وللرقب ثلاثة وللحلس أربعة والمنافس خمسة والمسبل ستة وله على سبعة يجعولونها في الرماية وهي الطريقة وبهذه ونها على يد عدل ثم يخطئها ويدخل يده فيخرج باسم رجل قد سامنها في خرج له قدح من ذوات الانصباء أخذ التصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئًا وغرم عن الجزور كله وكانوا يدعون تلك الانصباء إلى الفسقراء ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين أو هو اسم لجميع أنواع القمار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يأكروها تبين الكهبتين فانه ما من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجزور وأما الشطر فخرج فروى عن علي عليه السلام أنه قال الترد والشطر فخرج من الميسر وقال الشافعي رضي الله عنه إذا خلا الشطر فخرج من الرهان والاسان من المطفين والصلاة من القسيان لم يكن حرامًا وهو خارج عن الميسر لأن الميسر ما يوجب دفع المال أو أخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارًا ولا ميسرًا وانه أعلم أما السبق في الخلف والخافر فبالا اتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه (المسئلة الخامسة) الآثم التكبير فيه أمور (أحدها) أن عقل الإنسان أشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل من كان عدو الأشرف فهو أخس فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس الأمور وتقرر به أن العقل انما يسمى عقلًا لانه يجري مجرى عقل

النافعة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعاً له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع
 الداعي الى فعل القبيح خالي عن العقل المانع منها والتقريب بعد ذلك معلوم ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على
 سكران وهو يبول في يده ويمسح به وجهه كهيشة المتوضي ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نوراً والماء
 طهوراً وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد في جراتك فقال ما انا
 ياخذ به لي يبدى فادخله جوفى ولا ارضى ان اصبح سيد قوم وامسى سقيمهم (وثانيها) ما ذكره الله
 تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصديقين ذكرا لله وعن الصلاة (وثالثها) ان هذه المعصية من
 خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها أكثر ومواظبته عليها اتم كان الميل اليها أكثر وقوة النفس عليها
 أقوى بخلاف سائر المعاصي مثل الزاني اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك
 العمل أكثر كان قنوره أكثر ونفرته اتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه أكثر كان نشاطه
 أكثر ورغبته فيه اتم فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان غرقاً في اللذات البدنية معرضاً عن تذكر
 الآخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم أنفسهم وبالجملة فالتدبر بزيل العقل واذا زال العقل
 حصلت القباح بسرها ولذلك قال عابيه له ملاة والسلام الخمر اتم الحرامات وأما الميسر فالانتم فيه انه يقضى
 الى العداوة أيضاً ما يجري بينهم من الشتم والمنازعة وانه كل مال بالباطل وذلك أيضاً يورث العداوة لان
 صاحبه اذا أخذ ماله مجافاً لبغضه جدا وهو أيضاً يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة وأما المنافع المذكورة في قوله
 ومنافع للناس فمناافع الخمر انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري اذا ترك الماكسة
 في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة فكان تكثير ارباحهم بذلك السبب ومنها انه يقوى الضعيف ويضم
 الطعام ويبين على الباء ويسلى الحزون ويشجع الجبان ويسخي الخيل ويصفى اللون وينش الحرارة
 الغريزية ويريد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوى الحاجة لان من لم يأكل من
 الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواحد من الواحد منهم كان ربما قرى المجلس الواحد مائة بغير
 فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرقه الى المحتاجين فيكتب منه المدح والثناء (المسئلة السادسة)
 قرأ سورة الكسائي كثيراً بالشاء المنقرطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حمزة والكسائي
 ان الله وصف أنوعاً كثيرة من الاثم في الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
 العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر أعداداً من الذنوب فيها ولان النبي صلى الله عليه وسلم ان عشرة
 بسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الاثم فيها ما ولان الاثم في هذه الآية كالضاد للمنافع لانه قال فيها ما اثم
 ومنافع وكان المنافع أعداداً كثيرة فكذلك الاثم فصار التقدير كانه قال فيها مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة
 الباقي ان المبالغة في تعظيم الذنب انما تكون بالكبر لا بكونه كثيراً يدل عليه قوله تعالى كثر الاثم وكثر
 ما تنهون عنه انه كان حوياً كبيراً وايضاً انفقوا على قوله وانهم ما كبر بالباء المنقطة من تحت وذلك
 يرجع ما قلناه (الحكم الرابع) قوله تعالى (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك بين الله لكم الآيات
 لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة) اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه يذكر المصنف وأعيد
 هنا فاجيب عنه يذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لا تنريسا له من مذهب رجل وخلقه ما فلان
 هذا فيقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رآوا الله ورسوله
 يحضن على الاتفاق ويدلان على عظيم نوابه سألوا عن مقدار ما كفوا به هل هو كل المال أو بعضه فاعلمهم الله
 ان العفو مقبول وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحد رجه الله أصل العفو في اللغة
 الزيادة قال تعالى خذ العفو أي الزيادة وقال أيضاً حتى عفو أي زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال
 القفال العفو ما ممل ويسر مما يسر ما يكون فاضلاً عن الكفاية يقال خذ ما عفاك أي ما تسر وبشبه أن
 يكون العفو عن الذنب راجعاً الى التسير والتسهيل قال عليه الصلاة والسلام عفوكم لكم عن صدقة
 الخيل والرقيق فهنا أربع عشر أمراً لكم فضاء التخييف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ويقال أعني فلان

فلانما يحقه اذا اوصله اليه من غير الحاح في المطالبة وهو راجع الى التخفيف ويقال اعطاء كذا عفو واصفوا
اذا لم يكدر عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما غفلك أي ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو أي ما سهل
للك من اخلاق الناس ويقال للارض السهلة العفو واذا كان العفو هو التيسير فالغالب ان ذلك انما يكون
فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن تلزمه مؤتهم فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى
التفسير الذي ذكرناه ووجه التاويل ان الله تعالى اذنب الناس في الاتفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة
والسلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين
وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال الذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند أحدكم نبي فليبدل بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وهكذا وقال عليه الصلاة
والسلام خير الصدقة ما أبت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل بمثل البضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا أملك غيرها
فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أتاه من بين يديه فقال ها تم ما غضبا فاخذها منه ثم حذفه بها
بحيث لو أصابته لا وجعته ثم قال يا نبي أحدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن
ظهور غنى خذها فلا حاجة لنا فيها ومن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يجلس لاهله قوت سنة وقال الحكماء
الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والتقليل جدا هو التقثير والعدل هو
الفضيلة وهو المراد من قوله تعالى قل العفو ومداشرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة
فشرع اليه ودمينا على الحشونة السامة وشرع النصارى على المسامحة السامة وشرع محمد صلى الله عليه
وسلم متوسط في كل هذه الامور فلذلك كان لكل من السهل (المسئلة الثانية) قرأ أبو عمرو والعفو
بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذابغني الذي وينفقون صلته كانه قال ما الذي ينفقون فقال
هو العفو ومن نصب كان التقدير ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان
المراد بهذا الانفاق هو الانفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان
(الاول) قول أبي مسلم يجوز ان يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها هنا على سبيل الاجمال وأما
تفصيلها فذكره في السنة (الثاني) ان هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالتناس كقولنا أمور بن
بان ياخذوا من مكاسبهم ما يهكفهم في عامهم ثم ينفقوا الباقي ثم صار هذا منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا
التقدير تكون الآية منسوخة (القول الثاني) ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل
التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل
فوضه الى رأى المخاطب علمنا انه ليس بفرض وأجيب عنه بانه لا يبعد أن يوجب الله شيئا على سبيل الاجمال
ثم يذكر تفصيله ويبيانه بطريق آخر ما قوله كذلك يبين الله لكم الآيات فنهائى يفت لكم الامر
فيما سألتهم عنه من وجوه الاتفاق ومصارفه فهكذا أبين لكم في مستأنف أيامكم جميع ما تحتاجون اليه وقوله
لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة فيه وجوه (الاول) قال الحسن فيه تقديم وتأخير والتقدير
كذلك يبين الله لكم الآيات في الدنيا والآخرة لعلكم تتفكرون (والثاني) كذلك يبين الله لكم
الآيات فيعرفكم ان الحسرو والميسر فيه ما منافع في الدنيا ومضار في الآخرة فاذا تفكرتم في أحوال
الدنيا والآخرة علمتم انه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا (الثالث) يعرفكم ان اتفاق المال في
وجوه الخير لاجل الآخرة وامساك لاجل الدنيا فتفكرون في أمر الدنيا والآخرة وتعلمون انه لا بد من
ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم انه لما أمكن اجراء الكلام على ظاهره كما قرأناه في هذين الوجهين ففرض
التقديم والتأخير على ما قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وانه لا يجوز (الحكم الخامس)
• قوله تعالى (ويسألونك عن البتاي قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاحذروا انكم والله تعلمون المفسد من
المصلح ولو شاء الله لاخسركم ان الله عزيز حكيم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان أهل الجاهلية كانوا قد

اعتادوا الاستماع باموال اليسارى وترجموا بوجوب البتمة طه ما في مالها أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها
من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين يأكلون أموال اليسارى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وأنزل
في الآيات وان خفتهم ألا تقسطوا في اليسارى فانكروا مطاب لكم من النساء وقوله يستفتونك في النساء قل
الله يستحكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يدها النساء الا ان ياتوهن من ما كتب لهن وترغبون أن
تنكوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا اليسارى بالقسط وما تفعولوا من خير فان الله كان به عليما
وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليسارى والمقاربة من أموالهم
والقيام بأمورهم فعند ذلك اختلف مصالح اليسارى وسامت معيشتهم ففعل ذلك على الناس وبثوا
مخبرين ان خالطوهم ونزلوا أمر أموالهم استعدوا والوعيد الشديد وان تركوهم واعرضوا عنهم اختلفت
معيشة اليسارى فخير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل انهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ويحتمل أن السؤال
كان في قلبهم وانهم تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله تعالى هذه الآية وبروي
أنه لما نزلت تلك الآيات اهتزوا أموال اليسارى واجتذبا ومخالطتهم في كل شيء حتى كان يوضع لليتيم طعام
فيفضل منه شيء فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرده منزلا وطعاما وشرا با فغظم ذلك
على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يارسول الله مالكننا منازل تسكنها الايتام ولا كلنا ينجى دطعاما
وشرا با يفردهم لليتيم فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه
(أحدها) قال القاضي هذا الكلام يجب مع النظر في صلاح مصالح اليتيم بالتقوى والتأديب وغيرهما
لكي ينشأ على علم وأدب وفضل لان هذا الصنع أعظم تأثيرا فيه من اصلاح حاله بالتصارة ويدخل فيه أيضا
اصلاح ماله كـ لا تأكله النفقة من جهة التصارة ويدخل فيه أيضا معنى قوله تعالى وآتوا اليسارى
أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله خير يتناول حال المتكفل أى هذا العمل خير له من أن
يكون مقصرا في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم أيضا أى هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح
نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولى فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم
خير لا يتناول الاتدبير أنفسهم دون مالهم قلنا ليس كـ ذلك لان ما يودى الى اصلاح ماله بالتمية
والزيادة يكون اصلاحا فلا يتبع دخوله تحت الظاهر وهذا القول أحسن الاقوال المذكورة
في هذا الموضع (وثانيها) قول من قال النظر عادة الى الولي يعنى اصلاح أموالهم من غير عوض ولا اجرة
خير للولى وأعظم أجراه (والثالث) أن يكون النظر عادة الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح
خير لهم من التفرده عنهم والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول أولى لان اللفظ مطلق فخصه به بعض
الجهات دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على النظريات العائدة الى الولي والى
اليتيم في اصلاح النفس واصلاح المال وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضمومة
فينبغي أن يكون عين المتكفل مصالح اليتيم على تفصيل الخير في الدنيا والآخرة لنفسه ولليتيم في ماله
وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلمة أ فما قوله تعالى وان خالطوهم فاخوانكم فغيبه مسائل
(المسئلة الاولى) المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز منه يقال للجماع الخلط ويقال خوط الرجل اذا جرت
والخلط البلون لاختلاط الامور على صاحبه بزال عقله (المسئلة الثانية) في تفسير الآية وجوه
(أحدها) المراد وان خالطوهم في الطعام والشراب والسكن والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم
ميزوا طعامهم عن طعام أنفسهم وشرابهم عن شراب أنفسهم ومسكنهم عن مسكن أنفسهم فافقه تعالى اياهم
لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعله المربى مال ولده فان هذا ادخل في حسن
العشرة والمخالطة والمعنى وان خالطوهم بما لا يتبع من افساد أموالهم فذلك جائز (وثانيها) أن يكون
المراد به هذه المخالطة ان يتفقهوا باموالهم بقدر ما يكون اجرة مثل ذلك العمل والتأتون به ذا القول
منهم من جواز ذلك سواء كان القيم غنياً وفقيراً ومنهم من قال اذا كان القيم غنياً لم يأكل من ماله لان ذلك

فرض عليه وطلب الاجرة على العمل الواجب لا يجوزوا سجدوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف
ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وأما ان كان القمير فقيرا فقالوا انه يأكل بقدر الحاجة ويرده اذا ايسر فان
لم يوسر فحمله من البيت وروى عن محمد بن رضى الله عنه انه قال انزلت نفسى من مال الله تعالى بمنزلة ولى البيت
ان استغنى استعفف وان افتقرت أكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا وأكل
بالمعروف فلا قضاء عليه (القول الثالث) ان يكون معنى الآية ان يخلطوا أموال اليتامى بأموال
أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغلبة لأصبي (والقول الرابع) وهو اختيار أبى مسلم
ان المراد بالخلط المصاهرة في النكاح على نحو قوله وان خفيتم الا تضطوا في اليتامى فانكم واد قوله عز من
قائل وبستفتونك في النساء قل ايه يغنيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول
راجع على غيره من وجوه (أحدها) أن هذا القول خلط اليتيم نفسه والشركة خلط ماله (وثانيها) أن
الشركة داخله في قوله قل اصلاح لهم خيرا واخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك
لخمل الكلام على هذا الخلط أقرب (وثالثها) أن قوله تعالى فاخوانكم يدل على أن المراد بالخلط هو
هذا النوع من الخلط لأن اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يصرى صلاح أمواله كما يصرى اذا كان
مسلم فوجب أن تكون الإشارة بقوله فاخوانكم الى نوع آخر من المخالطة (ورابعها) انه تعالى قال
بعد هذه الآية ولا تتكفروا للمشركات حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المنسوب اليها انما هي في يتامى
الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تتكفروا عنهم انما كيد الافة فان كان اليتيم من المشركات
فلا تفعلوا ذلك (المسئلة الثالثة) قوله فاخوانكم أى فهم اخوانكم قال القراء ولونصبته كان صوابا
والمعنى فاخوانكم تخاطبون أما قوله واقع يعلم المفسد من المصلح فقول المفسد لا موالهم من المصلح لها
وقيل يعلم ضمائر من أراد الاقصاد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعنى انكم اذا اظهروا من أنفسكم
ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فالتة مطلع على ضمائركم عالم
بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغلبة لنفسه وليس له أحد يراعيها فمكانه
تعالى قال لما لم يكن له أحد يتيه كقول مصالحة فان ذلك المتكفل وانا المطالب لولييه وقيل والله يعلم
المصلح الذى يلى من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الاتقاء بما له ويعلم المفسد الذى لا يلى من اصلاح أمر اليتيم
ما يجوز له بسببه الاتقاء بما له فانقرا ان تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم لما لهم أما قوله
تعالى ولو شاء الله لا عنكم فففيه مسائل (المسئلة الاولى) الاعنات الحبل على مشقة لا تطاق يقال أعنت
فلان فلانا اذا أوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعبته تعبنا اذا البس عليه في سؤاله وعنت العظم الجهور
اذا انكسر بعد الجبر وأصل العنت من المشقة وأكثه عنوت اذا كانت شاقة كدودا ومنه قوله تعالى
عزيز عليه ما عنت أى شديد عليه ما شق عليه **كم** ويقال عنتنى في السؤال أى شدد على وطلب عنتى وهو
الاضرار وأما المفسرون فقال ابن عباس لو شاء الله لجهل ما أصبت من أموال اليتامى موبقا وقال عطاء
ولو شاء الله لا دخل عليكم المشقة كما ادخلتكم على أنفسكم واضيق الامر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج
ولو شاء الله لكانتكم ما يشد عليكم (المسئلة الثانية) احتج الجبائي بهذه الآية فقال انها تدل على انه
تعالى لم يكلف العبد بما لا يقدر عليه لأن قوله ولو شاء الله لا عنكم **كم** يدل على انه تعالى لم يفعل الاعنات
والاضيق في التكليف ولو كان مكافيا بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق واعلم
أن وجه هذا الاستدلال ان كلمة لوفيقا انتفاء الشيء لاتقاء غيره ثم سألو أنفسهم بان هذه الآية وردت في حق
اليتيم وأجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأيضا فولى هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى
فيه قدرة الاصلاح لأن هذا هو قوامه فيمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول
تعالى فيه خاصة ولو شاء الله لا عنكم مع انه كلفه بما لا يقدر عليه ولا سبيل له الى فعله وأيضا فالاعنات لا يصح
الا فيمن يتمكن من الشيء فيشقى عليه وبضيق فاما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعندنا انهم الى

إذا اختار الصلاح فإنه لا يمكنه فعل الفساد وإذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه ولو شاء الله لا هنتكم (وابجواب) عنه المعارضة بمسئلة العلم والداعي والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الكعبي بهذه الآية على أنه تعالى قادر على خلاف العدل لأنه لو امتنع وصفه بالقدره على الاعنات ما جاز أن يقول ولو شاء الله لا هنتكم وللنظام أن يجيب بان هذا معلق على مشبهة الاعنات فلم قائم بان هذه المشبهة ممكنة الثبوت في حقه تعالى والله أعلم (الحكم السادس) * قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا) ولامة مؤمنة

خير من مشركه ولو أجهتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا واهبدهم ومن خير من مشركه ولو أجهتكم أولئك يدعون الى النار والله يدعوا الى الجنة والمغفرة باذنه وبين آياته للناس لعلهم يتذكرون (اعلم ان هذه الآية تطهير قوله ولا تنكحوا بهضم الكوافر وقرئ بضم التاء أى لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة لا يزوجوهن (واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الآية ابتداء حكم وشرع أو هو متعلق بعامته قد تم فالأكثر على انه ابتداء نزع في بيان ما يحل ويحرم وقال أبو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فإنه تعالى لما قال وانفسالطوهم فاخوانكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث على الرغبة في النكاح وان ذلك أولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة في المشركات وبين ان أمة مؤمنة خير من مشركه وان بلغت النهاية فيما يقتضى الرغبة فيها البدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج اليتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما أمر به من النظر في صلاحهم وصلاح أموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبي مرثد حليف ابني هاشم الى مكة ليخرج اناسا من المسلمين بها سيرا فعند قدومه جاءته امرأة يقال لها عنقا فخليلة له في الجاهلية أمرضت عنه عند الاسلام فالتقت الخلوة فعرها ان الاسلام يمنع من ذلك ثم وعداها أن يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في أمر عنقا وسأله هل يحل له التزوج بها فانزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلف الناس في لفظ النكاح فقال أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجود (أحدها) قوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي وشهود وقف النكاح على الولي والشهود والمتوقف على الولي والشهود هو امة قد لا الوط (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومع اوم ان السفاح مشتمل على الوط فلو كان النكاح اعمال الوط لا يمنع كون النكاح مقابلا للسفاح (وثالثها) قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامانتكم ولا شك ان لفظ انكحوا لا يمكن حمله الا على العقد (ورابعها) قول الاعشى أنشدوا الواحدى في البسيط

فلا تقربن من جارة ان سرها * عليك حرام فانكبن أو تأميا

وقوله فانكبن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقربن جارة يعنى متابرتها على الطريق الذى يحرم فاعقد وتزوج والافتام وتجنب النساء وقال الجمهور من أصحاب أبي حنيفة انه حقيقة في الوط واحتجوا عليه بوجود (أحدها) قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فنى الحل عند الى غاية النكاح والنكاح الذى تنتهى به هذه الحرمة ليس هو العقد بل قوله عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوق عسلته ويذوق عسلتك فوجب أن يكون المراد منه هو الوط (وثانيها) قوله عليه الصلاة والسلام ما كح البدم ملعون وما كح البهيمه ملعون أثبت النكاح مع عدم العقد (وثالثها) ان النكاح في اللغة عبارة عن الضم والوط يشال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل انكحنا القرا فنرى وقال الشاعر

التاركين على طهر نساهم * والنالكين بشطى دجلة البقرا

وقال المتنبى

انكحت صم حصاها خفيعة • تعذر في اليك السهل والجبلا

ومعلوم ان معنى الضم والوط في المباينة اتم منه في العقد فوجب حله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد وفي الوط فيصير استعمال هذا اللفظ فيها ما يجتمعان قال ابن جني سألت أبا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب في الاستعمال فراقا لطيفا حتى لا يحصل الاتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة أرادوا انه تزوجها وعقد عليها واذا قالوا نكح امرأته أو زوجته لم يريدوا غير الجماعه لانه اذا ذكر انه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم يتحمل الكلامه غير الجماعه فهذا تمام ما في هذا اللفظ من البص وأجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية أي لا تعتقدوا عليهم عقد النكاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من أهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكترون من العلماء على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى وقالت اليهود عير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في آخر الآية سبحانه عياشرون كون وهذه الآية صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك (وثانيها) قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ذات هذه الآية على ان ماسوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علما ان كفرهما مشرك (وثالثها) قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث انما أن يكون لا اعتقادهم بوجود صفات ثلاثة أو لا اعتقادهم بوجود ذات ثلاثة والاول باطل لان المضموم من كونه تعالى عالما غير المضموم من كونه قادرا ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك وباطل ذلك علما انه تعالى انما كفرهم لانهم أنبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فانهم يجوزوا في أقنوم الكلمة أن يحل في عيسى وجوزوا في أقنوم الحياة أن يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاثاني ذوات قائمة بانفسها لما يجوزوا عليها الاتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك وقول باثبات الالهة فكأنوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب أن يكون اليهودي كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق (ورابعها) ما روى انه عليه الصلاة والسلام أمر أميرا وقال اذا اقيمت حدودا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم وان أبوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فانهم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم يعني من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرک فدل على ان الذي يسمى بالمشرک (وخامسها) ما احتج به أبو بكر الاصم فقال كل من يحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المجهزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وكانوا منكروين صدوره عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انها مسروحة من الجن والشياطين فالقوم قد أنبتوا شركا لله سبحانه في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع ~~بشركهم~~ ونهم مشركين لانه لا معنى لاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعتراض القاضي فقال انما يلزم هذا اذا سلم اليهودي ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافه الى غير الله تعالى كان مشركا أما اذا أنكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدور العباد عليه لم يلزم أن يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى (والجواب) انه لا اعتبار باقراره ان تلك المجهزات خارجة عن مقدور البشر أم لا انما الاعتبار بالدليل على ان ذلك المجهز خارج عن قدرة البشر فمن نسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا كما كان انسا قالوا ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم أسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا كذلك اهانها في هذا المجموع ما يدل على ان اليهودي والنصراني يدخلاه لان تحت اسم المشرك واحتج من أباه بان الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين في الذكر وذلك يدل على ان أهل

الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا
 والنصارى والصابئين واليهود والذين أشركوا قال أيضا ما يؤدّ الذين كفروا من أهل الكتاب
 ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف
 أحدهما على الآخر وذلك يوجب التقاير (والجواب) ان هذا مشكل بقوله تعالى واذا أخفنا من التبيين
 مبيناهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فان
 قالوا انما خص بالذكر تنبيه على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا فبهنا أيضا انما خص عبدة
 الاوثان في هذه الآيات بهذا الاسم تنبيه على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة ما في هذه المسئلة
 ثم اعلم ان القائلين بان اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قواين فقال قوم
 وقوع هذا الاسم عليهم من حيث الالهيّة لما بيننا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك وقال الجبائي
 والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتج على ذلك بانه قد تواتر النقل عن الرسول عليه
 الصلاة والسلام انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الها أصلا أو كان شاكّا
 في وجوده أو كان شاكّا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث والقيامة فلا جرم
 كان منكرا للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فيهم من كانوا
 يقولون انما شركنا الله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هو لا شفعا ونا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم
 كانوا مقرّين بان الله العالم واحد وانه ليس له في الالهية معين في خلق العالم وتدبيره وشريك وتظير اذا ثبت هذا
 ظهرا ووقع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كاصلاة والزكاة
 وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة وبالله
 التوفيق (المسئلة الرابعة) الذين قالوا ان اسم المشرك لا يتناول الاعبد الاوثان قالوا ان قوله تعالى
 ولا تشكعوا المشركت نهى عن نكاح الوثنية أما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الصّفات قالوا
 ظاهر قوله تعالى ولا تشكعوا المشركت يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة أصلا سواء كانت من أهل الكتاب
 أو لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثر من الائمة قالوا انه يجوز للرجل أن يتزوج بالكفاية
 وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو أحد الائمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور قوله تعالى في سورة
 المائدة والمحصنات من الذين أتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز
 أن يكون المراد منه من آمن بعد ان كان من أهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى أولا أحل
 المحصنات من المؤمنات وهذا يدل فيه من آمن منهن بعد الكفر ومن كنّ على الايمان من أول الامر ولان
 قوله من الذين أتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ما روى
 ان العصابة كانوا يتزوجون بالكفايات وما ظهر من أحد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز
 فقل ان حذيفة تزوج يهودية أو نصرانية فكذب اليه عمران خلى سبيلها فكذب اليه أنزعم انها حرام فقال لا
 ولكنني أخاف وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج نساء أهل
 الكتاب ولا يتزوجون نساء فابيدل عليه أيضا الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
 انه عليه الصلاة والسلام قال في الجحوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب غيرنا حتى نسايتهم ولا تكلّوا ذبايحهم
 ولو لم يكن نكاح نسايتهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج القائلون بانه لا يجوز بامور (أولها) ان
 لفظ المشرك يتناول الكفاية على ما بيناه فقله ولا تشكعوا المشركت حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكفاية
 والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا وفي الآية ما يدل على تأكيده ذكرناه وذلك
 لانه تعالى قال في آخر الآية أولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان الوصف مناسبا
 للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف له لذلك الحكم فكانه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركت لانهن
 يدعون الى النار وهذه العلة قائمة في الكفاية فوجب القطع بكونها محرمة (والجملّة الثانية) لهم ان ابن عمر سئل

من هذه المسئلة فتلاية التحريم وآية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمه فلما تعارض
 دليل الحل ودليل الحرمه تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين
 الاختين في ملك العين فقال أحلتها آية وحرمتها آية في حكمهم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا
 ههنا (الحجة الثالثة) لهم حكى محمد بن جرير الطبري في نفسه بغيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء
 الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت المرتدة في انه
 لا يجوز ايراد المقد عليها (الحجة الرابعة) التمسك بآثر عمر حكى ابن طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب
 عمر رضي الله عنه عليهم ما غضب بأشديد فقالوا نحن نطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن فقد
 حل نكاحهن ولكن انتزعهن منكم أجاب الاقولون عن الحجة الاولى بان من قال اليهودى والنصراني لا يدخل
 تحت اسم المشرك فلا إشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب
 أخص من هذه الآية فان صحت الرواية أن هذه الحرمه ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان
 لم تثبت جعلناه منقضا أقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى
 التوفيق بين الآيتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه أما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها
 تدعو الى النار وهذا المعنى قائم في الكفاية قلنا الفرق بينهما ان المشركه متطاهرة بالخلافة والمناصبة فلعل
 الزوج يحبها ثم انما تحمله على المقابلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة
 والمسكنة فلا يفضى حصول ذلك النكاح الى المقابلة أما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد تعارضتا فنقول
 لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع فوجب أن تكون متقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين
 في الجمع بين الاختين في ملك العين لأن كل واحدة من تلك الآيتين أخص من الاخرى من وجه وأعم من
 وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه أما ههنا قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أخص من قوله
 ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح وأما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله
 (جوابه) انما لما فرقنا بين الكفاية وبين المرتدة في أحكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما أيضا في هذا الحكم
 وأما التمسك بآثر عمر فقد قلنا عنه انه قال ليس بجرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم
 (المسئلة الخامسة) اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهاده والتزام أحكام الاسلام
 وعنده هذا احتجت الكرامية بهذه الآية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى
 جعل الايمان ههنا غاية التحريم والذي هو غاية التحريم ههنا الاقرار فثبت أن الايمان في عرف الشرع عبارة
 عن الاقرار واحتج أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجود (أحدها) انما ينابى بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله
 الذين يؤمنون بالغيب ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يقول
 آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم
 بمؤمنين كذبا (وثالثها) قوله فأتت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار
 لكان قوله قل لم تؤمنوا كذبا ثم أجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن
 الاطلاع عليه فاقیم الاقرار باللسان فقام التصديق بالقلب (المسئلة السادسة) نقل عن الحسن
 أنه قال هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشركت قال القاضي كأنهم قبل نزول
 هذه الآية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لان قبل النسخ يجب أن
 وصف هذه الآية بانها ناسخة لانه ثبت في أصول الفقه أن الناسخ والمنسوخ يجب أن
 يكونا حكمين شرعيين أما ان كان جواز نكاح المشركه قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه
 الآية ناسخة أما قوله تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركه ولو أعجبكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال
 أبو مسلم اللام في قوله ولامة في افادة التوكيد تشبه لام القسم (المسئلة الثانية) الطير هو النفع الحسن
 والمعنى ان المشركه لو كانت ثابتة في المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان متعلق

بالدين والمال والجمال والنسب متعلق بالدين والدين خير من الدنيا ولان الدين أشرف الاشياء عند كل أحد
 فعند التوافق في الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد
 وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شئ من منافع الدنيا من تلك المرأة وقال بعضهم المراد
 ولامة مؤمنة خير من حرة مشركه واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين (أحدهما) ان اللفظ
 مطلق (والثاني) ان قوله ولو أعجبكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو أعجبكم بحسبها أو مالها
 أو حريتها أو نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو أعجبكم (المسئلة الثالثة) قال الجبائي ان الآية دالة
 على ان القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب أبي حنيفة وذلك لان الآية دلت
 على ان الواحد طول الحرة المشركه يجوز له التزوج بالامة لكن الواحد طول الحرة المشركه يكون لا محالة
 واحد طول الحرة المسلمة لان سبب التفاوت في الكفر والايمان لا يتفاوت بقدر المال المحتاج اليه في أهبة
 النكاح فيلزم قطعاً أن يكون الواحد طول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف في هذه
 المسئلة (المسئلة الرابعة) في الآية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح
 المشركه ثم قوله ولامة مؤمنة خير من مشركه يقتضي جواز التزوج بالمشركه لان لفظة أفعل تقتضي المشاركة
 في الصفة ولا حدها حرة قلنا نكاح المشركه مشكل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشكل على منافع
 الآخرة والنفعان يشتركان في أصل كونهما نفعاً الا ان نفع الآخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال والله
 أعلم أما قوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف ههنا ان المراد به الكل وان المؤمنة لا يحل
 تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة وقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على
 نحو ما تقدم أما قوله أولئك يدعون الى النار فان قيل فكيف يدعون الى النار وربما يؤمنوا بالنار أصلاً
 فكيف يدعون اليها وجوابه انهم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوهاً (أحدها) انهم يدعون
 الى ما يؤدى الى النار فان الظاهر ان الزوجية مظنة الافة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة
 في المطالب والاعراض وربما يؤدى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل
 احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكيف يمكنه ان يصير المسلم كافراً بسبب الافة والمحبة يحتمل أيضاً ان يصير
 الكافر مسلماً بسبب الافة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب أن ينساقا فيبقى أصل الجواز لئلا يان
 الرجحان لهذا الجانب لان بتقدير أن يقتل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة وبتقدير
 أن ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل دائرين أن يلحقه مزيد
 نفع وبين أن يلحقه ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجع الله
 تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق (التأويل الثاني) ان في الناس من حمل قوله أولئك يدعون الى النار
 انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركها وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل
 من هذا التأويل أن يجعل هذا فرقا بين الذميمة وبين غيرها فان الذميمة لا تحل زواجها على المقاتلة فظهر
 الفرق (التأويل الثالث) ان الولد الذي يحدث ويعداه الكافر الى الكفر فيصير الولد من أهل النار
 فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعو الى الجنة حيث أمرنا بتزوج المسلمة حتى يكون لولد مسلم من أهل
 الجنة أما قوله تعالى والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ففيه قولان (القول الاول) ان المعنى وأولياء
 الله يدعون الى الجنة فكانه قبل أعداء الله يدعون الى النار وأولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلا جرم
 يجب على العاقل أن لا يدور حول الشركات الاوافق هن أعداء الله تعالى وان ينكح المؤمنات فانهم من
 يدعون الى الجنة والمغفرة (والثاني) انه سبحانه لما بين هذه الاحكام وأباح بعضها وحرم بعضها قال يدعو
 الى الجنة والمغفرة لان من عملهم استحق الجنة والمغفرة أما قوله باذنه فالمعنى يتيسر الله وتوفيقه لا عمل
 الذي يستحق به الجنة والمغفرة ونظيره قوله وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله وقوله وما كان لنفس أن

تموت الاباذن الله وقوله وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله وقرأ الحسن والمغفرة باذنه بالرفع أى والمغفرة
 حاصلة بتيسيره أما قوله ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون فعناء ظاهر (الحكم السابع) • قوله تعالى
 (وبأولئك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطمهروا فإذا طهرن فانهن
 من حيث أمركم الله ان الله يحب المتطهرين) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أنه
 تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الاسئلة فذكر الثلاثة الاولى بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو
 والسبب أن سؤالهم عن تلك الحوادث الاول وقع في أحوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لأن كل
 واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ وسألوا عن المسائل الثلاثة الاخيرة في وقت واحد فجاء بحرف الجمع
 لذلك كأنه قيل يجتمعون لك بين السؤال عن الطهر والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا (المسئلة
 الثانية) روى أن اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعده عن المرأة حال حيضها والنصارى كانوا
 يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان أهل الجاهلية كانوا اذا حاضت المرأة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم
 يجامعوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهرها
 الآية فأنزجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والنياب قليلة فان أنزجناهن
 بالنياب هل سائر أهل البيت وان استأثرناها هلكت الحيض فقال عليه الصلاة والسلام انما أمرتكم أن
 تعتزلوا مجامعتن اذا حاضن ولم آمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا
 الرجل يريد أن لا يدع شيئا من أمرنا الا خلفنا فيه ثم جاء عباد بن بشير وأسيد بن حضير الى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فاخبراه بذلك وقال يا رسول الله أفلا تنكحهن في الحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله
 عليه وسلم حتى ظننانه غضب عليهما فقاما فخافا تهديته من ابن فارس النبي صلى الله عليه وسلم اليهما
 فسقاها فاعتنا أنه لم يغضب عليهما (المسئلة الثالثة) أصل الحيض في اللغة السيل يقال حاض
 السيل وفاض قال الأزهرى ومنه قيل للحوض حوض لأن الماء يحيض اليه أى يسيل اليه والعرب
 تدخل الواو على المياء والياء على الواو لانهما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد
 يجي للموضع كالميت والمقبيل والمغيب وقد يجي أيضا بمعنى المصدر يقال حاضت محبضا وجاءت محبضا وبات
 مبيتا وحكى الواحدى في البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كمال
 يكيل وحاض يحض واشباهه فان الاسم منه مصدر والمصدر مفتوح من ذلك مال مالا وهذا مما
 يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحهما جميعا أو كسرها في المصدر والاسم لحازت قول العرب
 المعاش والمعيش والمغاب والمغيب والمار والمسير ثبت أن لفظ المحيض حقيقة في موضع الحيض وهو أيضا
 اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الادباء زعموا أن المراد بالحيض ههنا الحيض
 وعندى أنه ليس كذلك اذ لو كان المراد بالحيض ههنا الحيض لكان قوله فاعتزلوا النساء في الحيض معناه
 فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون المراد فاعتزلوا النساء في زمان الحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع
 بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بطرق النسخ والتخصيص الى
 الآية ومعلوم أن ذلك خلاف الأصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى الآية فاعتزلوا
 النساء في موضع الحيض ويكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى
 الآية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم أن اللفظ اذا كان مشتركين بعينين وكان حمله على أحدهما يوجب
 محذورا وعلى الآخر لا يوجب ذلك المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذى لا يوجب المحذور اولى هذا اذا
 سلنا أن لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر مع اننا علم أن استعمال هذا اللفظ في الموضع أكثر واشهر
 منه في المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من الحيض الحيض انه قال هو أذى أى الحيض أذى ولو كان
 المراد من الحيض الموضع لم يصح هذا الوصف قلنا بتقدير ان يكون الحيض عبارة عن الحيض فالحيض
 في نفسه ليس بأذى لأن الحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى كيفية محصورة وهو عرض والجسم

لا يكون نفس العرض فلا بد وان يقولوا المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى وإذا جاز ذلك فيجوز لنا
أيضاً أن نقول المراد أن ذلك الموضع ذو أذى وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد من الحيض الأول هو الحيض
ومن الحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال فهذا ما عمدى في هذا
الموضع وبالله التوفيق أما قوله قل هو أذى فقال عطاء وقتادة والسدي أي قدر واعلم أن الأذى في اللغة
ما يكره من كل شيء وقوله فاعتزلوا النساء في الحيض الاعتزال التخي عن الشيء قدم ذكر العلة وهو الأذى ثم
رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فإن قيل ليس الأذى إلا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع أن
اعتزال المرأة في الاستحاضة غير واجب فقد اتفقت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة لأن دم الحيض دم
فاسد يتولد من فضله تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ولوا احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم
جار مجرى البول والغائط فكان أذى وقدر أدام الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق
تنفجر في حق الرحم فلا يكون أذى هذا ما عمدى في هذا الباب وهو قاعدة طبية وبتهرر بها ينخلص ظاهر
القرآن من الطعن والله اعلم بمراده (المسئلة الرابعة) اعلم أن دم الحيض موصوف بصفات حقيقية وينفجر عليه
أحكام شرعية أما الصفات الحقيقية فامرأان (أحدهما) المتبوع ودم الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى
ولا يحل لهن أن يكفن ما خلق الله في أحشاءهن قبل في تفسيره المراد منه الحيض والحمل وأما دم الاستحاضة
فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع في فم الرحم قال عليه السلام في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق
انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في دفع النقض عن تعليل القرآن (والنوع الثاني) من صفات دم الحيض
الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها (فأحدها) انه أسود (والثاني) انه تخين
(والثالث) انه محتمم وهو المحترق من شدة حرارته (الرابعة) انه يخرج برقي ولا يسيل سيلاناً (والخامسة) ان له
رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة (السادسة) انه يجرفاني وهو
شديد الحرارة وقيل ما تحصل فيه كدورة تشبه بهباء البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس
من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة بكل دم كان موصوفاً بهذه الصفات فهو دم الحيض وما
لا يكون كذلك لا يكون دم حيض وما شبه الامر فيه فالاصل بقا التكليف وزوالها انما يكون لعارض
الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه
الصفات قد تشبه على المكاف فإيجاب التأمل في تلك الدماء وفي تلك الصفات يقتضي عسراً ومشقة فالشارع
قد روي قتادة وسبوط ما مضى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومضى حصلت
خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر
والمشقة عن المكاف ثم إن الأحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد
ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة والحكم الثابت للحيض بنص القرآن انما هو حظر الجماع
على ما ينشأ من دلالة الآية عليه (المسئلة الخامسة) اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي
رحمه الله تعالى أقلها يوم وليلة وأكثرها خمسة عشر يوماً وهذا قول علي بن أبي طالب وعطاء ابن أبي رباح
والأوزاعي وأحمد واسحق رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة والثوري أقله ثلاثة أيام وأما الهمان فان نقص عنه
فهو دم فساد وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء
أن أقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوماً ثم تركه وقال مالك لا تقدر بذلك في القلة والكثرة
فإن وجد ساعة فهو حيض وإن وجد أياماً فكذلك واحتج أبو بكر الرازي في أحكام القرآن على فساد
قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطاً في القليل والكثير لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة
فكان يلزم أن لا يوجد في الدنيا استحاضة لأن كل ذلك الدم يكون حياً على هذا المذهب وذلك باطل بإجماع
الامة ولانه روي أن فاطمة بنت أبي جحش قالت للنبى صلى الله عليه وسلم انى استحاض فلا أظهر وأيضاً
روي أن حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل أخبرهما

ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول والله أعلم واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل
 أن يقول انما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يدم
 الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامر بين كان
 طريان الحيض بجهولا وبقاء التكليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم حكم
 ببقاء التكليف الاصلية فهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يجعل للحيض زمان معين وحجة مالك
 من وجهين (الاول) ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود
 المتهدم فحي كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاملا فدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء
 في الحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي جحش اذا قبلت الحيضة فدعي الصلاة (الحجة الثانية)
 انه تعالى قال في دم الحيض هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض ذكر وصف كونه اذى في معرض بيان العلة
 لوجوب الاعتزال وانما كان اذى لرائحة المتكررة التي فيه واللون الفاسد وللحدة القوية التي فيه واذا كان
 وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة في كتاب
 الله تعالى على سبيل التصريح وعندى ان قول مالك قوى جدا أما الشافعي فاحتج على أبي حنيفة بوجهين
 (الحجة الاولى) انه وجد دم الحيض في اليوم بليته وفي الزائد على العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم
 الحيض بانه اسود ومحدثم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في
 الحيض تركنا العمل بهذا الدليل في الاقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني وبين أبي
 حنيفة فوجب أن يبقى معه ولابه في هذه المدة (الحجة الثانية) للشافعي في جانب الزيادة ما روى انه صلى الله
 عليه وسلم لما وصف النساء بنقصان الدين فمر ذلك بان قال تمكت احد من شطري عمرها لاتصلي وهذا يدل على
 ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر أيضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض
 نصف عمرها ولو كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لاتصلي نصف عمرها أجاب أبو بكر الرازي عنه من
 وجهين (الاول) ان الشطري ليس هو النصف بل هو البعض (والثاني) انه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا
 نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها (والجواب) عن الاول ان الشطر هو النصف
 يقال شطرت الشيء أى جعلته نصفين ويقال في المثل اجلب جلبة لك شطرا أى نصفه وعن الثاني ان قوله
 عليه السلام تمكت احد من شطري عمرها لاتصلي انما يتناول زمانها نصلي فيه وذلك لا يتناول الازمان
 البلوغ واحتج أبو بكر الرازي على قول أبي حنيفة من وجوه (الحجة الاولى) ما روى عن أبي أمامة عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر فان صح هذا الحديث
 فلا معدل عنه لاحد (الحجة الثانية) ما روى عن أنس بن مالك وعثمان بن أبي العاص الثقفي انه ما قال
 الحيض ثلاثة أيام وأربعة أيام الى عشرة أيام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين (أحدهما)
 ان القول اذا ظهر عن الصحابي ولم يخالفه أحد كان اجماعا (والثاني) ان التقدير مما لا سبيل الى العقل
 اليه متى روى عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم (الحجة الثالثة) قوله عليه
 السلام لحمنة بنت جحش تحيض في علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه أن يكون حيض
 جميع النساء في كل شهر هذا التقدير خالفنا هذا الظاهر في الثلاثة الى العشرة فيبقى ما عدا على الاصل
 (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام في حق النساء ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب له قول ذوى
 الالباب منهن فقل ما نقصان دينهن قال تمكت احد من الايام والليالي لاتصلي وهذا الخبر يدل على ان
 مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالي وأقلها ثلاثة وأكثره عشرة لانه لا يقال في الواحد والاثنتين
 لفظ الايام ولا يقال في الزائد على العشرة أيام بل يقال أحد عشر يوما أما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها أيام
 وأيضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي جحش دعي الصلاة أيام اقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة
 الى العشرة وفي حديث أم سلمة في المرأة التي سالتها انها تهرق الدم فقال تنظر عدد الليالي والايام التي كانت

تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القد ومن الشهر ثم اتغتسل واتصل فان قيل لعل حيض تلك المرأة كان
 مقدراً بذلك المقدار قاساً عليه السلام ماساً لها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقاً فدل على
 ان الحيض مطلقاً مقدراً بما يطلق عليه لفظ الايام وايضاً قال في حديث عدي بن ثابت المسموعة تدع
 الصلاة أيام حيضها وذلك عام في جميع النساء (الحجة الخامسة) وهي حجة ذكرها الجبائي من شيوخ
 المعتزلة في تفسيره فقال ان فرض الصوم والصلاة لازم يتعين للعامة ومات الدالة على وجوب ما ترك العمل بها
 في الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيمادون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيمادون
 الثلاثة حصل اختلاف العلماء فاوثر شبهة فلم نجعله حيضاً وما زاد على العشرة ففيه أيضاً اختلاف العلماء
 فاوثر شبهة فلم نجعله حيضاً فاما من الثلاثة الى العشرة فهو منقطع عليه فجعلناه حيضاً فهذا خلاصة كلام
 الفقهاء في هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن
 الحيض وانفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع
 بما دون السرة وفوق الركبة فقول ان فسرنا الحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على
 تحريم الجماع فقط فلا يكون فيه دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول ان تحصيل الشيء بالذكريد على
 ان الحكم فيما عداه بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع أماناً بفسرنا الحيض بالحيض
 كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء في زمان الحيض ثم يقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة
 ودون الركبة فوجب أن يبقى الباقي على الحرمة وبالله التوفيق أما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
 فاذا تطهرن فالقرب من حيث أمركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن أي ولا تنجسوهن يقال قرب الرجل
 امرأته اذا جامعها وهذا كالتأكيده لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض ويمكن أيضاً حملها على فائدة
 جميلة جديدة وهي أن يكون قوله فاعتزلوا النساء في الحيض نهياً عن المباشرة في موضع الدم وقوله
 ولا تقربوهن يكون نهياً عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفي الآية مسأله (المسئلة الاولى) قرأ ابن
 كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمي وأبو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ
 حمزة والكسائي يطهرن بالتشديد وكذلك حفص عن عاصم فن خفف فهو زوال الدم لان يطهرن من طهرت
 المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد
 فهو على معنى يطهرن فادغم كقوله يا أيها المزمحل وبأيها المذترأى المتزمل والمتذر وبالله التوفيق (المسئلة
 السابعة) أكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد أن تغتسل
 من الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن أبي حنيفة انها ان رأت الطهر
 دون عشرة أيام لم يقربها زوجها وان رأت عشرة أيام جاز أن يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعي من وجهين
 (الحجة الاولى) ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءة متواترة وأمكن الجمع بينهما
 وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيب ويطهرن بالتخفيف عبارة عن
 انقطاع الدم وبالتثقيب عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الآية على
 وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب أن لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين (الحجة السابعة)
 ان قوله تعالى فاذا تطهرن فالقرب من علق الاية ان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على
 الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب أن لا يجوز الاية ان عدم التطهر حجة أبي حنيفة رحمه الله قوله
 تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى أن يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن
 واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب أن لا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض أوجب القاضى
 عنه بأنه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازماً لما مضى اليه قوله فاذا تطهرن صار الجموع
 هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه
 في انه يجب أن يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعاً واذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد

اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعي وأكثرافتها هو الاغتسال وقال بعضهم هو غسل الموضع وقال
 عطاء وطاوس هو أن تغسل الموضع وتنوضا والصحيح هو الأول لوجهين (الأول) أن ظاهر قوله فإذا
 تطهروا حكمه عائد إلى ذات المرأة فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدن لها في بعض من أبعاض بدنها
 (والثاني) أن جملة على التطهر الذي يختص الحيض بوجوبه أولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة
 كنبوته في الحيض فهذا يوجب أن المراد به الاغتسال إذا أمكن بوجود الماء وإن تعذر ذلك فقد أجمع
 القائلون بوجوب الاغتسال على أن التيمم يقوم مقامه وانما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع
 والا فالظاهر يقتضي أن لا يجوز قربانها الا عند الاغتسال بالماء (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المراد بقوله
 تعالى فاتوهن من حيث أمركم الله وفيه وجوه (الأول) وهو قول ابن عباس ومجاهد وإبراهيم وقتادة
 وعكرمة فاتوهن في المأوى فانه هو الذي أمر الله به ولا تزوهن في غير المأوى وقوله من حيث أمركم الله أي
 في حيث أمركم الله كقوله اذنوا لى الصلاة من يوم الجمعة أي في يوم الجمعة (الثاني) قال الاصم والزجاج أي
 فاتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن وذلك بان لا يكن صائحات ولا معتكفات ولا محرمات (الثاني) وهو
 قول محمد بن الحنفية فاتوهن من قبل الحلال دون الفجور والاقرب هو القول الأول لان لفظة حيث حقيقة
 في المكان مجاز في غيره أما قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فالكلام في تفسير محبة الله تعالى
 وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيد الا اننا نقول التواب هو المكثرون فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا
 في حق الله تعالى من حيث يكثرون قبول التوبة فان قيل ظاهر الآية يدل على انه يجب تكثير التوبة مطلقا
 والعقل يدل على ان التوبة لا تليق الا بالذنب فمن لم يكن مذنباً وجب أن لا تحسن منه التوبة (والجواب)
 من وجهين (الأول) ان المكاف لا يامن البتة من التقصير فتلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المحوز
 (الثاني) قال أبو مسلم الاصفهاني التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد إلى الله تعالى
 في كل الاحوال محمودا اعتراض القاضي عليه بأن التوبة وان كانت في أصل اللغة عبارة عن الرجوع
 الا انها في عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل في الماضي وترك في الحاضر والعزم على أن
 لا يفعل مثله في المستقبل فوجب جملة على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولا يمسلم أن يجيب
 عنه فيقول مرادى من هذا الجواب انه ان أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ
 وسلم عن السؤال وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الاصلية لا بتوجه الطعن والسؤال
 أما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه (أحدها) المراد منه التنزيه عن الذنوب والمعاصي
 وذلك لان التائب هو الذي فعله ثم تركه والمتطهر هو الذي ما فعله تنزهاً عنه ولائاً لهذين القسمين واللفظ
 محقق لذلك لان الذنب نجاسة روحانية ولذلك قال انما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية وهم هذا
 المعنى يوصف الله تعالى بانه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر الذيل
 (والقول الثاني) أن المراد لا ياتنها في زمان الحيض وان لا ياتنها في غير المأوى على ما قال فاتوهن من حيث
 أمركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا أولى لانه أليق بما قبل الآية ولانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط
 اخرجوه من قريبتكم انهم اناس يطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين تركاً للبيان في الادبار (والقول
 الثالث) انه تعالى لما أمرنا بالتطهر في قوله فإذا تطهروا فلا جرم مدح المتطهر فقال ويحب المتطهرين
 والمراد منه التطهر بالماء وقد قال تعالى رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المتطهرين فقبيل في التفسير
 انهم كانوا يسجدون بالماء فأنى الله عليهم (الحكم الثامن) قوله تعالى (اسألوكم حث لكم فاتوا حركم
 انفسكم وقدموا لانفسكم واتقوا الله واعلموا انكم ملائكة وبشر المؤمنين) في الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) ذكرنا في سبب النزول وجوها (أحدها) روى أن اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها من
 دبرها كان ولداً أحول مخيلاً وزعموا أن ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 كذبت اليهود ونزلت هذه الآية (وثانيها) روى عن ابن عباس أن عمر جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم

فقال يا رسول الله هلكت وحكي وقوع ذلك منه فانزل الله تعالى هذه الآية (والتأني) كانت الانصار تنكر أن يأتي الرجل المرأة من دبرها في قبلها وكانوا أخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فأنكرت الانصار ذلك عليهم فنزلت الآية (المسئلة الثانية) حرث لكم أي مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه فخرج المرأة كالارض والتطفة كالبذر والولادة كالثبات الخارج والحرق مصدر ولهذا وحد الحرق فكان المعنى نسأوكم ذوات حرث لكم فيه بن تحرقون للولد غذف المضاف وايضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المباعدة كقوله فانما هي اقبال وادبار ويقال هذا امر الله أي مأمو به وهذا شبهة فلان أي مشتهاه فكذلك حرث الرجل محرقه (المسئلة الثالثة) ذهب أكثر العلماء الى ان المراد من الآية أن الرجل مخبرين ان يأتيها من قبلها في قبلها وبين أن يأتيها من دبرها في قبلها فقوله انه شتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر انه كان يقول المراد من الآية تجوز اتيان النساء في ادبارهن وسائر الناس كذبوا فانه في هذه الرواية وهذا قول مالك واختيار السيد المرتضى من الشيعة والمروزي رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه وصحة من قال انه لا يجوز اتيان النساء في ادبارهن من وجوه (الحجة الاولى) ان الله تعالى قال في آية المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض جعل قيام الاذى علة لحرمه اتيان ووضع الاذى ولا معنى للاذى الا ما يتأذى الانسان منه وههنا يتأذى الانسان بغير روائح ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع اطهر فاذا كانت تلك العلة طائفة ههنا وجب حصول الحرمة (الحجة الثانية) قوله تعالى فاتوهن من حيث أمركم الله وظاهر الامر للوجوب ولا يمكن أن يقال انه يفيد وجوب اتيانهم لان ذلك غير واجب فوجب حمله على ان المراد منه ان من أتى المرأة وجب أن يأتيها في ذلك الموضع الذي أمر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر لان ذلك بالإجماع غير واجب فتعين أن يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب (الحجة الثالثة) روى خزيمة بن ثابت أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء في ادبارهن فقال النبي صلى الله عليه وسلم حلال فلما ولي الرجل دعاء فقال كيف قلت في أي الخرتين أو في أي الخرفتين أمن قبلها في قبلها فنفم أمن دبرها في قبلها فنفم أمن دبرها في دبرها فلا ان الله لا يستحي من الحق لاناؤا النساء في ادبارهن وأراد بخبرتها مسلكهما أو أصل الخربة عروة المزادة شبه النقب بهم والخربة هي الثقب التي يشقه الخراز كنفي به عن الماني وكذلك الخلفة من قولهم خصفت الجلد اذا خرزته حجة من قال بالجواز وجوه (الحجة الاولى) التمسك بهذه الآية من وجهين (الاول) انه تعالى جعل الحرج امرا للمرأة فقال نسأوكم حرث لكم فهذا يدل على ان الحرج اسم للمرأة لا لامرأة وضع المعين فلما قال بعده فاتوا حرثكم انه شتم كان المراد فاتوا نساء كم انه شتم فيكون هذا اطلافاً لتباينهم على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع (الوجه الثاني) ان كلمة انه معناها أين قال الله تعالى اني لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من أين لك هذا فصار تقدير الآية فاتوا حرثكم اين شتم وكلمة اين شتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس اين شئت ويكون هذا تخيير بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن حمل الآية على الاتيان من قبلها في قبلها أو من دبرها في قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعداد انما وقع في طريق الاتيان واللفظ اللائق به ان يقال اذهبوا اليه كيف شتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة كيف بل لفظة اني وثبت أن لفظة اني مشعرة بالتخيير بين الامكنة ثبت أنه ليس المراد ما ذكرناه (الحجة الثانية لهم) التمسك بمعموم قوله تعالى الاعلى أزواجهم أو ما ملكت ايمنهم ترك العمل به في حق الذكور دلالة الاجماع فوجب أن يبقى معمولا به في حق النسوان (الحجة الثالثة) توافقنا على انه لو قال للمرأة دبرك على حرام ونوى الطلاق انه يكون طلاقا وهذا يقتضي كون دبرها حلالة هذا مجموع كلام القوم في هذا الباب اجاب الاولون فقالوا الذي يدل على انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية اتيان النساء في غير الماني وجوه (الاول) ان الحرج اسم لموضع الخرائة ومعلوم ان المرأة بجميع أجزائها ليست موضعا للخرائة فامتنع إطلاق اسم الحرج على ذات المرأة ويقتضي هذا الدليل ان لا يطلق لفظ الحرج على ذات المرأة الا انازكا العمل بهذا

الدليل في قوله نسأؤكم حرث لكم لأن الله تعالى صرح ههنا بطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة فخطأ
 ذلك على الجاهز المشهور من تسمية كل الشيء باسم جزئه وهذه الصورة مفقودة في قوله فانوا حرثكم فوجب
 حمل الحرث ههنا على موضع الحرث على التفسير فنبت أن هذه الآية لا دلالة فيها الا على اتیان النساء
 في المساق (الوجه الثاني) في بيان أن هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ما ذكره لما ينشأ من ما قبل
 هذه الآية يدل على المنع مما ذكره من وجهين (أحدهما) قوله قل هو أذى (والثاني) قوله
 فانوا من حيث أمركم الله فلو دلت هذه الآية على التجوز لكان ذلك جعلا بين ما يدل على التصريح
 وبين ما يدل على التحليل في موضع واحد والاصل أنه لا يجوز (الوجه الثالث) الروايات المشهورة
 في أن سبب نزول هذه الآية اختلافهم في أنه هل يجوز اتیانها من دبرها في قبلها وسبب نزول الآية
 لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه
 الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فنبت بهذه الوجوه ان المراد من الآية ليس ما ذكره
 وعنده هذا نبت من الوجوه التي تمسكوا بها على التفصيل (أما الوجه الاول) فقد بينا ان قوله فانوا حرثكم
 معناه فانوا موضع الحرث (وأما الثاني) فانه لما كان المراد بالحرث في قوله فانوا حرثكم ذلك الموضع المعين
 لم يمكن حمل اني شئتم على التخصيص في المكان وعنده هذا يضر فيه زيادة وهي أن يكون المراد من اني شئتم فيضمر
 فيه لفظه من لا يقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقةه والتزام هذا الاضمار أولى من حمل لفظ الحرث على
 المرأة على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا هذا الاضمار لاننا نقول بل هذا أولى لان الاصل في الابضاع الحرمه
 (وأما الثالث) فجوابه ان قوله الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم
 على العام (وأما الرابع) فجوابه ان قوله دبرك على حرام انما صلح أن يكون كناية عن الطلاق لانه محل
 حل الملاصقة والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق والله أعلم (المسئلة الرابعة) اختلف المفسرون
 في تفسير قوله اني شئتم والمشهور ما ذكرناه انه يجوز للزوج أن يأتيها من قبلها في قبلها ومن دبرها في قبلها
 (والثاني) ان المعنى أي وقت شئتم من أوقات الحل يعني اذا لم تكن أجنبية أو محرمة أو صائغة أو حائضا
 (والثالث) انه يجوز للرجل أن يتكلمها فائمة أو باركة أو مضطجعة بعد أن يكون في الفرج (الرابع)
 قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب (الخامس) متى شئتم
 من ليل أو نهار فان قيل فما المختار من هذه الاقوال قلنا قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو
 ان اليهود كانوا يقولون من أتى المرأة من دبرها في قبلها جاء الولد أو حول فانزل الله تعالى هذا التكذيب قولهم
 فكان الاولى حمل اللفظ عليه وأما الاوقات فلا مدخل لها في هذا الباب لان اني يكون بمعنى متى وانى
 يكون بمعنى كيف وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت اني لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل
 الكلام الا على ما قلنا ما قوله وقد موالاتكم فعنه افعلا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره
 أن يقول الرجل لغيره قدم نفسك هلا صالحا وهو كقوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى وتطير لفظ التقديم
 ما حكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله قالوا بل أنتم لأمم حبابكم أنتم قدمتموه لنا فبئس
 القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس انه قال معناه التسمية عند الجماع
 وهو في غاية البعد والذي عندي فيه ان قوله نسأؤكم حرث لكم جار مجرى التسمية على سبب اباحة الوطء كانه
 قيل هؤلاء النسوان انما حكم الشرع باباحة وطئهن لكم لاجل انهن حرث لكم أي بسبب انه يتولد
 الولد منها ثم قال بعده فانوا حرثكم اني شئتم أي لما كان السبب في اباحة وطئها لكم حصول الحرث
 فانوا حرثكم ولا تأنوا غير موضع الحرث فكان قوله فانوا حرثكم دليلا على الاذن في ذلك الموضع
 والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشقت الآية على الاذن في أحد الموضعين والمنع عن الموضع الآخر لا جرم
 قال وقد موالاتكم أي لا تذكرنوا في قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم انه تعالى
 أكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم أكد ذلك فاعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية

لا يليق ذلك رها الا اذا كانت مسبوقة بالنهي عن شيء لئلا يمتنعى فثبت أن ما قبل هذه الآية دال على
 تحريم هذا العمل وما بعدها أيضا دال على تحريمه فظهر أن المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب
 اليه جمهور المجتهدين وأما قوله تعالى واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه فاعلم أن الكلام في التقوى قد
 تقدم والكلام في تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم في قوله الذين يظنون أنهم ملاقون ربهم واعلم أنه تعالى
 ذكر هذه الامور الثلاثة (أولها) وقدموا لانفسهم والمرااد منه فعل الطاعات (وثانيها)
 قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات (وثالثها) قوله واعلموا أنكم ملاقوه وفيه إشارة الى أني انما
 كلمتكم بتحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلو لا
 ذلك اليوم لكان تحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما أحسن هذا الترتيب ثم قال وبشر
 المؤمنين والمراد منه رعاية الترتيب المعترف في القرآن وهو ان يجعل مع كل وعيد وعدا والمغنى وبشر المؤمنين
 خاصة بالثواب والكرامة بخلاف ذكرهم المآل ما كالمعلوم فصار كقوله وبشر المؤمنين بأنهم من الله فضلا
 كبيرا (الحكم التاسع) • قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم ان تبروا واتقوا وتصطلحوا بين
 الناس والله مبيع عليهم) المفسرون أكثر ما من الكلام في هذه الآية وأجود ما ذكره وجهان (الاول)
 وهو الذي ذكره أبو مسلم الاصفهاني وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم ينبى عن الجراءة
 على الله بكثرة الحلف به وذلك لان من أكثر ذكر شيء في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل
 قد جعلتني عرضة للومك وقال الشاعر • ولا تجعلني عرضة للوائم • وقد ذم الله تعالى من أكثر
 الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا آيانتكم والعرب كانوا يمدحون الانسان
 بالاقفال من الحلف كما قال كثير

قليل الا لا يحافظ ليمينه • وان سبقت منه الآية برت

والحكمة في الامر بتقليل الايمان أن من حلف في كل قليل وكثير باقائه انطابق لسانه بذلك ولا يلقى للعين
 في قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على البين الكاذبة فينتحل ما هو الغرض الاصل في البين وأيضا كلما كان
 الانسان أكثر تعظيما لله تعالى كان أكثر في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى أجلا وأعلى
 عنده من أن يستعمله في غرض من الأغراض الدنيوية وأما قوله تعالى بعد ذلك ان تبروا فهو عليه لهذا
 النهى فقوله ان تبروا أى ارادة ان تبروا والمغنى انما يمتنعى عن هذا الما ان توفى ذلك من البر والتقوى
 والاصلاح فتكونون يا معشر المؤمنين برة اتقيا مصلحين في الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من
 ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى أجلا
 وأعظم أن يستعمله باسمه العظيم في مطالب الدنيا وسأش مطالب الحلف فلا شك أن هذا من أعظم
 أبواب البر وأما معنى التقوى فظاهرها اننى أن يصدر منه ما يحل به تعظيم الله وأما الاصلاح بين الناس ففي
 اعتقاده انى صدق لهجه وبعبارة من الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه (التأويل
 الشافى) قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال أردت أن فعل كذا فعرض لي
 أمر كذا واعترض أى تمنع ذلك فمنع منه واشتقاقها من الشيء الذى يوضع في عرض الطريق
 فيصير مانعا للتسلسل من الدلو والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام
 آخر أى ذكر ما يمنع من تثبيت كلامه اذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعله بمعنى المفعول كالقبضة
 والغرفة فيكون المعنى المجمل معارضا دون الشيء وما نفعنا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع وأما الايام
 في قوله لا يمانكم فهو لغة دليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب آيانتكم من
 أن تبروا أى أن تبروا خاسط حرف البر لم يدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا بسبب نزول الآية ان
 الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم أو اصلاح ذات البين أو احسان الى أحد أديبائه
 ثم يقول أخاف الله أن أحنت في يميني فترك البر ارادة البر في يمينه فقل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه

الإيمان من فعل البر والتقوى هذا الجود ما ذكره المفسرون وقد طرأوا في كلمات أخرى ولكن لا فائدة فيها
 فتركناها ثم قال في آخر الآية والله سميع علم أي أن حلفهم يسمع وإن تركتم الحلف تعظيماً له واجلالاً له من
 أن يستنهد باسمه الكريم في الاعراض العاجلة فهو عليهم عالم بما في قلوبكم وبيئكم * قوله تعالى
 (لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور رحيم) في الآية
 مستثنان (المسألة الأولى) اللغو الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاماً أو غيره أما ورود
 هذه اللفظة في الكلام فبدل عليه الآية والخبر والرواية أما الآية فقوله تعالى وإذا سمعوا اللغو
 اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيها وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع
 فيها لاغيته أما قوله وإذا امروا باللغو معكم وأمرهم أن يكونوا منكم وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من قال
 لغوا وان يكون المراد وإذا امر وأما الفعل الذي يكون لغوا وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من قال
 يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يخطب فقد اغوا وأما الرواية فيقال لغوا الطائر يلفو لغوا إذا صوت ولغو
 الطائر تصويته وأما ورود هذا اللفظ في غير الكلام فهو أنه يقال لما لا يعتد به من أولاد الأبل لغوا
 قال جرير

يعتد الناس بون بني تميم * بيوت المجند أربعة كبار
 وتخرج منهم المزن لغوا * كما الغيت في الدية الحوار

وقال الهجاء

ورب اسراب جميع كظم * من اللغو ورث التكلم

قال الفراء اللغاء مصدر للغيت واللغو مصدر للغوت فهذا ما يتعلق باللغة أما المفسرون فقد ذكرنا وجوها
 (الأول) قال الشافعي رضي الله عنه أنه قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يحطرون
 بياهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تصلف في المسجد الحرام ألف مرة لا نكر ذلك والله قال لا والله
 ألف مرة (والثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه أن اللغو هو أن يحلف على شيء يعتقده أنه كان ثم بان
 أنه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله
 وبلى والله ويوجبها فيما إذا حلف على شيء يعتقده أنه كان ثم بان أنه لم يكن وأبو حنيفة يحكم بالضمة من ذلك
 ومذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة وقول أبي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد
 والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه
 (الأول) ما روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لغوا العين قول الرجل في كلامه
 كلاً والله وبلى والله ولا والله وروى أنه صلى الله عليه وسلم مرتب يقوم يتصلون ومعه رجل من أصحابه فرمى
 رجل من الغوم فقال أصبت والله ثم أخطأ ثم قال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم حث الرجل يارسول
 الله فقال صلى الله عليه وسلم كل إيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة أنها قالت إيمان اللغو
 ما كان في الهزل والمرأ والخسومة التي لا يعتد عليها القلب وأثر العصباني في نفسه بكلام الله حجة (الجمعة
 الثانية) أن قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على أن لغو
 العين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده
 الإنسان على الجذب وربط قلبه به وإذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذي هو كالمقابل له أن يكون معناه
 ما لا يقصده الإنسان بالجذب ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعمد في التكلم لا والله بلى
 والله فاما إذا حلف على شيء بالجذب أنه كان حاصله لم يظهر أنه لم يكن فقد قصد الإنسان بذلك العين نصديق
 قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصله لكسب القلب (الجمعة الثالثة) أنه
 سبحانه ذكر قبل هذه الآية ولا يجعلوا الله عرضة لإيمانكم وقد ذكرنا أن معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين
 وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتساف لا والله وبلى والله لا شأن لهم بكثرون الحلف فقد كررنا في عقيب

قوله ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم حال هؤلاء الذين يكتفون الحلف على سبيل الاعتماد في الكلام لا على سبيل التصديق الحلف وبين انه لا مؤاخذه عليهم ولا كفارة لان ايجاب المؤاخذه والكفارة عليهم يفرض اما الى ان يتنوعوا عن الكلام أو يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما مخرج في الدين فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية فاما الذي قال أبو حنيفة رضي الله عنه فإنه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعي أولى حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على عين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ~~لي~~ كفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحائث مطلقا من غير فصل بين المجد والهازل (الحجة الثانية) ان اليمين معنى لا يلحقه النسخ فلا يمتد فيه القصد كالطلاق والعتاق فهاتان الحجتان يوجبان الكفارة في قول الناس لا والله بلى والله اذا حصل الحنث ثم الذي يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعي ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

اذا ماراية رفعت لمجد • تلقاها عوانة باليمين

أي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا انما يفعله في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا انما ~~يكون~~ اذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فاما اذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها وانما هي عن المطلوب يكون لغوا ثبت ان اللغو هو اليمين على الماضي وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون لغوا (القول الثالث) في تفسير عين اللغو هو انه اذا حلف على ترك طاعة أو فعل معصية فهذا هو عين اللغو وهو المعصية قال تعالى واذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه فيمن انه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الايمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي باقامتكم على ذلك الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام من حلف على عين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ~~لي~~ كفر وهذا التأويل ضعيف من وجهين (الاول) هو ان المؤاخذه المذكورة في هذه الآية صارت مفسرة في آية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته وما كان المراد بالمؤاخذه ايجاب الكفارة وههنا الكفارة واجبة علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة (الثاني) انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشيء الذي حلفوا عليه لان كسب القلب مشعر بان شروع في فعل جديد فاما الاستقرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب (القول الرابع) في تفسير عين اللغو انما اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة أسقطت الاثم فكأنه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا قول النضر الحلي (القول الخامس) وهو قول القاضي ان المراد به ما يقع سهوا غير مقصود اليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي يؤاخذكم اذا تعدتم ومعلوم أن المقابل للعهد هو السهو (المسئلة الثانية) احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال انه تعالى ذكر ههنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين محتمل لان يكون المراد منه عقد القلب به ولان يكون المراد به العقد الذي يضاد الحل فلما ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وأيضا ذكر المؤاخذه ههنا ولم يبين أن تلك المؤاخذه ما هي وبينها في آية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فبين أن المؤاخذه هي الكفارة فكل واحد من هاتين الآيتين بجملة من وجه مبني من وجه آخر فصار كل واحدة منهما مفسرة للأخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما أن كل عين ذكر على سبيل الحد وربط القلب بالكفارة واجبة فيهما واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها أما قوله تعالى والله غفور رحيم فقد علمت ان الغفور مبالغ في ستر الذنوب وفي اسقاط عقوبتها وأما الرحيم فاعلم ان الحليم

في كلام العرب الانامة والسكون يقول ضع الهودج على أحلم الجلال أي على أشدها تؤدق في السرور ومنه الحلم
لانه يرى في حال السكون وحلة الشدى ومعنى الحلم في صفة الله الذي لا يبجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة
الكفار والنصار (الحكم العاشر) * قوله تعالى (الذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان
فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) آلى
يؤالى ايلا وتالى تالى تأليا واتلى تألى ابتلاء والاسم منه آلية وآلة كلاهما بالتشديد وحكى أبو عبيدة الوة
والوة والوة ثلاث لغات وبالجملة فالآلية والقسم واليمين والخلف كلها عبارات عن معنى واحد وفي الحديث
سكابة عن الله تعالى آليت أفعل خلاف المقدرين وقال كثير

قليل الا لا يحافظ ليمينه * فان سبقت منه الآية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة أتمنى عرف الشرع فهو واليمين على ترك الوطء كما اذا قال والله
لا أجامعك ولا أباضعك ولا أقربك ومن المفسرين من قال في الآية حذف تقديره للذين يؤلون أن يعتزلوا
من نسائهم الا أنه حذف لدلالة الباقي عليه وأنا أقول هذا الضعاف انما يحتاج اليه اذا حملنا اللفظ الايلا على
المعهود اللغوى أما اذا حملناه على المتعارف في الشرع استغنيانا عن هذا الاعمار (المسئلة الثانية) روى
ان الايلا في الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب أن يتزوجها غيره
فيختلف أن لا يقربها فكان يتركها بذلك لا يأبى ولا ذات بعمل والغرض منه مضارة المرأة ثم ان أهل الاسلام
كانوا يفعلون ذلك أيضا فزال الله تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فان رأى المصلحة في ترك
هذه المضارة ففعلها وان رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها (المسئلة الثالثة) قرأ عبد الله آلا
من نسائهم وقرأ ابن عباس رضى الله عنهم ما يقسمون من نسائهم أما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو انه يقال
المتعارف أن يقال حلف فلان على كذا أو آلى على كذا فلم أبدت النظة على ههنا بالنظة من (والجواب) من
وجهين (الاول) أن يراد لهم من نسائهم تربص أربعة أشهر كما يقال لي منك كذا (والثاني) انه ضمن
في هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون من نسائهم موأين أو مقسمين أما قوله تعالى تربص أربعة أشهر
فاعلم ان التربص التثبت والانتظار يقال تربصت الشيء تربصا وبقا وقال ما لى على هذا الامر ربصة أى تلبث
واضافة التربص الى أربعة أشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهم ما مسيرة يوم أى مسيرة في يوم ومثله
كثير أما قوله فان فاؤا فعناه فان رجعوا والى في اللغة هو رجوع الشيء الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل
لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود في وافرأ أهل العربية بين النى والظل فقالوا النى ما كان بالعى لانه
الذى نسخته الشمس والظل ما كان بالعدا لانه لم تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها نى لانه لا شمس فيها
قال الله تعالى وظل عودود وأنشدوا

فلا الظل من برد الضبي يستطيعه * ولا النى من برد العشى يذوق

وقبل فلان سربع النى والفتية حكام ما الفراء عن العرب أى سربع الرجوع عن الغضب الى الحالة
المتقدمة وقيل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين في مكانه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاؤا فعناه
فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامر أنه كما انه
غفور رحيم لكل التائبين أما قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على
الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزماء وعزيمة وعزمت عليك لتفعلن أى أقسمت والطلاق مصدر وطقت
المرأة أطلق طلافا وقال اللبث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعراب طلقت بضم اللام من الطلاق أجود
ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالا في الشرع وأصله من الانطلاق وهو الذهاب فالطلاق عبارة
عن انطلاق المرأة فهذا ما يتعلق بتفسير اللفظ الآية أما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض مادات الآية عليه
في مسائل (المسئلة الاولى) كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلا
وهذا القيد معتبر طردا وعكسا أما الطرد فهو ان كل من كان كذلك صح ايلاؤه ويتضرع عليه أحكام

(الاول) يصح ايلاء الذمي وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه وقال أبو يوسف ومحمد لا يصح ايلاء بائنه تعالى ويصح بالطلاق والعناق لانهما قول تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر وهذا المصوم يتناول الكافر والمسلم (الحكم الثاني) قال الشافعي رضي الله عنه مدة الايلاء لا تختل بالرق والحرية فهي أربعة أشهر سواء كان الزوجان حرين أو رقيقين أو أحدهما كان حرًا والاخر رقيقًا وعند أبي حنيفة ومالك رضي الله عنهم ما تنص بالرق الآن عند أبي حنيفة تنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قال في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجلبة والطبع وهو قوله الصبر على مفارقة الزوج فيستوى فيه الحر والزريق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة (الحكم الثالث) يصح الايلاء في حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لظاهر هذه الآية (الحكم الرابع) يصح الايلاء من المرأة سواء كانت في صلب النكاح أو كانت مطلقة طلقة رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها انها من نسائها بدليل انه لو قال نساى طوائن وقع الطلاق عليها واذا ثبت انها من نسائها دخلت تحت الآية لظاهر قوله للذين يؤلون من نسائهم اتمام هذه القضية وهو ان لا يتصور منه الوقاع لا يصح ايلاء وفيه حكم (الحكم الاول) ايلاء الخصى صحيح لانه يجتمع كاي جماع الفعل انما المغفور في حقه الانزال وذلك لا اثر له ولانه داخل تحت عموم الآية (الحكم الثاني) المجهوب ان بقى منه ما يمكنه ان يجامع به يصح ايلاءه وان لم يبق فنبه قولان (أحدهما) انه لا يصح ايلاءه وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه (والثاني) انه يصح له مصوم هذه الآية لان قصد المضارة باليمين قد حصل منه (القيود الثاني) ان يكون زوجا ولو قال لاجنية والله لا اجامعك ثم نكحها لم يكن مولى لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر يفيد ان هذا الحكم اهم لاغيرهم كقوله لكم دينكم ولي دين أى لكم لاغيركم (المسئلة الثانية) المحلوف به والخلف اما ان يكون بالله أو بغيره فان كان بالله كان مولى بائنه ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل يجب كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول أبي حنيفة رضي الله عنه انه يجب كفارة اليمين والقديم انه اذا فاه بعد مضى المدة أو في خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد ان الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة وأى فرق بين أن يقول والله لا أقربك ثم يقرها او بين أن يقول والله لا أكلمك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى فان فاه فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا داعية الى معرفتها وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (والثاني) انه تعالى كالملي ذكر وجوب الكفارة بعبارة على سقوطها بقوله فان فاه فان الله غفور رحيم والغفران بوجوب ترك المؤاخذة وللاولين أن يجيبوا فيقولوا انما ترك الكفارة ههنا لانه تعالى فيها في القرآن وعلى اسان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سائر المواضع اما قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا يعقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص وأمان كان الخلف في الايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدي حر أو أنت طالني أو ضربت طالني أو أزرمت امرأتي المدة فقال ان وطئتك فله على عتق رقبة أو صدقة أو صوم أو حج أو صلاة فهل يكون مولى لالشافعي رضي الله عنه فيه قولان قال في القديم لا يكون مولى وبه قال أحمد في ظاهر الرواية دليله ان الايلاء معهود في الجاهلية ثم قد ثبت أن معهود الجاهلية في هذا الباب هو الخلف بالله وأيضاً روى أنه صلى الله عليه وسلم قال من حلف فليحلف بالله فطلق الجلف يفهم منه الخلف بالله وقال في الجديد وهو قول أبي حنيفة ومالك وجاعة العلماء رجحهم الله انه يكون مولى لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمنه منعة فان كان قد علق به عتقا أو طلاقا فاذا وطئها يقع ذلك المعلق وان كان المعلق به التزام فربط في الذمة فعليه ما في نذر البعاج وفيه أقوال أصحها أن عليه كفارة اليمين (والثاني) عليه الوفاء بما سمى (والثالث) انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى وفائدة هذين القولين انان

قلنا انه يكون موليا فبعد مضي أربعة أشهر يصيق الامر عليه حتى ينفى أو يطلق وان قلنا لا يكون موليا
لا يصيق عليه الامر (المسئلة الثالثة) اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على أقوال (فالأول) قول ابن
عباس انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يبطأها أبدا (والثاني) قول الحسن البصري واسحاق ان أى
مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذا المذهبان في غاية التباعد (والثالث) قول أبي حنيفة
والشورى انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يبطأها أربعة أشهر أو فيما زاد (والرابع) قول الشافعي
وأحمد ومالك رضي الله عنهم انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر وفائدة الخلاف بين أبي حنيفة
والشافعي رضي الله عنهم انه اذا آلى منها أكثر من أربعة أشهر أجل أربعة أشهر وهذه المدة تكون حقا
للزواج فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالفدية أو بالطلاق فان امتنع الزوج منها طلقها الحاكم عليه وعند
أبي حنيفة اذا مضت أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه بحجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) أن الفاء
في قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي كون هذين الحكمين
مشروعين مترابطين فانه ان مضت أربعة أشهر فان قيل ما ذكرتموه ممنوع لان قوله فان فاؤا وان عزموا الطلاق
تفصيل لقوله للذين يقولون من نسائهم والمتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا انزل عندكم هذا الشهر
فان اكرهتموني بقيت معكم والترحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يقولون من نسائهم تربص هذه
المدة يدل على الامرين والفاء في قوله فان فاؤا ورد عقب ذكرهما فيكون هذا الحكم مشروعا عقب الايلاء
وعقب حصول التربص في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكرتموه وقوله انا انزل عندكم فان اكرهتموني
بقيت والترحلت لان هناك الفاء متأخر عن ذلك النزول اما هنا فالفاء مذكورة عقب ذكر الايلاء وذكر
التربص فلا بد وأن يكون ما دخل الفاء عليه واقعا عقب هذين الامرين وهذا كلام ظاهر (الحجة الثانية)
للسافعي رضي الله عنه أن قوله وان عزموا الطلاق صريح في أن وقوع الطلاق انما يكون بايقاع
الزوج وعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه يقع الطلاق بحضرة المدة لا بايقاع الزوج فان قيل الايلاء
الطلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا
الطلاق لا بد وأن يكون معناه وان عزم الذين يقولون الطلاق فجعل المولى عازما وهذا يقتضي أن يكون
الايلاء والعزم قد اجتمعا واما الطلاق فهو متعلق بالعزم ومتمم له لان قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم
مغاير لذلك الايلاء وهذا كلام ظاهر (الحجة الثالثة) أن قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم
يقتضي أن يصدر من الزوج شيء يكون مسموعا وماذا الا أن نقول تقدير الآية فان عزموا الطلاق وطلغوا
فان الله سميع لكلهم عليهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد ان الله سميع لذلك الايلاء فاما هذا
يبعد لان هذا التهديد لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شيء حصل بعد الايلاء وهو كلام غيره حتى
يكون فان الله سميع عليهم تهديد اعليه (الحجة الرابعة) أن قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا طاهره التخيريين
الامرئين وذلك يقتضي أن يكون وقت ثبوتها واحدا وعلى قول أبي حنيفة ليس الامر كذلك (الحجة
الخامسة) ان الايلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع
ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قبله ترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة
وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمنا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما
كان العاقل والقصر في هذا الباب أمر غير مضبوطين تعالى حدا فاصلا بين القصير والطويل فعند حصول
هذه تين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل الثلاثي بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة
انه يؤمر اما بترك المضارة أو بتخليصها من قيد الايلاء وهذا المعنى معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل في
مدة العنين وغيره بحجة أبي حنيفة رضي الله عنه أن عبد الله بن مسعود قرأ فان فاؤا فانيه (والجواب) الصحيح
أن القراءة الشاذة مردودة لان كل ما كان قرأنا واجب أن يثبت بالنزوات فثبت بالثبوت بالتواتر قطعنا أنه

ليس بقرآن وأولى الناس بهذا أبو حنيفة فإنه بهذا الحرف تمسك في أن التسمية ليست من القرآن وأيضاً
فقد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه الفيئة لا تكون في المدة فالقراءة الشاذة لما كانت
مخالفة لها وجب القطع بفسادها (الحكم الحادى عشر) • قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن
ثلاثة قرو ولا يحل لهن أن يكمنن ما خلق الله في أرحامهن أن يكن يئمن بالله واليوم الآخر) اعلم أنه
تعالى ذكر في هذا الموضع أحكاماً كثيرة للطلاق (فالحكم الأول) للطلاق وجوب العدة واعلم أن المطلقة
هى المرأة التى أوقع الطلاق عليها وهى إما أن تكون أجنبية أو منكوحه فان كانت أجنبية فاذا أوقع الطلاق
عليها فهى مطلقة بحسب اللغة ~~لكنها~~ غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع
وأما المنكوحه فهى إما أن تكون مدخولاً بها أو لا تكون فان لم تكن مدخولاً بها لم تجب العدة عليها قال الله
تعالى اذا نكحت المؤمنات ثم طلقوهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها وإما ان كانت
مدخولاً بها فهى إما أن تكون حائلاً أو حاملاً فان كانت حاملاً فعندتم أبو ذؤيب الحنبل لا بالقراءة قال الله تعالى
وأولات الاحمال أجلمن أن يضعن حملهن وإما ان كانت حائلاً فاما ان يكون الحيض ممكناً فى حقها أو لا
يكون فان امتنع الحيض فى حقها أما للصغير المفرط أو الكبير المفرط كانت عدتها بالانتهار لا بالقراءة قال الله
تعالى واللاى يئسن من الحيض وأما اذا كان الحيض فى حقها ممكناً فاما ان تكون رقيقة واما ان تكون حرة
فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرآين لا بثلاثة أما اذا كانت المرأة منكوحه وكانت مطلقة بعد الدخول
وكانت حائلاً وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالقراءة الثلاثة
على ما بين الله حكمها فى هذه الآية وفى الآية سوالات (السؤال الأول) العام انما يحسن تخصيصه اذا
كان الباقي بعد التخصيص أكثر من حيث انه جرت العادة بالطلاق لفظ الكل على الغالب يقال فى الثوب
انه اسود اذا كان الغالب عليه السواد أو حصل فيه بياض قليل فاما اذا كان الغالب عليه البياض وكان
السواد قليلاً كان انطلاق لفظ الاسود عليه كذا ثبت ان الشرط فى كون العام مخصوصاً ان يكون الباقي
بعد التخصيص أكثر وهذه الآية ليست كذلك فانكم أنخرجتم من عمومها خمسة أقسام وتركتهم قسماً واحداً
فاطلاق لفظ العام فى مثل هذا الموضع لا يلبق بحكمة الله تعالى (والجواب) أما الاجنبية فخرجة
عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة وأما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان المقصود من
العدة براءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل وأما الحامل واللاية فهما خارجتان
عن اللفظ لان ايجاب الاعتماد بالقراءة انما يكون حيث تحصل القراءة وهذان القسمان لم تحصل القراءة
فى حقهما وأما الرقيقة فتزويجها كالنادر فثبت أن الاعتم الأغلب باقى تحت هذا العموم (السؤال الثانى)
قوله يتربصن لاشك انه خبر والمراد منه الامر فى الفائدة فى التعبير عن الامر بلفظ الخبر (والجواب) من
وجهين (الأول) انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يؤهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها
بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون
ذلك كافياً فى المقصود لانها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهد الا اذا قصدت أداء التكليف
أما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر هذا لانه لو علم وعرف انه مهم انقضت هذه العدة حصل
المقصود سواء علمت ذلك أو لم تعلم وسواء شرعت فى العدة بالرضا أو بالغضب (الثانى) قال صاحب
الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الامر اشعاراً بانها مما يجب أن يتعلق بالتسارع الى
امتثالها فكان من امتثل الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجوداً وتظهر قوله سمى الدعاء حركه الله أنخرج
فى صورة الخبر ثقة بالاجابة كنهها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها (السؤال الثالث) لو قال يتربص المطلقات
لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فالحكمة فى ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتربص اسناد
الفعل الى الفاعل ثم جعل هذه الجملة خبراً عن ذلك المبتدأ (الجواب) قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني
فى كتاب دلائل الاجازات انك اذا قدمت الاسم فقامت زيد فعل فهذا يفيد من التاكيد والقوة ما لا يفيد من ذلك

فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل يستعمل في أمرين (أحدهما) أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل كقولك أنا كتب في المهم الفلاني الى السلطان والمراد دعوى الانسان الانفراد (الثاني) أن لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث عنه مجدي كذا لا يثبت ذلك الفعل كقولهم هو يعطى الجزل لا يريد الحصر بل أن يحقق عند السامع ان اعطاء الجزل دأبه ومنه قوله تعالى والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص الخلق وقوله تعالى واذا جاءكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

هما بلسان الجهد أحسن لبسة * شيعيان ما استطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ أنك اذا قلت عبدا لله فقد اشعرت بانك تريد الاخبار عنه فيحصل في العقل شوق الى معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك أبلغ في التحقيق ونفي الشبهة (السؤال الرابع) هلا قيل بتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص أربعة أشهر وما الفائدة في ذكر الانفس (الجواب) في ذكر الانفس تهيج الهن على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستنكف منه فيجملهن على ان يتربصن وذلك لان أنفس النساء طوامح الى الرجال فاراد ان يقمعن أنفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرهن على التربص (السؤال الخامس) ألقظ أنفس جمع قلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع ثلاثة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد هذه القروء الثلاثة وهي قليلة (والجواب) انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لا شرا كهما في معنى الجمعية أو لعل القروء كانت أكثر استعمالا في جمع قروء من الاقراء (السؤال السادس) لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض (الجواب) لانه أتبع تذكر اللفظ ولفظ القروء وذكر فهذا ما يتعلق بالسؤالات في هذه الآية وبقي من الكلام في هذه الآية مسألة واحدة في حقيقة القروء فنقول القروء جمع قروء ولا خلاف أن اسم القروء يقع على الحيض والطهر قال أبو عبيدة الاقراء من الاضداد في كلام العرب واشهور انه حقيقة هي ما كالشفق اسم للعمرة واليباض جميعا وقال آخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال قائلون انه موضوع بجمعية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أقوال (فالاقول) ان القروء هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والافخش والفرأ والكسائي (والقول الثاني) وهو قول أبي عبيدة انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة (والقول الثالث) وهو قول أبي عمرو بن العلاء ان القروء هو الوقت يقال أقرأت النجوم اذا طلعت وأقرأت اذا أنفت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وأنشدوا للهللي * اذا هبت لقارئها الرياح * واذا ثبت أن القروء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معيننا واعلم أنه تعالى أمر المطلعة أن تعتد بثلاثة قروء والظاهر يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى ثلاثة اقراء ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان العلماء أجمعوا على انه لا يكفي ذلك بل عليهم ان تعتد بثلاثة اقراء من أحد الجنسين واختلفوا فيه فذهب الشافعي رضي الله عنه انها الاطهار روى ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك والريبعة وأحمد رضي الله عنهم في رواية وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول أبي حنيفة والثوري والاوزاعي وابن أبي لبيس وابن شبرمة واصحاب قاضي الله عنهم وقائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعي أقصر وعندهم أطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرأ وان حاضت عقيبها في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند أبي حنيفة رضي الله عنه ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر ومن الحيضة الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانه قضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لانه ثلث الحيض تنقض عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تنيم عند عدم الماء أو يمضي عليها وقت صلاة حجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فخلقوهن لعتهن ومعناه في وقت عدتهن لكن

الطلاق في زمان الحيض منهى عنه فوجب أن يكون زمان العدة غير زمان الحيض أجاب صاحب الكشف
 عنه فقال بمعنى مستقبلا لعدتهن كما يقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلا لثلاث وأقول هذا الكلام
 يقوى استدلال الشافعي رضي الله عنه لأن قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه زمان يقع الشروع
 في الثلاث عقبه فكذا هي نافله فطلقوهن لعدتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقبه
 ولما كان الأمر حاصلًا بالتطبيق في جميع زمان الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقب زمان التطبيق
 من العدة وذلك هو المطلوب (الحجة الثانية) ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت هل تدرون الاقراء
 الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي رضي الله عنه والقسام هذا اعلم لان هذا انما ينبت به النساء (الحجة الثالثة)
 القرع عبارة عن الجمع يقال ما قرأت النافقة نسلا قط أي ما جمعت في رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم
 هجان اللون لم تقرأ جنينا * وقال الاخفش يقال ما قرأت حبيضة أي ما ضمت رحمها على حبيضة وسمى
 الحوض مقراة لانه يجتمع فيه الماء واقرأت النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمى القرآن قرأنا لاجتماع
 حروفه وكلماته واجتماع العلوم الكثيرة فيه وقرأ القارئ أي جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا
 فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم لا يجوز
 أن يقال بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم قلنا الدماء
 لا تجتمع في الرحم البتة بل تنصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالحال مجتمع في البدن فكان معنى الاجتماع
 في وقت الطهر اتم وتنام التقرير فيه ان اسم القرع لما دل على الاجتماع فاكثرا حوال الرحم اجتماعا
 واشتمالا على الدم آخر الطهر اذ لو لم تنبئ بذلك الفاضل لما سالت الى الخارج فمن أول الطهر ياخذ في الاجتماع
 والازدياد الى آخره والاخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرع في الحقيقة وهذا كلام بين
 (الحجة الثالثة) ان الاصل أن لا يكون لاحد على أحد من العدة الا المكافئ حتى الحبس والمنع من
 التصرفات تركها العمل به عند قيام الدليل عليه وهو أقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار لان الاعتداد
 بالاطهار أقل زمانا من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك أثبتنا الأقل ضرورة العمل بهذه الآية وطرحنا
 الاكثر وقاما بدلائل الدالة على ان الاصل أن لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس والمنع (الحجة الرابعة)
 ان ظاهر قوله تعالى والمعلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى اقراء
 أن تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب أن تخرج المرأة عن
 العهدة باحدهما كان على سبيل التخيير الا اننا بينا ان مدة العدة بالاطهار أقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا
 تكون المرأة مخيرة بين أن تمتد بالعدة الناقصة أو بالمدة الزائدة واذا كان كذلك كانت متمكنة من أن تترك
 القدر الزائد لا يبدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فاذا ان الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الاطهار غير
 واجب وذلك يقتضي أن لا يكون الاعتداد بدة الحيض واجبا وهو المطلوب حجة أبي حنيفة رضي الله عنه
 من وجوه (الاول) ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتقة بين الاطهار والحيض الا ان في الشرع غلب
 استعمالها في الحيض لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعى الصلاة أيام اقراءت واذ ثبت هذا كان
 صرف الاقراء المذكورة في القرآن الى الحيض أولى (الحجة الثانية) ان القول بان الاقراء حيض يمكن معه
 امتياف ثلاثة اقراء بكاملها لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما تخرج عن
 العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر بها خارجة من العدة بقرآن وبعض الثالث لان منه
 اذا طلقها في آخر الطهر تمتد بذلك قرأ فاذا كان في أحد القراءين تكمل الاقراء الثلاثة دون القول الآخر
 كان القول الاول البين بالظاهر أجلب الشافعي رضي الله عنه عن ذلك بان الله قال الحج أشهر معلومات
 والاشهر سبع وأقله ثلاثة ثم انا حملنا الآية على شهرين وبعض وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة
 فكذا هي نافله فطلقوهن لعدتهن معناه طهر بها خارجة من العدة بقرآن وبعض ذي الحجة
 الجواب من وجهين (الاول) ان تركها الظاهر في تلك الآية لا دليل فلم يلزمنا أن نترك الظاهر ههنا من غير

دليل (والثاني) ان في العدة ترصام متصلا فلا بد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك أشهر الحج لانه ليس فيها فعل متصل فكأنه قبل هذه الاشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه الحجة من وجهين (الاول) كما ان حمل الأقراء على الاطهار يوجب نقصان عن الثلاثة فحمله على الحيض يوجب الزيادة لانه اذا طلقتها في أثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعذرهم عنه أن هذه لابد من تحمّلها لاجل الضرورة لانه لو جاز الاطلاق في الحيض لامرناه بالطلاق في آخر الحيض حتى نعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطاهر صارت تلك الزيادة محسوبة للضرورة فنحن أيضا نقول لما صارت الأقراء مفسرة بالطاهر والله تعالى أمرنا بالطلاق في الطهر صارت تدير الآية يتربصن بانفسهن ثلاثة اطهار طهر الطلاق فيه (والوجه الثاني) في الجواب اننا ايضا ان القراء اسم للاجتماع وكمال الاجتماع انما يحصل في آخر الطهر وقرأنا ما وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان في شيء من القراء (الحجة الثالثة) لهم انه تعالى نقل الى الشهر وعند عدم الحيض فقال واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر فاقام الأشهر مقام الحيض دون الاطهار وأيضاً لما كان الأشهر شرعت بدلا عن الأقراء والبديل يعتد به تمامها فان الأشهر لابد من اتمامها ووجب أيضا أن يكون الكمال معتبرا في المبدل فلا بد وأن تكون الأقراء الكاملة هي الحيض أما الاطهار فالواجب فيها قرآن وبعض (الحجة الرابعة) لهم قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطلقان وعدتهما حيضتان وأجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب أن تكون عدة الحرة هي الحيض (الحجة الخامسة) أجمعنا على ان الاستبراء في شراء البواري يكون بالحيضة فكذلك العدة تكون بالحيضة لانه المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد (الحجة السادسة) لهم ان الغرض الاصل في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي تستبرأ به الارحام دون الطهر فوجب أن يكون المعتد به هو الحيض دون الطهر (الحجة السابعة) لهم ان القول بان القراء هي الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة اذا تزعمت ببقية الطهر وطعت في الحيضة الثالثة فان جعلنا القراء هو الحيض حينئذ يحرم للغير التزوج بها وان جعلنا القراء طهرا فحينئذ يحل للغير التزوج بها وجاب التحريم أولى بالرعاية لقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان الاصل في الابضاع الحرمة ولان هذا أقرب الى الاحتياط فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فهذا جملة الوجوه في هذا الباب واعلم أن عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحان ويكون حكم الله في حق الكل ما أدى اجتهاده اليه أما قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكفن ما خلق الله في أرحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان مبنيا على انقضاء القراء في حق ذوات الأقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك للرجال معذرا جعلت المرأة أمينة في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قهرتها في مدة يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الشافعي رضي الله عنه اثنتان وثلاثون يوما وساعة لان أمرها يحتمل على انها طلقت طاهرة فخاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما ولية وهو أقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو أقل الطهر ثم حاضت مرة أخرى يوما ولية ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة اطهار فتي ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها أسقطت كل القول قولها لانها على أصل أماتها واعلم ان للمفسرين في قوله ما خلق الله في أرحامهن ثلاثة أقوال (الاول) انها الحبل والحيض معا وذلك لان المرأة لها أغراض كثيرة في كتمانها ما اتا كتمان الحبل فان غرضها فيه ان انقضاء عدتها باقراء أقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتبت الحبل قصرت مدة عدتها فتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج الا قول وربما أحببت التزوج بزوجه آخر وأحب أن يلتصق ولدها بالزوج الثاني فلهذه الأغراض تصكمت الحبل وأما كتمان الحيض فغرضها فيه ان المرأة اذا طلقتها الزوج وهي من ذوات الأقراء فقد تحب تطويل عدتها لكن يراجعها الزوج الا قول وقد تحب تقصير عدتها لتبطل

رجعته ولا يتم لها ذلك الا بـ **كتمان** بعض الحيض في بعض الاوقات لانها اذا حاضت أولا فكتمته ثم
 أظهرت عند الحيضة الثانية ان ذلك أول حيضها فقد طوت العدة واذا كتمت ان الحيضة الثالثة وجدت
 فكمثل واذا كتمت ان حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها فنبت انه كان لها غرض في كتمان الحمل
 فكذلك في كتمان الحيض فوجب حمل النهي على مجموع الامرين (القول الثاني) ان المراد هو النهي
 عن **كتمان** الحمل فقط واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام
 كيف يشاء (وثانيها) ان الحيض خارج عن الرحم لانه مخلوق في الرحم (وثالثها) أن حمل قوله
 تعالى ما خلق الله في ارحامهن على الولد الذي هو جوهر شريف أولى من حمل على الحيض الذي هو شئ في غاية
 النجاسة والقذر واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعهما عن اخفاء هذه الاحوال التي
 لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها يختلف أحوال الحرمة والحل في النكاح فوجب حمل اللفظ على الكل (القول
 الثالث) أن المراد هو النهي عن كتمان الحيض لان هذه الآية وردت عقيب ذكر الاقراء ولم يتقدم ذكر
 الحمل وهذا أيضا ضعيف لان قوله ولا يحمل لهن أن يكن ما خلق الله في ارحامهن كلام مستأنف مستقل بنفسه
 من غير أن يضاف الى ما تقدم فيجب حمل على كل ما يخلق في الرحم أما قوله تعالى ان **كن** يؤمن بآيه
 واليوم الآخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة بل هذا كما تقول للرجل الذي يظلم ان كنت
 مؤمنا فلا تظلم زيدان كنت مؤمنا فيمنعني أن يخذلك ايمانك عن ظلي ولا شك ان هذا ثمديد شديد على النساء
 وهو كما قال في الشهادة ومن **يكنها** فانه آمن قلبه وقال فان آمن بعضكم ببعض فليؤد الذي اتفقن امامته
 وليتق الله ربه والآية دالة على ان كل من جعل امينا في شئ نكح في فيه فامرء عند الله شديد * قوله تعالى
 (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا اصلاحا واهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة
 والله عزيز حكيم) اعلم ان هذا هو المحكم الثاني للطلاق وهو الرجعة وفي البعولة قولان (أحدهما)
 انه جمع بعل كالفحولة والذكورة والجدودة والعصومة وهذه الهمزة زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز
 ادخالها في كل جمع بل في بارواء أهل اللغة عن العرب فلا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابية واعلم ان اسم
 البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعله كما يقال لها زوجة في **كثير** من اللغات وزوج في أفصح
 اللغات فهم ما يعلن كما انهم ازوجان وأصل البعل السيد المالك فيما قيل يقال من بعل هذه الناقة كما يقال
 من ربهما وبعل اسم صم كنوا يتخذونه ربا وقد كان النساء يدعون أزواجهن بالسودد (القول الثاني)
 ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل بعودة اذا صار بعل وباعل الرجل امرأته اجماعها وفي الحديث
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في أيام التشريق انها أيام أكل وشرب وبعل وامرأة حسنة البعل اذا
كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنن يبعل أزواجهن وعلى هذا الوجه كان معنى
 الآية واهل بعولتهن وأما قوله أحق بردهن في ذلك فالحق في أحق برجعتهن من مدة ذلك التبرص وههنا
 سوالات (السؤال الاول) ما فائدة قوله أحق مع انه لاحق لتفسير الزوج في ذلك (الجواب) من وجهين
 (الاول) انه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يحمل لهن أن يكن ما خلق الله في ارحامهن كأن تقدير الكلام
 فلنهن ان كفن لاجل أن يتزوج بهن زوج آخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول أحق بردهن وذلك لانه ثبت
 للزوج الثاني حق في الظاهر فبين ان الزوج الاول أحق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقرانها ثم علم خلافه
 فالزوج الاول أحق من الزوج الآخر في العدة (الثاني) اذا كانت معتدة فلها في معنى العدة حق انقطاع
 النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج جاز أن يقول وبعولتهن أحق من حيث أن
 لهم أن يطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة (السؤال الثاني) ما معنى الرد (الجواب) يقال رددته
 أي رجعته قال تعالى في موضع وأن رددت الي ربي وفي موضع آخر ولئن رجعت (السؤال الثالث)
 ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي مادامت في العدة فهي زوجته كما كانت (الجواب ان) الرد والرجعة
 يتضمن ابطال التبرص والعري في العدة فهي مادامت في العدة كأنها كانت جارية في ابطال حق الزوج

وبالرجعة يبطل ذلك فلا جرم سميت الرجعة رد الاسماء ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه يحرم الاستمتاع بها
 الا بعد الرجعة ففي الرد على مذهبه شيان (أحدهما) ردها من التبرص الى خلافه (الثاني) ردها من الحرمة
 الى الحل (السؤال الرابع) ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك (الجواب) أن حق الرد انما يثبت في الوقت الذي
 هو وقت التبرص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد يبطل حق الرد والرجعة أما قوله تعالى ان أرادوا اصلاحا فالحق
 ان الأزواج أحق بهذه المراجعة ان أرادوا الاصلاح وما أرادوا المضارة وتظهره قوله واذا طلقت النساء
 فبائن أجهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرا لتعتدوا ومن يفعل ذلك
 فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الآية ان في الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن
 لاطلاقهن بعد الرجعة حتى يحتاج المرأة الى ان تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة
 ارادة الاصلاح وهو قوله ان أرادوا اصلاحا فان قبل ان كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند
 انتفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة الاصلاح أن لا يثبت حق الرجعة (والجواب) ان الارادة صفة باطنية
 لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه
 الارادة حتى انه لو راجعها قصد المضارة استحق الاثم أما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن فاعلم انه تعالى لما
 بين انه يجب أن يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايسال الضرر اليها بين ان لكل واحد من
 الزوجين حقا على الآخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيا لحق
 الآخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها (فأحدها) ان الزوج كالامير والراعي
 والزوجة كالمأمور والريعية فيجب على الزوج بسبب كونه أميرا وراعيا أن يقوم بحماها ومصالحها ويجب
 عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج (وثانيها) روى عن ابن عباس انه قال اني لآثرين
 لأمرأى كآثرين لى لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن (وثالثها) ولهن على الزوج من ارادة
 الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في أرحامهن وهذا أوفق لمقصد الآية
 أما قوله تعالى وللرجال عليهن درجة ففهمه مستلذان (المسئلة الاولى) يقال رجل بين الرجل أى القوة وهو
 أرجل الرجلين أى أنواهما وفرس رجل قوي على المشى والرجل معروف اقوته على المشى وارتجل الكلام
 أى قوى عليه من غير حاجة فيه الى فكرة وروية وترجل النهار قوى ضياؤه وأما الدرجة فهى المنزل وأصلها
 من درجت الشيء أدرجه درسا وأدرجته ادراجا اذا طويته ودرج القوم قريبا بعد قرن أى قنوا ومعناه انهم
 طووا وعمرهم شيئا فشيئا والدرجة طريق لانها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل
 الطريق ومنه الدرجة التى يرتقى فيها (المسئلة الثانية) اعلم ان فضل الرجل على المرأة أمر معلوم الا ان
 ذكرهم ههنا يتجمل وجهين (الاول) ان الرجل أزيد فى الفضيلة من النساء فى أمور (أحدها)
 العقل (والثاني) في الدية (والثالث) في الميراث (والرابع) في صلاحية الامامة والقضاء
 والشهادة (والخامس) له أن يتزوج عليها وأن يتسرى عليها وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج
 (والسادس) ان نصيب الزوج في الميراث منها أكثر من نصيبها في الميراث منه (والسابع) ان الزوج قادر
 على تطلقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شئت المرأة أم أبى أما المرأة فلا تقدر على تطلق الزوج
 وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا على أن تمنع الزوج من المراجعة (والثامن) أن
 نصيب الرجل في سهم الغنجة أكثر من نصيب المرأة واذا ثبت فضل الرجل على المرأة في هذه الامور ظهر ان
 المرأة كالاسير العاجز في يد الرجل ولهذا قال صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فانهم عندكم
 عوان وهى خير آخر انظر الله في الضعيفين النبيم والمرأة وكان معنى الآية انه لاجل ما جعل الله للرجال
 من الدرجة عليهن في الاقتدار كانوا مندوبين الى أن يوفوا من حقوقهن أكثر فكان ذلك كالتهديد
 للرجال في الاقدام على مضارتهن واذا ثبت ذلك لان كل من كانت فم الله عليه أكثر كان صدوره الذنب عنه
 أقبح واستحقاقه للزجر أشد (والوجه الثاني) أن يكون المراد حصول المنافع واللذة مشتركتين

الجانين لان المقصود من الزوجية السكن والالفة والمودة واشتباك الانساب وادستكثار الاعوان والاحباب - وحول المدة وكل ذلك مشتمل على الجانين بل يمكن أن يقال ان نصيب المرأة فيها وفرة من الزوج اختص بالفواع من حقوق الزوجية وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بحالها ومنعها عن مواقع الآفات فكان قيام المرأة بخدمة الرجل أكد وجوب رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم لو أمرت أحدنا بالسجود فغير الله لامرأتها بالسجود لزوجهما ثم قال تعالى والله عزيز حكيم أي غالب لا يمنع مصيب في أحكامه وأفعاله لا يتطرق اليه - مما احتمل العيب والفسه والغلط والباطل • قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بغير عرف أو تسريح باحسان) اعلم ان هذا هو الحكم الثالث من أحكام الطلاق وهو الطلاق الذي ثبت فيه الرجعة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) كان الرجل في الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقضي مدتها ولو طلقها الف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة بخلاف امرأته التي عانسته رضى الله عنها فشكت ان زوجها يطلقها ويراجعها باضرارها بذلك فذكرت عائشة رضى الله عنها ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى الطلاق مرتان (المسئلة الثانية) اختلف المفسرون في ان هذا الكلام حكم مبتدأ أو هو متعلق بما قبله قال قوم انه حكم مبتدأ ومعناه ان التطلق الشرعى يجب أن يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم أبو يزيد الدبوسي في الاسرار ان هذا هو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وأبي موسى الأشعري وأبي الدرداء وحذيفة (والقول الثانى) في تفسير الآية أن هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى أن الطلاق الرجعى مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا التفسير هو قول من جاوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه حجة القائلين بالقول الاول أن لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا للمعهود أفاد الاستغراق فصارت تدبر الآية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا أفاد أن الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق بالاجماع فان قيل هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندى الجمع مباح لامسنون قلنا ليس في الآية بيان صفة السنة بل كان تفسير الاصل الطلاق ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان معناه هو الامر أى طلقوا مرتين يعنى دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم أن التعبير عن الامر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الامر فثبت أن هذه الآية دالة على الامر بتفريق الطلقات وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول اختفوا على قولين (الاول) وهو اختيار كثير من علماء الدين انه لو طلقها اثنين أو ثلاثا لم يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقيس لان النهى يدل على اشتغال المنهى عنه على مفسدة راجعة والقول بالوقوع سعى في ادخال تلك المفسدة في الوجود وانه غير جائز فوجب أن يحكم بعدم الوقوع (والقول الثانى) وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه انه وان كان محرما الا انه يقع وهذا منه بناء على ان النهى لا يدل على الفساد (القول الثالث) في تفسير هذه الآية أن نقول انها ليست كلاما مبتدأ بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الآية الاولى أن حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائما وإلى غاية معينة فكان ذلك كالجمل المقتدر الى المبين أو كالعالم المقتدر الى المخصص فبين في هذه الآية أن ذلك الطلاق الذى ثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان يوجد طلقتان فقط وأما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للمعهود السابق يعنى ذلك الطلاق الذى حكمه منافيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الآية والذي يدل على ان هذا التفسير أولى وجوه (الاول) أن قوله ويعولن أحق بردهن ان كان اكل الاحوال فهو مقتدر الى التخصيص وان لم يكن عام فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذى عنده يثبت

حق الرجعة فيكون مقتضى البيان فاذا جعلنا الآية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصل مع
العام المخصوص أو كان البيان حاصل مع الجمل وذلك أولى من أن لا يكون كذلك لأن تأخير البيان عن وقت
الخطاب وإن كان جائزاً إلا أن الأرجح أن لا يتأخر (الجملة الثانية) اذا جعلناه ذلك الكلام مبتدأً كان قوله
الطلاق مرتان يقتضي حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالاجماع لا يقال انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة
وهو قوله أو تسريح باحسان فصار تقدير الآية الطلاق مرتان ومرة لا تانقول ان قوله أو تسريح باحسان
متعلق بقوله فامسك بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولان لفظ التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق
ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وأنه غير جائز (الجملة الثالثة)
مارويها في سبب نزول هذه الآية انها انما نزلت بسبب امرأة شكت الى عائشة رضي الله عنها أن زوجها
يطلقها ويراجعها كثيراً بسبب المضارة وقد أجمعوا على ان سبب نزول الآية لا يجوز أن يكون خارجاً عن
عموم الآية فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر اجنبى عنه أما قوله
تعالى فامسك بمعروف أو تسريح باحسان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الامسك خلاف الاطلاق
وامسك والمسك اسمان منه يقال انه لذوم مسك ومساكة اذا كان بخيلاً قال الفراء يقال انه ليس بمسك
علمانه وفيه مساكه من جبر أى قوة وأما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليصه من بعض
وسرح المشيمة سرحاً اذا أرسلها ترى (المسئلة الثانية) تقدير الآية ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه
بثبوت الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتان ثم الواجب بعد هاتين المرتين اما امسك بمعروف أو تسريح
باحسان ومعنى الامسك بالمعروف هو ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد اصلاح والانقاذ
وفى معنى الآية وجهان (أحدهما) ان توقع عليها الطلقة الثالثة روى أنه لما نزل قوله تعالى الطلاق
مرتان قيل له صلى الله عليه وسلم فابن الثالثة فقال صلى الله عليه وسلم هو قوله أو تسريح باحسان (والثاني)
أن معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة وهو مروي عن الفضالة والسدي واعلم أن هذا الوجه
هو الاقرب لوجوه (أحدها) أن الفاء فى قوله فان طلقها تقتضى وقوع الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح
فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وأنه لا يجوز (وثانيها) انا
لو جعلنا التسريح على ترك المراجعة كانت الآية متساولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان
يراجعها وهو المراد بقوله فامسك بمعروف أو لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضى العدة وتحصل البينونة
وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان أو يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها فكانت الآية مثقلة على بيان
كل الاقسام اما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقاً آخر لزم ترك أحد الاقسام الثلاث ولزم التكرار فى ذكر
الطلاق وأنه غير جائز (وثالثها) أن ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة
أولى من حمله على التطلق (ورابعها) انه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتوهن شيئاً
والمراد به الخلع ومعهم لوم أنه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثلاثة فهذه الوجوه ظاهرة لولم يثبت الخبر الذى
رويناه فى صحة ذلك القول فان صح ذلك الخبر فلا من يدعيه واعلم أن المراد من الاحسان هو انه اذا تركها
أدى اليها حقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفرد الناس عنها (المسئلة الثالثة) الحكمة
فى اثبات حق الرجعة ان الانسان مادام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل تشق عليه مفارقتها أو لا
فاذا فارقه فعند ذلك يظهر له وجعل الله الطلقة الواحدة مائة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان
بتقدير ان تظهر المحبة بعد المفارقة ثم لما كان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت تعالى حق
المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه فى تلك المفارقة وعرف حال قلبه فى ذلك
الباب فان كان الاصلح امسكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصلح له تسريحها امرحها على
أحسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبد * قوله تعالى (ولا يحل
لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن شيئاً الا أن يخاصا أن لا يقيما حدود الله فان خفتم أن لا يقيما حدود الله

فلا جناح عليهما ما قيدتا فقلت به تلك حدود الله فلا تقعدوها ومن يعتد حدود الله فأولئك هم الظالمون
اعلم أن هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم أنه تعالى لما أمر أن يكون التبريح
مقرونا بالاحسان بين في هذه الآية أن من جله الاحسان انه اذا طلقها لا يأخذ منها شيئا من الذي اعطاها
من المهر والاشياء وسائر ما تنضّل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة ما اعطاها فلا يجوز
أن يأخذ منها شيئا ويدخل في هذا النهي أن يضيق عليها الجنبها الى الانهاء كما قال في سورة النساء ولا
تضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيهوهن وقوله ههنا الا ان يخافا أن لا يقيم احدهما حدود الله هو كونه ههنا الا أن
يأتين بفاحشة مبيدة فثبت أن الاثبات بالفاحشة المبيدة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ونظيره قوله تعالى
لا تخربوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة مبيدة فقبل المراد من الفاحشة المبيدة البذاء
على أحوالها وقال أيضا فلا تأخذوا منه شيئا تأخذونه بها فما وإنما يميننا فقطم في أخذ شيء من ذلك بعد
الانقضاء فان قيل لمن الخطاب في قوله ولا يحمل لكم أن تأخذوا فان كان للزواج لم يطابقه قوله فان
خفتم أن لا يقيم حدود الله وان قلت لا لائمة والحكم فهو لا لا يأخذون منهم شيئا قلنا الامر ان جائز ان
يجوز أن يكون أول الآية خطابا بالزواج وآخرها خطابا بالائمة والحكم وذلك غير غريب في القرآن
ويجوز أن يكون الخطاب كله للأمة والحكم لانهم هم الذين يأمرون بالاحذوا لا يشاء عند الترافع
اليهم فكأنهم هم الآخذون والمؤثرون أما قوله تعالى الا أن يخافا أن لا يقيم احدهما حدود الله فاعلم أنه
تعالى لما منع الرجل أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسئلة الخلع
وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى أن هذه الآية نزلت في جيلة بنت عبد الله بن أبي وفي زوجها
ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه أشد البغض وكان يحبها أشد الحب فأتت رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقالت فرق بيني وبينه فأنى أبغضه واقد رفعت طرف الخباء فرأيت به يحيى في اقوام فكان اقصرهم
قامة راقبهم وجها وأشد هم سوادا واني أكره الكفر بعد الاسلام فقال ثابت يا رسول الله مرها فتردد على
الحديقة التي اعطيتها فاقال اما ما تقولين قالت نعم وأزيد فقال صلى الله عليه وسلم لا حديقته فقط ثم قال
لثابت خذ منها ما اعطيتها واخل سبيلها ففعل فكان ذلك أول خلع في الاسلام وفي سنن أبي داود ان المرأة
كانت حفصة بنت سهل الانصارية (المسئلة الثانية) اختلفوا في أن قوله تعالى الا أن يخافا هو
استثناء منه ل أو منقطع وفائدة هذا الخلاف تظهر في مسئلة فقهية وهي ان أكثر المجتهدين قالوا يجوز
الخلع في غير حالة الخوف والغضب وقال الزهري والنفخي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف من
أن لا يقيم حدود الله فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد ومجتهم أن هذه الآية صريحة في انه لا يجوز
للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئا ثم استثنى الله حالة مخصوصة فقال الا ان يخافا أن لا يقيم احدهما
الله فكانت الآية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف وأما مجتهدينا فقلوا الخلع جائز
في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طعنكم عن شيء منته نفسا فكلوه هنيئا
مرشفا فاذا اجازها أن تب مهرها من غير أن تحصل لنفسها شيئا بازاء ما بذل كان ذلك في الخلع الذي يصير
بديهة مالكة لنفسها أولى وأما كلمة الافهى محمولة على الاستثناء المنقطع كما في قوله تعالى وما كان مؤمنا أن
يقتل مؤمنا الا خطأ أي لكن ان كان خطأ فدية مسلمة الى أهله (المسئلة الثالثة) الخوف المذكور في هذه
الآية يمكن سله على الخوف المعروف وهو الاشتاق بما يكره وقوعه ويمكن سله على الخوف لان الخوف
حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكرره في المستقبل واطلاق اسم المعلوم على العلة
بجائز مشهور فلا جرم اطلق على هذا الثاني اسم الخوف وهذا مجازته وهو فقيد يقول الرجل اغيرة قد خرج
غلامك بغيرة اذنك فتقول قد خفت ذلك على معنى ظنته وتوهمته وأشد القراء

اذا مت فادفني الى جنب كرمة • تروى عظامي بعد موتي عروقها
ولا تدفنني في القلاة فاني • أخاف اذا ماتت ان لا اذوقها

ثم الذي يؤكده هذا التأويل قوله تعالى فيها بهيمة هذه الآية فان طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا ان طنا أن
 يقيا حدود الله (المسئلة الرابعة) اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على ان الشرط هو حصول الخوف
 للرجل والمرأة ولا بد ههنا من مزيد بحث فتقول الاقسام الممكنة في هذا الباب أربعة لانه اما ان يكون هذا
 الخوف حاصلًا من قبل المرأة فقط أو من قبل الزوج فقط أو لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما أو يكون
 الخوف حاصلًا من قبلهما معا (أما القسم الاول) وهو ان يحصل هذا الخوف حاصلًا من قبل المرأة
 وذلك بان تكون المرأة ناشئة بمغضة للزوج فهو لا يحصل للزوج أخذ المال منها والدليل عليه ما روينا
 من حديث جميلة مع ثابت لانها أظهرت البغض بخور رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الطلع وثابت الاخذ
 فان قيل فقد شرط تعالى في هذه الآية خوفهما معا فكيف قسمته انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا
 سبب هذا الخوف وان كان أوله من جهة المرأة لانه قد يقرب عليه لخوف الحاصل من قبل الزوج لان
 المرأة تخاف على نفسها من عصيان الله في أمر الزوج وهو يخاف انها اذا لم تنطع فانه يضربها ويشتتها ويها
 زاده على قدر الواجب فكان الخوف حاصلًا لهما جميعا فقد يكون ذلك السبب منها الامر يتعلق بالزوج ويجوز
 ان تذكره المرأة صاحبة ذلك الزوج فقهره أو اقبح وجهه أو لرض منفر منه وعلى هذا التقدير تكون المرأة
 خائفة من عصية الله في أن لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفا من معصية الله تعالى من أن يقع منه تقصير
 في بعض حقوقها (القسم الثاني) ان يكون الخوف من قبل الزوج فقط بان يضربها ويؤذيها حتى تاتزم
 الفدية فهذا المال حرام بدليل أول هذه الآية وبدليل سائر الآيات كقوله ولا تعضلوني لتذهبوا الى قوله
 اتأخذونه بهتانا وانما مينا وهذا امباغة عظيمة وتحريم أخذ ذلك المال (القسم الثالث) ان لا يكون
 هذا الخوف حاصلًا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا أن قول أكثر المجتهدين ان هذا الخلع
 جائز والمال المأخوذ حلال وقال قوم انه حرام (القسم الرابع) ان يكون الخوف حاصلًا من قبلهما معا
 فهذا المال حرام أيضا لان الآيات التي تلونها تدل على حرمة أخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصلًا من
 قبل الزوج وليس فيه تقييد بيقين ان يكون من جانب المرأة سبب لذلك أم لا وان الله تعالى افرده في هذا القسم
 آية أخرى وهو قوله تعالى وان خفتن شقاق بينهما الآية ولم يذكر فيه تعالى حل أخذ المال فهذا امرح
 هذه الاقسام لاربعة واعلم أن هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله
 تعالى فاما في الظاهر فهو جائز هذا هو قول الفقهاء (المسئلة الخامسة) قرأ حرة الآن يخافا بضم الباء
 والباقون بفتحها قال صاحب الشاف وجه قراءة حرة ابدال ان لا يقيم من ألف الضمير وهو من بدل
 الشتمال كتول خيف زيد ترك اقامة حدود الله وهذا المعنى متاكد بقراءة عبد الله الان يخافوا وبقوله
 تعالى فان خفتن ولم يقل خاف فجعل الخوف لغيرهما وجه قراءة العاتية اضافة الخوف اليهما على ما بينا
 أن المرأة تخاف النفس على نفسها والزوج يخاف انها ان لم تنطع به يتسدى عليها (المسئلة السادسة)
 اختلافوا في قدر ما يجزى وقوع الخلع به فقال الشعبي والزهرى والحسن البصرى وعطاء وطاوس لا يجوز
 أن يأخذوا ثلاثة اعطاهم هو قول علي بن أبي طالب رضى الله عنه قال سعيد بن المسيب بل مادون
 ما اعطاها حتى يكون الفضل له وأما سائر الفقهاء فانهم يوردوا الخالع بالزيادة والاقول والمساوى واحتج
 الاولون بالقرآن والحديث القياس أما القرآن فقوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتهم من شيئا
 ثم قال بعد ذلك فلا جناح اليهما فيما اتدت به فوجب أن يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذا كان كذلك
 لم يدخل في اباحة الله تعالى الا قدر ما آتاها من المهر وأما خبر فاروق بن أن ثابتا يطلب من جميلة ان ترد
 عليه حديقته فقالت جميلة وازيده فقال صلى الله عليه وسلم لا حديقته فقط ولو كان الخلع بالزائد جائزا لما جاز
 للنبي صلى الله عليه وسلم أن يمنعه منه وأما القياس فهو انه استباح بضعها فلما أخذ منها أزيد مما دفع اليها
 لكان ذلك اجماعا فيجاب المرأة والحاقا بالضرر بها وانه غير جائز أما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة
 فوجب أن لا يتقيد بقدر معين فكأن للمرأة ان لا ترضى عند النكاح الا بالصرار الكثير فكذا الزوج ان

لا يرضى عند الخالعة الا بالاذل الكثير لاسيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكرهه
ويتأكد هذا بما روى أن عمر رضي الله عنه رفعت اليه امرأة ناشرة أمرها فأخذها عمر وحبسها في بيت
الزبل لثلاثين ثم قال لها كيف حالك فقالت مايت أطيب من هاتين اللاتين فقال عمر اخلعها ولو بقرطها
والمراد اخلعها حتى قرطها وعن ابن عمر انه جاءه امرأة قد اختلفت من زوجها **باب** لشيء وبكل نوب عليها
الادرعها فلم ينكر عليها (المسئلة السابعة) الخلع تطلقه بائنة وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن
والشعبي والنخعي وعطاء وابن السبب وشريح ومجاهد ومكحول والزهرى وهو قول أبي حنيفة وسفيان
وهو أحد قول الشافعي رضي الله عنهم وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضي الله عنهم انه فسح لالعقد
وهو القول الثاني للشافعي وبه قال أحد واصحاق وأبو نوحجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه فسح
أو طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت أنه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على
المهر المسمى كالأقالة في البيع، أيضا لو كان خلع فسخا فاذا خالعهما ولم يذكر المهر وجب أن يجب عليه المهر
كالأقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكر ولما لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ، واذا بطل ذلك ثبت أنه
طلاق جمعة من قال انه ليس بطلاق وجوه (الحجة الاولى) انه تعالى قال فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا
جناح عليهما فيها افتدت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان
الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعة وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس (الحجة
الثانية) وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يأت لثابت بن قيس بن شماس في مخالعة امرأته مع ان الطلاق
في زمان الحضر أوفى طهر حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم
ان يستكشف الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل أمره بالخلع مطلقا دل على أن الخلع ليس بطلاق (الحجة
الثالثة) روى أبو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس لما اختلفت منه جعل
النبي صلى الله عليه وسلم مذهبها حيضة قال الخطابي وهذا أدل شيء على ان الخلع فسح وليس بطلاق لان الله
تعالى قال والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرء واحد أما قوله
تعالى تلك حدود الله فلا تنكحوه من أنكحكم الطلاق والرجعة والخلع فلا تنكحوه وأما
فلا تتجاوزوا عهدهم بعد هذا انتهى المؤكد اتبعه بالوعاء فقال ومن تعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه
وجوه (أحدها) انه تعالى ذكر في سائر الآيات الالمنة الله على الظالمين فذكر الظالم ههنا تنبيه على حصول
اللعن (وثانيها) أن الظالم اسم ذم ومحقة وقوع هذا الاسم يكون جارا مجرى الوعيد (وثالثها) انه
اطلق لفظ الظالم تنبيه على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث اقدم على العصية وظلم أيضا الغير بتقدير ان
لا تتم المرأة مذهبها أو كتبت شيئا مما خلق في رجبها أو الرجل ترك الامساك بالمعروف والنهي عن الجور بالاحسان
أو أخذ من جملة ما آتاهما شيئا لا بسبب نشوز من جهة المرأة ففي كل هذه المواضع يكون ظالم للغير فلو أطلق
فظ الظالم دل على كونه ظاما لنفسه وظاما للغير وفيه أعظم التهديدات قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان طلقا أن يقيما حدود الله وذلك
حدود الله بينهن القوم يعلمون) اعلم أن هذا هو الحكم الخامس من أحكام الطلاق وهو بيان أن الطلقة
الثالثة قاطعة لخلق الرجعة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الذين قالوا ان قوله أو تسريح باحسان اشارة
الى الطلقة الثالثة قالوا ان قرله فان طلقها تفسيره قوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الانانية أن
الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان الزوج مع المرأة بعد الطلقة
الثانية أحوال ثلاثة (أحدها) أن يراجعها وهو المراد بقوله فاما سالتهم عرف (والثاني) أن لا يراجعها
بل يتركها حتى تنقضي العدة وهي البينونة وهو المراد بقوله أو تسريح باحسان (والثالث) ان يطلقها
طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة والله تعالى ذكر ألفاظا ثلاثة وجب
تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة فاما ان يبعثنا قوله أو تسريح باحسان

عبارة عن الطلقة الثالثة كما قد مر فمما لفظين الى معنى واحد على حيل التكرار واهمها القسم الثالث
ومعلوم أن الاول أولى واعلم أن وقوع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالشيء الاجنبى ونظم الآية
الطلاق مرتان فامساك بغير عرف أو تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره فان قيل فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما الدبب في ايقاع آية الخلع فيما بين هاتين الآيتين
قلنا الدبب أن الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة الثالثة أما بعدهما فلا يبقى شيء من ذلك فلهذا السبب
ذكر الله حكم الرجعة ثم تبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام
المعتبرة في هذا الباب والله أعلم (المسئلة الثانية) مذهب جمهور المجتهدين أن الماطقة بالثلاث لا تحل لذلك
الزوج الا بغيره شرائط متقدمة وتعد للشأن وطاها ثم يطلقها ثم تعد منه وقال سعيد بن جبير وسعيد
ابن المسيب تحل بمجرد العقد واختلاف العلماء في أن شرط الوطء بالسنة أو بالكتاب قال أبو مسلم الا بعدها في
الامران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان
ابن جنى سألت أبا على عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة أرادوا
انه عقد عليها واذا قالوا نكح امرأته أو زوجته أرادوا به الجماعه وأقول هذا الذى قاله أبو على كلام
محقق بحسب القوانين العقلية لان الاضافة الحاصلة بين الشئين مغايرة لذات كل واحد من المضافين
فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح أمر حاصل بينه وبين زوجته فهذه النكاح مغايرة له ولزوجته
ثم الزوجة ليست اسما لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسما لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجة فالزوجة
ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد مقدم لا محالة على المركب اذا ثبت ههنا فقول اذا قلنا نكح
فلان زوجته فالتناكح متأخر عن المفهوم من الزوجية والزوجة متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة
تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك ازم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله
حتى تنكح زوجا غيره يقتضى أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية فكل من قال بذلك قال انه الوطء فثبت
أن الآية دالة على أنه لا بد من الوطء فقوله تنكح يدل على الوطء وقوله زوجا يدل على العقد وأما قول من
يقول ان الآية غير دالة على الوطء وانما ثبت الوطء بالسنة فضعيف لان الآية تقتضى نفي الحل بمدودا
الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عنده ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند
وصول النكاح فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكاف الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول
العقد فكان رفعها بالخبر نصا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا اجمل النكاح على الوطء وحلنا قوله
زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال وأما الخبر المشهور في السنة فباروى أن نجمة بنت عبد الرحمن القرظى
كانت تحت رفاعه بن وهب بن عيسى القرظى ابن عمها فطلقها ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير
القرظى فانت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت تحت رفاعه فطلقني فبت طلاقا فتزوجت بعبد
عبد الرحمن بن الزبير وان ما معه مثل هدية الثوب وانه طافني قبل ان عسى فأرجع الى ابن عمي فتبسم
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتردين أن ترجعي الى رفاعه لا حتى تذوقى عيباته ويذوق عيباتك
والمراد بالعيب له الجماع شبه الالذ فيه بالعسل فلبث ما شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقالت ان زوجي مسني فكذبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلن اصدقك في الاخر
فلبث حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فانت أبا بكر فاستأذنت فقال لا ترجعي اليه فلبث حتى مضى
لسيله فانت عمر فاستأذنت فقال لن رجعت اليه لارجنك وفي قصة رفاعه نزل قوله فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره أما القياس فلان المقصود من توقف حصول الحل على هذا الشرط هو الزوج
عن الطلاق لان الغالب أن الزوج يستنكر أن يفتش زوجته رجل آخر ولهذا المعنى قال بعض أهل العلم
انما حرم الله تعالى على نساء النبي أن ينكحن غيره لما فيه من الفصاحة ومعلوم أن الزوج انما يحل بتوقيف
الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصح جعله مانعا وزاجرا (المسئلة الثانية)

قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة أو اثنتين ثم نكحت زوجها آخر وأصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاولى وقال أبو حنيفة بل يكلا عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجها بعد الثلاث حجة الشافعي أن هذه طائفة ثالثة فوجب أن تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا ان طلقة ثالثة لانها طلقة وجدت بعد الطلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الاية وقوله فان طلقها أعم من أن يطلقها الطلقة الثالثة مدبوقا بنكاح غيره أو غير مدبوق بنكاح غيره فكان الكل داخلا فيه (المسئلة الرابعة) مذهب الشافعي رضي الله عنه اذا تزوج بالاطلاق ثلاثا للغير على انه اذا أحلها الاول بأن أصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح منعة باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط ألا يطلقها اذا أحلها الاول ففيه قولان (أحدهما) لا يصح (والثاني) يصح ويطل الشرط وبه قال أبو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا بأنه اذا أحلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به وقال مالك والثوري وأحمد هذا النكاح باطل دليلنا أن الآية تدل على أن الحرمة تنتهي بوطء مدبوق بعقد وقد وجدت فوجب القول بانتهااء الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح فرضنا اهل يقع به التحليل قولان والاصح انه لا يتبع به التحليل أما قوله تعالى فان طلقها فالعنف ان طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما أي على المرأة المطلقة والزواج الاول أن يتراجعا بنكاح جديد فذكرنا فظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذ تنكحا فقد ترجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع اعوى بقى في الآية مسئلان (المسئلة الاولى) ظاهر الآية يقتضي أن عند ما يطلقها الزوج الثاني فحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء لان المقصود من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في أن التحليل يحصل بمجرد العقد لان الوطء لو كان يعتبر كانت العدة واجبة وهذه الآية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما أن يتراجعا تدل على أن حل المراجعة حاصل عقب طلاق الزوج الثاني الا أن الجواب ما قدمنا (المسئلة الثانية) قال الخليل والكشاف وضع أن يتراجعا خافض باضممار الخافض تقديره في أن يتراجعا وقال القراء موضعه نصب بنزع الخافض أما قوله تعالى ان ظننا أن يقيما حدود الله ففيه مسئلان (المسئلة الاولى) قال كثير من المفسرين ان ظننا أي ان علمنا وبقينا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) انك لا تقول علمت أن يقوم زيد ولكن علمت أنه يقوم زيد (والثاني) أن الانسان لا يعلم ما في القدر وانما يظنه (والثالث) انه بمنزلة قوله تعالى وبعواهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا اصلاحا فان اعتبرناك الطلق فكذلك ههنا واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الطلق أي متى حصل هذا الطلق وحصل لهما العزم على اقامة حدود الله حدود الله كانت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الطلق وخافا عند المراجعة من نشوزها أو اضرامه فالمرادة تحريم (المسئلة الثانية) كلمة ان في الآية للشرط والعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر الآية يقتضي انه متى لم يحصل هذا الطلق لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الطلق أو لم يحصل الا ان القول ليس المراد أن هذا شرط لعصمة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد اقامة حدود الله وأوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها اقوم يعلمون وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى وتلك حدود الله اشارة الى ما بينها من التكليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما مما تناقض وعندى أن هذه النصوص التي تقدمت أكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة وأكثر تلك التخصيصات انما عرفت بالسنة مكان المراد والله أعلم أن هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسببها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وهو كقوله تعالى ليس للناس ما نزل اليهم (المسئلة الثانية) قرأ عاصم في رواية أبان نيسابا بالنون وهي نون

التعظيم والباقون بالبيان على انه يرجع على اسم الله تعالى (المسئلة الثالثة) انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه (أحدها) انهم هم الذين ينفقون بالآيات تفسيرهم منزلة من لا يتسببه وهو كقوله هدى للمتقين (والثاني) انه خصهم بالذكور كقوله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال (والثالث) يعني به العرب لعلمهم باللسان (والرابع) يريد من له عقل وعلم كقوله وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكلف الاعاقل عالما بما يكفه لانه متى كان كذلك فقد ارجح هذا المكلف (والخامس) أن قوله تلك حدود الله يعني ما تقدم ذكره من الاحكام بيننا الله لمن يعلم ان الله أنزل الكتاب وبعث الرسول ليعملوا بامر الله وينهوا عما نهوا عنه • قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن

بمعروف ولا جناح عليكم في ذلك فعدلتم أنفسكم ولا تخذوا آيات الله هزوا

واذكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله وعلوا ان الله بكل

شيء عليم) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الاولى) أول ما يجب تقديمه في هذه الآية أن لقائل أن يقول

لا فرق بين هذه الآية وبين قوله الطلاق مرتان فامسك بهن بمعروف أو تسريح باحسان فتكون إعادة هذه

الآية بعد ذكر تلك الآية تكريرا للكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وانه لا يجوز (والجواب)

أما أصحاب أبي حنيفة فهم الذين جولو قوله الطلاق مرتان فامسك بهن بمعروف أو تسريح باحسان على أن

الجمع بين الطلقات غير مشروع وانما المشروع هو التفريق فهذا السؤال ساقط عنهم لان تلك الآية في بيان

كيفية الجمع والتفريق وهذه الآية في بيان كيفية الرجعة وأما أصحاب الشافعي رحمه الله وهم

الذين جولو تلك الآية على كيفية الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم وان يقولوا أن من ذكر حكمية أول

صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور أنهم لم يمدان يعيد بعد ذلك الحكم العام تلك

الصورة الخاصة مرة أخرى ليدل ذلك التكرير على أن في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وهما

كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان فامسك بهن بمعروف أو تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد في مدة العدة

من أحد هذين الأمرين وأما في هذه الآية ففيه بيان ان عدم مشاركة العدة على الزوال لا بد من رعاية

أحد هذين الأمرين ومن المعلوم أن رعاية أحد هذين الأمرين عند مشاركة زوال العدة أولى بالوجوب

من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان أعظم أنواع الايذاء أن يطلقها ثم يراجعها مرتين عند آخر

الاجل حتى تبقى في العدة تسعة أشهر فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة لم يقع أن يعيد الله حكم هذه

الصورة تنبيه على أن هذه الصورة أعظم الصور اشقا لعل المضارة وأولاها بان يحترز المكلف عنها (المسئلة

الثانية) قوله فامسكوهن معروف إشارة الى المراجعة واختلاف العلماء في كيفية المراجعة فقال الشافعي

رضي الله عنه لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة الا بكلام وقال أبو حنيفة والثوري رضي

الله عنهم ما نصح الرجعة بالوطء وقال مالك رضي الله عنه ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة والا فلا رجعة

الشافعي رضي الله عنه ما روى ان ابن عمر رضي الله عنه لما طلق زوجته وهي حائض فسأل عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه الصلاة والسلام مره فليراجعها ثم ليسكها حتى تطهر أمره النبي صلى

الله عليه وسلم بالمرابعة مطلقا وأقل درجات الامراز فتقول انه كان ما ذونا بالمرابعة في زمان

الحيض وما كان ما ذونا بالوطء في زمان الحيض فيلزم أن لا يكون الوطء رجعة وحجة أبي حنيفة رضي

الله عنه انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف أمر غير دال على ما لا واذا دامت فقد أمسكها فوجب

أن يكون كافيا أما الشافعي رضي الله عنه فانه لما قال انه لا بد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على

الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وأبو حنيفة رضي الله عنهم ما وقال في الاملاء هو واجب وهو اختيار

محمد بن جرير الطبري والحجة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا الا اذا عرفه الغير وأجبتنا

على انه لا يجب عرفان غير الشاهد فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجبا وأجاب الاولون بان المراد

بالمعروف هو المراجعة وايصال الخبر لما ذكرتم (المسئلة الثالثة) لقائل أن يقول انه تعالى

أثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة (والجواب) من وجهين (أحدهما) المراد بلوغ الاجل مشاركة البلوغ لانفس البلوغ بالجله فهذا من باب الجواز الذي يطلق فيه اسم الكل على الاكثر وهو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا (الثاني) ان الاجل اسم للزمان فحسمه على الزمان الذي هو آخر زمان يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا الى الجواز اما قوله تعالى ولا تذكروهن ضرارا ففيه مستثان (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول لا فرق بين أن يقول فأذكرهن معروف وبين قوله ولا تذكروهن ضرارا لان الامر بالشئ نهى عن ضده فما الضائدة في التكرار (والجواب) الامر لا يفيد الامرة واحدة فلا يتناول كل الاوقات اما انتهى فانه يتناول كل الاوقات فلهذا يحكمها معروف في الحال ولكن في قلبه أن يضارها في الزمان المستقبل فلما قال تعالى ولا تذكروهن ضرارا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات (المسئلة الثانية) قال القفال الضرار هو المضارة قال تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا أي اتخذوا المسجدا ضرارا لمضاروا المؤمنين ومعناه راجع الى اثار العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها (أحدها) ما روى ان الرجل كان يطلق المرأة ثم يدها فاذا قارب انقضاء القرء اشالت راجعها وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة أشهر أو أكثر (والثاني) في تفسير الضرار سوء العشرة (والثالث) تضيق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية أكثر هذه الاعمال رجاء أن تتنزع المرأة منه بمالها اما قوله تعالى لتعتدوا فففيه وجهان (الاول) المراد لا تضاروهن فكنوا معتدين يعني فتكون عاقبة امركم ذلك وهو كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم سمعدا وحرنا أي فكان لهم سم وهي لام العاقبة (والثاني) أن يكون المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فيخذلن تصيرون عصاة لله وتكونن من محمد بن قاصدين لثلك المعصية ولاشك ان هذا أعظم أنواع المعاصي اما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فتد ظم نفسه فففيه وجوه (أحدها) ظم نفسه بتعريضها لعذاب الله (وثانيها) ظم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين اما منافع الدنيا فانه اذا استمر فيما بين الناس بهذه المعاملة الصالحة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته أحدا واما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكاليفه اما قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا فففيه وجوه (الاول) ان من نسي فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الامر يقال فيه انه استهزأ بهذا الامر ويلعب به فعلى هذا كل من أمر بانه يجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشعر لادائها كان كالاستهزأ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من اهل الصلاة (وثانيها) المراد ولا تتساححو في تكاليف الله كباية تسامح فيما يكون من باب الهزل والعبث (والثالث) قال أبو الدرداء كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلفت وأنا لاعب وبعثني وينكح ويقول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق أو حرر أو نكح فزعم انه لا لعب فهو جحد (الرابع) قال عطاء المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان مصرا عليه أو على مثله كان كالاستهزأ بآيات الله تعالى والاقر هو الوجه الاول لان قوله ولا تتخذوا آيات الله هزوا تهديد وتهديد اذا ذكر بعد ذكر التكليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها لا على شئ آخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم في أداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبهم أيضا في أدائها بان ذكرهم أنواع نعمه عليهم فبدأ أولها ذكرها على سبيل الاجال فقال واذا كروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله على العبد في الدنيا وفي الدين ثم انه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها أجل من نعم الدنيا فقال وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة به فظلمكم به والمعنى انه انما أنزل الكتاب والحكمة ليعظكم به ثم قال واتقوا الله أي في أوامرهم كلها ولا تتهافوه في نواهيهم واعلموا ان الله بكل شئ عليم • قوله تعالى

(وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون) اعلم ان هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في سبب نزول الآية وجهان (الاول) روى أن معقل بن يسار زوج أخته جليل بن عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تزكها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه ورضيت المرأة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريد من مراجمته وجهي من وجهك حرام ان راجعته فأنزل الله تعالى هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلاع عليه هذه الآية فقال معقل رغم أنفي لا امر ربي اللهم رضىت وملت لامر الله وأنتكج أخته زوجها (والثاني) بروى عن مجاهد والسدي أن جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها وأراد رجعها بعد العدة فابى جابر فأنزل الله تعالى هذه الآية فكان جابر يقول في نكاح هذه الآية (المسئلة الثانية) العضل المنع يقال عضل فلان ابنته اذا صنعها من التزويج فهو يعضلها ويعضلها بضم الضاد وبكسرهما وأنشد الاخفش

وان قصائدك فاصطفي * كرائم قد عضلن عن النكاح

وأصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المرأة اذا شب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم قال أوس بن حجر

تري الارض منابا انضام مريضة * معضلة مناب يجيش عرمرم

وأصل المريض الاطباء أى أعياءهم وسميت العضلة عضلة لان القوى المحركة من شأنها وبها ويقال داء عضال للامر اذا اشتد ومنه قول أوس

وليس أخولك الدائم العهد بالذى * يذمك انولى ويرضيك مقبلا

ولكنه الزانى اذا كنت آمنا * وصاحبك الادنى اذا الامر أعضلا

(المسئلة الثالثة) اختلف المفسرون في أن قوله فلا تعضلوهن خطاب لمن فقال الاكثرون انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للازواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه أن قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك أن الشرط وهو قوله واذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم أيضا اذ لو لم يكن كذلك لاصار تقدير الآية اذا طلقتم النساء اية الازواج فلا تعضلوهن اية الاولياء وحيث لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلا وذلك يوجب فسك نظم الكلام وتنزيه كلام الله عنه فله واجب فهذا كلام قوى متين في تقرير هذا القول ثم انه يتناكد بوجهين آخرين (الاول) أن من أقول آية في الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الازواج والبنية ما جرى للاولياء ذكره مكان صرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم (الثاني) عاقل هذه الآية خطاب مع الازواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فاذا جعل هذه الآية خطابا لهم في كيفية معاملتهم مع النساء بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما أما اذا جعلناه خطابا للاولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الازواج أولى جهة من دل الآية خطاب للاولياء وجوه (الاول) وهو عمدتهم الكبرى ان الروايات المشهورة في سبب نزول الآية دالة على ان هذه الآية خطاب مع الاولياء مع الازواج ويكن أن يجاب عنه بأنه لما وقع التعارض بين هذه الآية وبين الآية التي ذكرناها كانت الآية التي ذكرناها أولى بالرعاية لان المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد وأيضا فلان الروايات متعارضة فروى عن معقل انه كان يقول ان هذه الآية لو كانت خطابا مع الازواج لكانت اما أن تكون خطابا قبل انقضاء العدة أو مع انقضاءها والاول باطل لان ذلك مستفاد من الآية فلو جعلنا هذه الآية على

مثل ذلك المعنى كان تكرار من غير فائدة وأيضا قد قال تعالى لا تفضلوهن أن ينكحن أزواجهن
 إذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي بالنكاح إلا بعد
 التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
 حتى يبلغ الكتاب أجله (والثاني) أيضا باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل
 المرأة فكيف يصرف هذا النهى إليه ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكون بحيث يشتد منه على
 مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها وتلقفه الغيرة إذا رأى من يحط بها أو حيث يشدها عن أن ينكحها غيره أما بان
 يحسد الطلاق أو يذمى أنه كان راجعها في العدة أو يذمى إلى من يحط بها بالتمديد والوعيد أو يسيء القول فيها
 وذلك بأن فيها إلى أمور تنفر الرجل عن الرغبة فيها فالتعالي نهى الأزواج عن هذه الأفعال وعرفهم أن
 ترك هذه الأفعال أركى لهم وأطهر من دنس الآثام (الجهة الثالثة لهم) قالوا قوله تعالى أن ينكحن
 أزواجهن معناه ولا تمنعهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينتظم إلا إذا
 جعلنا الآية خطابا بالاولياء لأنهم كانوا يمنعون من العود إلى الذين كانوا أزواجهن قبل ذلك فاما إذا
 جعلنا الآية خطابا للأزواج فهذا الكلام لا يصح ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله ينكحن أزواجهن من
 يريدون أن يتزوجوهن فيكونون أزواجه والعرب قد تسمى الشيء باسم ما يؤول إليه فهذا جملته الكلام
 في هذا الباب (المسئلة الرابعة) تملك الشافعي رضي الله عنه هذه الآية في بيان أن النكاح بغير ولى
 لا يجوز وبخلاف ذلك الاستدلال على أن الخطاب في هذه الآية مع الاولياء قال وإذا ثبت هذا وجب أن يكون
 التزويج إلى الاولياء لا إلى النساء لأنه لو كان للمرأة أن تتزوج بنفسها أو توكل من يزوجها لما كان
 الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهى الله عز وجل عن العضل وحيث
 نهى عن العضل كان قادرا على العضل وإذا كان الولي قادرا على العضل وجب أن لا تكون المرأة متمكنة
 من النكاح واعلم أن هذا الاستدلال بناء على أن هذا الخطاب مع الاولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم
 ان سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله ولا تفضلوهن أن يحط بها أو يسيء في ذلك لأن
 الغالب في النساء الإيماي أن يركن إلى رأي الاولياء في باب النكاح وإن كان الاستدلال الشرعي لهم
 وإن يكن تحت تدبيرهم ورأيهم وحيث قد يكونون متمكنين من منعهم كمنعهم من تزويجهم فيكون النهى
 محولا على هذا الوجه وهو منقول عن ابن عباس في تفسير الآية وأيضا ثبتت المضل في حق الولي بمنع
 مهمما عضل لا يبقى لعضله أثر وعلى هذا الوجه فصدور العضل عنه غير معتبر وملك أبو حنيفة رضي الله عنه
 بقوله تعالى أن ينكحن أزواجهن على أن النكاح بغير ولى جائز وقال انه تعالى أضاف النكاح إليها إضافة
 الفعل إلى فاعله والتصرف إلى مباشره ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما
 نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا النص متأكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله فإذا بلغن
 أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف وتزوجها أنفسهن فكيف فعل بالمعروف
 فوجب أن يصح حقيقة هذه الإضافة على المباشر دون الخطاب وأيضا قوله تعالى وامرأة مؤمنة إن
 وهبت نفسها للنبي أن أراد النبي أن يستنكحها دليل واضح مع أنه لم يحضر هناك ولي البتة وأجاب أصحابنا
 بأن الفعل كما يضاف إلى المباشر قد يضاف أيضا إلى المتسبب يقال بنى الأمير دارا وضرب دينارا وهذا
 وإن كان مجازا إلا أنه يجب المصير إليه دلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح (المسئلة الخامسة)
 قوله تعالى فبلغن أجلهن مجمل في هذه الآية على انقضاء العدة قال الشافعي رضي الله عنه دل سياق
 الكلامين على اقتراف البلوغين ومعنى هذا الكلام أنه تعالى قال في الآية السابقة فبلغن أجلهن
 فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتهن قد انقضت لما قال فامسكوهن بمعروف
 لأن أمساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال أو سرحوهن بمعروف لأنهم بعد انقضاء العدة تكون
 مسرحة فلا حاجة إلى تسريحها وأما هذه الآية التي نحن فيها فالتعالي نهى عن عضلهن عن التزوج

بالازواج وهذا النهي انما يحسن في الوقت الذي يمكنهم أن يتزوج فيه بالازواج وذلك انما يكون بعد
انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعي رضي الله عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين
أما قوله تعالى اذا تزوايهم بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في التراضي وجهان (أحدهما)
ما وافق الشرع من عقد دلال ومهر جائز وشهود عدول (وثانيها) أن المراد منه ما يصاد ما ذكره
في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما مالزمه فوهذا
العقد اصاحبه حتى تحصل الصيغة الجلية وتدوم الافة (المسئلة الثانية) قال بعضهم التراضي بالمعروف
هو مهر المثل وفرعوا عليه مسئلة فقهيية وهي انها اذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا
فالشافعي انكاح صحيح عند أبي حنيفة وللولي أن يعترض عليهم بسبب النقصان عن المهر وقال أبو يوسف
ومحمد ليس للولي ذلك حجة أبي حنيفة رحمه الله في هذه الآية هو قوله تعالى اذا تزوايهم بالمعروف
وأبضا انها بهذا النقصان أرادت إلحاق الشين بالاولياء لان الاولياء يتضررون بذلك لانهم يعيرون بقلة
المهور ويتفخرون بكثرته اوله اذ يمكن المهر القليل حينما يظهر المهر الكثير براء وأبضا فان نساء
العشيرة يتضررن بذلك لانه ربما وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتسرون ذلك به هذا المهر
القليل فلا يجرم لاولياء أن يمنعوهما عن ذلك ويتوجروا عن نساء العشيرة ثم انه تعالى لما بين حكمه التكليف
قرنه بالتمديد فقال ذلك يوعظه من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر وذلك لان من حق الوعظ أن يتضمن
التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الآية تمديد من هذا الوجه وفي الآية سؤالان
(السؤال الاول) لم وحد الكاف في قوله تعالى ذلك مع انه يخاطب جماعة (والجواب) هذا جائز في الافة
والتنبيه أيضا جائز والقراءان نزل باللفظين جميعا قال تعالى ذلك كما سمعني ربي وقال فدلكن الذي لمتني فيه
وقال يوعظه وقال الم انهم كما عن ذلك التحذير (السؤال الثاني) لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم
(الجواب) لوجوه (أحدها) لما كان المؤمن هو المستقبح به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى
للكل كما قال هدى للناس وقال انما أنت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذر مع انه كان منذرا لكل كما
قال لتكون للعالمين نذيرا (وثانيها) احتج بعضهم بهذه الآية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الدين قالوا
والدليل عليه أن قوله ذلك إشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على
ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت أن ذلك التكليف عام قال
تعالى والله على الناس حج البيت (وثالثها) أن بيان الاحكام وان كان عاما في حق المكلفين الا ان كون ذلك
البيان وعظا مختص بالمؤمنين لان هذه التكليف انما توجب على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر الملمزم
المعجز أما المؤمن الذي يقترب بعبادتها فانما انما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير ثم قال ذلكم أذكى
لكم واطهر يقال زكى الزرع اذا غافقوله أذكى لكم إشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله اظهر إشارة
الى ازالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمعنى
أن المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكليف على الجملة الا ان التفصيل في هذه الامور غير
معلوم والله تعالى عالم في كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التدبير لانه تعالى
عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح أن يقول والله يعلم وأنتم لا تعلمون ويجوز أن يراد به والله
يعلم من يعمل على وفق هذه التكليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالقصد من الآيات تقرير
طريقة الوعد والوعيد (الحكم العائثر) الرضاع * قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين ان أراد أن يرضع الرضاة وعلى المولود له رزقهن وكـوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها
لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان أراد فصالا عن تراضٍ منها وتشاور
فلا جناح عليهما) اعلم أن في قوله تعالى والوالدات ثلثة أقوال (الاول) أن المراد منه ما شاعرا
اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن من زوجات أو مطلقات والدليل عليه أن اللفظ عام وما قام دليل

التخصيص فوجب تركه على عومه (والقول الثاني) المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على ان المراد ذلك وجهان (أحدهما) أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق فكانت هذه الآية تمة تلك الآيات ظاهرا وسبب التعليق بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه اذا حصلت الفارقة حصل التباعد والتعادي وذلك يحتمل المرأة على ايذاء الولد من وجهين (أحدهما) أن ايذاء الولد يتضمن ايذاء الزوج المطلق (والثاني) انها ربما رغبت في التزوج بزواج آخر وذلك يقتضي اقامتها على احوال أمر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لاجرم ندب الله الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن أولادهن والمراد المطلقات (الحجة الثانية لهم) ما ذكره السيدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل الرضاع واعلم أنه يمكن الجواب عن الحجة الاولى أن هذه الآية مشتملة على حكم مسة قل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الحجة الثانية لا يبعد أن تستحق المرأة قدر من المال لمكان الزوجية وقد رآه آخر مكان الرضاع فانه لا منافاة بين الامرين (القول الثالث) قال الواحدى في البسيط الاولى أن يحتمل على الزوجات في حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت الولد أو لم ترضع فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فاذا اشغلت بالحضانة والارضاع لم تنفخ رخصة الزوج فربما توهم متوهم أن نفقتها وكسوتها تستطاب للمثل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة وان اشغلت المرأة بالارضاع هذا كله كلام الواحدى رحمه الله أماقوله تعالى يرضعن أولادهن ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذا الكلام وان كان في اللفظ خبرا الا انه في المعنى أمر وانما جاز ذلك لوجهين (الاول) تقدير الآية والوالدات يرضعن أولادهن في حكم الله الذي أوجبه الا انه حذف لدلالة الكلام عليه (والثاني) أن يكون معنى يرضعن ايرضعن الا انه حذف ذلك للتصرف في الكلام مع زوال الابهام (المسئلة الثانية) هذا الامر ايسر أمر ايجاب ويدل عليه وجهان (الاول) قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن أجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحققت الاجرة (الثاني) انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع له أخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد الا بسبب الارضاع فلو كان الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البعث الذي قدمناه اذا ثبت أن الارضاع غير واجب على الأم فهذا الامر محمول على التدب من حيث ان تربية الطفل بلبن الأم أصح له من سائر الالبان ومن حيث أن شفقة الأم عليه أتم من شفقة غيرها هذا اذا لم يبلغ الحمال في الولد الى حد الاضطرابان لا يوجب عدمه غير الأم أو لا يرضع الطفل الا منها فواجب عليها عند ذلك أن ترضعه كما يجب على كل أحد مواساة المضطرب في الطعام أمما قوله تعالى حولين كاملين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) أصل الحول من حال الشيء يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال لرفع التوهم من انه على مثل قولهم أقام فلان بمكان كذا حولين أو شهرين وانما أقام حولا وبعض الآخر ويقولون اليوم يومان مذل أمه وانما يعنون يوما وبعض اليوم الآخر (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس الحديد بالحولين تحديدا ايجاب ويدل عليه وجهان (الاول) أنه تعالى قال بعد ذلك لمن أراد أن يتم الرضاعة فلما علق هذا الانعام باراد تناثبت أن هذا الانعام غير واجب (الثاني) أنه تعالى قال فان أراد افصالا عن تراض منهم ما وتشاور فلا جناح عليهم فثبت أنه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه (الاول) وهو الاصح أن المقصود منه قطع انشازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقد رآه ذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع

التنازع بينهم ما فإن أراد الأب أن يقطعه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس هذا فأما إذا اجتمع على أن يقطعه الولد قبل تمام الحولين فله ما ذلك (الوجه الثاني) في المقصود من هذا التحديد هو أن الرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الارتضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة رضي الله عنه مدة الرضاع ثلاثون شهرا أحبة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) انه ليس المقصود من قوله لمن أراد أن يتم الرضاعة هو التمام بحسب حاجة الصبي الى ذلك اذ من المعلوم أن الصبي كما يستغنى عن اللبن قبل تمام الحولين فقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في ذلك واذ لم يجوز أن يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب أن يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على أن حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الارضاع في هذه المدة (الحجة الثانية) روى عن علي رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد فصال وقال تعالى وفصاله في عامين (الحجة الثالثة) ما روى ابن عباس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين (والوجه الثالث) في المقصود من هذا التحديد ما روى ابن عباس أنه قال للتي تضع لستة أشهر انها ترضع حولين كاملين فان وضعت لسبعة أشهر أرضعت ثلاثة وعشرين شهرا وقال آخرون الحولان هو الحد في رضاع كل مولود وحجة ابن عباس رضي الله عنه ما أنه تعالى قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ذات هذه الآية على ان زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان فكما ازداد في مدة احدى الحالتين انتقص من مدة الحالة الاخرى (المسئلة الثالثة) روى أن رجلا جاء الى علي رضي الله عنه فقال تزوجت جارية بكر او مارة بنت بهارية ثم ولدت لستة أشهر فقال علي رضي الله عنه قال الله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدان يرضعن أولادهن حولين كاملين فالحمل ستة أشهر والولد ولدك وعن عمر انه جئ بامرأة وضعت لستة أشهر فشاو في رجبها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الآيتين واستخرج منهما أن أقل الحمل ستة أشهر أما قوله تعالى لمن أراد أن يتم الرضاعة ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن عباس رضي الله عنهما أن يكمل الرضاعة وقرئ الرضاعة بكسر الراء (المسئلة الثانية) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان (الاول) أن تقدير الآية هذا الحكم لمن أراد اتمام الرضاعة وعن قتادة أنزل الله حولين كاملين ثم أنزل اليسر والتخفيف فقال لمن أراد ان يتم الرضاعة والمعنى أنه تعالى جوز النقصان بذلك وهذه الآية (والثاني) أن اللام متعلقة بقوله يرضعن كما تقول أرضعت فلانة فلان ولده أي يرضعن حولين لمن أراد أن يتم الارضاع من الآباء لان الأب يجب عليه ارضاع الولد دون الام ما اينما أماتوه تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه (الاول) قال صاحب الكشاف ان السبب فيه ان يعلم أن الوالدة انما ولدن الاولاد لآباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات وأنشد له أمون بن الرشيد

وانما أتهمات الناس أوعية • مستودعات والآباء أبناء

(الثاني) أن هذا تنبيه على ان الولد انما يلحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فكأنه قال اذا ولدت المرأة الولد للرجل وعلى فراشه وجب عليه رعايته مصالحه فهذا تنبيه على أن سبب النسب والحقاق مجزئ هذا القدر (الثالث) أنه قيل في تفسير قوله يا ابن أم أن المراد منه أن الأم مشقة على الولد فكان الغرض من ذكر الأم تذكير الشفقة فكذلك اهننا ذكر الوالد لفظ المولود له تنبيه على أن هذا الولد انما ولد لاجل الأب فكان نقصه عائدا اليه ورعايته مصالحه لازمة له كما قيل كلمة وكلمة

عليك (المسئلة الثانية) انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل في قوله تعالى والوالدان برضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامر به برزقها وكسوتها بالمعروف والمعروف في هذا الباب قد يكون محدودا بشرط وعقد وقد يكون غير محدود الامن جهة العرف لانه اذا قام بما يكفيه في طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه ان كان ذلك أقل من قدر الكفاية لحقها ضرر من الجوع والعري فضررها يتعدى الى الولد (المسئلة الثالثة) انه تعالى وصى الام برعاية الطفل أولا ثم وصى الاب برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج الطفل الى رعاية الام أشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين رعاية الام واسطة البتة أما رعاية الاب فاما اتصل الى الطفل بواسطة فانه يستأجر المرأة على ارضاعه وحضائه بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام أكثر من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ثم قال تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التكليف الا لزام يقال كلفه الامر فكيف وكلف وقيل ان أصله من الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فعنى تكلف الامر اجتهاد أن يبين فيه أثره وكلفه ألزمه ما يظهر فيه أثره والوسع ما يسع الانسان فيطبقه أخذه من سعة الملك أي العرض ولوضاق ليجز عنه والسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة (المسئلة الثانية) المراد من الآية ان أب هذا الصبي لا يكلف الاتفاق عليه وعلى أمه الا ما تنسج له قدرته لان الوسع في اللغة ما تنسج له القدرة ولا يبلغ استغراقها وبين أنه لا يلزم الاب الا ذلك وهو نظير قوله في سورة الطلاق فان أرضعن لكم فأتوهن أجورهن ثم قال وان تعاسرتم فسد ترضع له أخرى ثم بين في النفقة انها على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاه (المسئلة الثالثة) المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على ان الله تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه أخبرانه لا يكلف أحدا الا ما تنسج له قدرته والوسع فوق الطاعة فاذا لم يكلفه الله تعالى ما لا تنسج له قدرته فبان لا يكلفه ما لا قدرة له عليه أولى ثم قال لا تضار المرأة بولدها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وقتيبة عن الكسائي لا تضار بالرفع والباقون بالفتح أما الرفع فقال الكسائي والفراء انه نسق على قوله لا تكلف قال علي بن عيسى هذا غلط لان النسق بلا انما هو انراج الشافي مما دخل فيه الاول فهو ضرر بتزيدا لا عرا فاما أن يقال يقوم زيد لا يقدح في عمره وهو غير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع على الاستئناف في النهي كما يقال لا يضرب زيد لا تقتل عمرا أو ما نصب فعل النهي والاصل لا تضار فادغمت الراء الاولى في الثانية وفتحت الثانية لاتقاء الساكنين يقال يضار رجل زيد او ذلك لان أصل الكلمة التضعيف فادغمت إحدى الراءتين في الاخرى فصار لا تضار كما تقول لا تردد ثم تدغم فتقول لا تردد بالفتح قال تعالى يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه وقرأ الحسن لا تضار بالكسر وهو بئز في اللغة وقرأ أبان عن عاصم لا تضار مظهر الراء كسورة على ان الفعل لها (المسئلة الثانية) قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما ما جائز في اللغة وانما احتل الوجهين نظر الحال الادغام الواقع في تضار (أحدهما) أن يكون أصله لا تضار بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه تكون المرأة هي المفعول به المضار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تضار الام المضار بالاب بسبب اتصال الضرر الى الولد وذلك بان تمنع المرأة من ارضاعه مع ان الاب ما امتنع عليها في النفقة من الرزق والكسوة فتلقى الولد عليه وعلى الوجه الثاني معناه لا تضار أي لا يفعل الاب المضار بالام فينزع الولد منها مع رغبتها في امساكها وشدة محبتها له وقوله ولا مولود له بولده أي ولا تفعل الام المضار بالاب بان تلقي الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شيء واحد وهو أن يغيب أحدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال تضار والفعل لواحد قلنا للوجوه (أحدها) ان معناه المبالغة فان اذا من يؤذيك أقوى من اذا من لا يؤذيك (والثاني) لا يضار الام والاب بان

لا ترضع الام أو ينعها الاب وينزعه منها (والثالث) ان المقصود لكل واحد منهم باضرار الولد اضرار
الآخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة (المسئلة الثالثة) قوله لا تضر والدة بولدها وان كان خبيرا
في الظاهر ~~كان~~ المراد منه النهي وهو يتناول اسماءهم الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله
ولا مولود له بولده يتناول كل المضارة وذلك بان يمنع الوالدة أن ترضعه وهي به أرف وقد يكون بان يضييق
عليها النفقة والكسوة أو بان يسيء اليها العشرة فيجعلها ماذلك على اضرارها بالولد فكل ذلك داخل في هذا
النهي والله أعلم أما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالدون ذكر الولد وذكر الوالدات
احتمل في الوارث أن يكون مضافا الى كل واحد من هؤلاء والعلماء لم يدعوا وجهها يمكن القول به الا وقال
به بعضهم (فالقول الاول) وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد وارث الاب وذلك لان قوله
وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض
ببيان المعروف والمعنى ان المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة يعني ان مات
المولود له لزم وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب
الاضرار قال أبو مسلم الاصفهاني هذا القول ضعيف لانا اذا قلنا اللفظ على وارث الوالد والولد أيضا وارثه
أدى الى وجوب نفقته على غيره حال ماله مال بنفق منه وان هذا غير جائز ويمكن أن يجاب عنه بان الصبي اذا
ورث من أبيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع الضرر عنه وهذه
الاشياء يمكن ايجابها على وارث الاب (القول الثاني) ان المراد وارث الاب يجب عليه عند موت الاب كل
ما كان واجبا على الاب وهذا قول الحسن وقادة وأبي مسلم والقاضي ثم القائلون به هذا القول اختلفوا
في انه أى وارث هو فقيل هو العصبات دون الام والاختوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء
وسفيان وابراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة
وابن أبي ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل الوارث من كان ذارحم محرم دون غيرهم من ابن الام
والمولى وهو قول أبي حنيفة وأصحابه وأعلم ان ظاهر الكلام يقتضى ان لا فضل بين وارث ووارث لانه تعالى
أطلق اللفظ فقير ذى الرحم بمنزلة ذى الرحم كما ان البعيد كالقريب والنساء كالرجال ولولان الام خرجت
من ذلك من حيث مر ذكرها بيجاب الحق لها الصبح أيضا دخولها تحت الكلام لانها قد تكون وارث الصبي
كغيرها (القول الثالث) المراد من الوارث الباقي من الابوين وجاء في الدعاء المشهور واجعله وارث منا أى
الباقي وهو قول سفيان وبجاعة (القول الرابع) أراد بالوارث الصبي نفسه الذى هو وارث أبيه المتوفى فانه
ان كان له مال وجب أجر الرضاعة في ماله وان لم يكن له مال أجبرت أمه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي
الا والدان وهو قول مالك والشافعي أما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من
ترك الاضرار عن الشعبي والزهرى والضحاك وقيل من ماعن أكثر أهل العلم أما قوله تعالى فان أراد افضالا
عن تراض منهم او تشاور فلا جناح عليهم ما فاعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في الفصل قولان
(الاول) انه القطار اقوله تعالى وجهه وفصاله ثلاثون نهرا وانما سمي القطار بالفصال لان الولد ينفصل
عن الاغتذاء بلبن أمه الى غيرهم من الاقوات قال المبردة قال فصل الولد عن الام فصلا وفصلا وقرئ بهم
في قوله وجهه وفصاله والفصال أحسن لانه اذا انفصل من أمه فقد انفصلت منه فينبغي فصال نحو القتال
والضرب وسمى النصيل فصيلا لانه مفصول عن أمه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال تعالى
فما فصل طالوت بالجنود وأعلم ان حل الفصال ههنا على القطار هو قول أكثر المفسرين وأعلم انه تعالى
لما بين أن الحولين الكاملين هو تمام مدة الرضاع وجب حل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار
ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذه الآية ان القطار قبل الحولين جائز ومنهم من قال انها تدل على ان
القطار قبل الحولين جائز بعده أيضا جائز وهذا القول مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما بحجة القول
الاول ان ما قبل الآية لم يدل على جواز القطار عند تمام الحولين كان أيضا دليلا على جواز الزيادة على

الحولين واذا كان كذلك بقيت هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وبجة القول الثاني ان الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضربه فطامه كما يضرب ذلك قبل الحولين واجاب الاولون ان حصول المضرة في الفطام بعد الحولين نادروجل الكلام على المعهود واجب واقفه اعلم (القول الثاني) في تفسير الفصل وهو ان ابا مسلم لما ذكر القول الاول قال ويحتمل معنى آخر وهو ان يكون المراد من الفصل ايقاع المفاصلة بين الام والولد اذا حصل التراضي والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد (المسئلة الثانية) التشاور في اللغة استجماع الراي وكذلك المشورة والمشورة مفهولة منه كالمعونة وشئت العمل استخرجته وقال ابو زيد ثبوت الدابة واشترتها أي أخرجتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناسطرقاواشورته فتشور رأى بختة والشارة هبة الرجل لانه ما يظهر من ربه ويبدو من ربه والاشارة اخراج ما في نفسك واظهاره للخطاب بالنطق وبغيره (المسئلة الثانية) دات الآية على ان الفطام في أقل من حولين لا يجوز الا عند رضا الوالدين وعند المشاورة مع ارباب التجارب وذلك لان الام قد تغفل عن الارضاع فتحاول الفطام والاب أيضا قد يغل من اعطاء الابرة على الارضاع فغدا يحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما قليا توافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس ثم يتقديرون فافقه ما اعتبر المشاورة مع غيره ما وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على ان الفطام قبل الحولين لا يضرب البتة فانظر الى احسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشروط دفعا للمضار عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشروط لم يصرح بالاذن بل قال لا جناح عليكم وهو ما يدل على ان الانسان كل ما كان أكثر ضيفا كانت رحمة الله معه أكثر وعنايته به أشد بقوله تعالى وان أردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى لما بين حكم الام وانها أحق بالرضاع بين انه يجوز العدول في هذا الباب عن الام الى غيرها ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشف استرضع منقول من أرضع يقال أرضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي فعدته الى مفعولين كما تقول انجح الحاجة واستنجحت الحاجة والمعنى أن تسترضعوا المارضع اولادكم وحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحت وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن آخرهما عبارة عن الاول وقال الواحدى أن تسترضعوا اولادكم أى لا اولادكم وحذف اللام اجترأ بدلالة الاسترضاع لانه لا يكون الا للاولاد ولا يجوز دعوت زيد او أنت تريد لزيد لانه تليس ههنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع ونظير حذف اللام قوله تعالى واذا كالمهم أو وزنهم أى كالمهم أو وزنهم (المسئلة الثانية) اعلم اننا قد بينا أن الام أحق بالارضاع فاما اذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها الى غيرها منها ما اذا تزوجت آخر فقبامها بحق ذلك الزوج بمنعها عن الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد نكحها الرضاع حتى يتزوج بها الزوج آخر ومنها أن تأبى المرأة قبول الولد ايذاء للزوج المطلق وايحاشاله ومنها أن ترضع أو ينقطع ابنها فعند أحد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة أخرى وقبل الطفل لبنها فاجاز العدول عن الام الى غيرها فاما اذا لم نجد مرضعة أخرى أو وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها فلهنا الارضاع واجب على الام أما قوله تعالى اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف ففيه مسئلةتان (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وحده ما آتيتم مقصورة الالف والباقون ما آتيتم بمدودة الالف أما الله فتقديره ما آتيتموه المرأة أى أردتم ايتامه وأما القصر فتقديره ما آتيتم به فحذف المفعولان في الاول وحذف الفظة به في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما آتيتم أى ما آتاكم الله واقدركم عليه من الابرة ونظيره قوله تعالى واتقوا مما جعلكم مستخلفين فيه (المسئلة الثانية) ليس التسليم شرط للجواز والعمدة وانما هو يندب الى الاولى والمقصود منه أن تسليم الابرة الى المرضعة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيصير ذلك سبيبا لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم انه تعالى ختم الآية بالحذير فقال واتقوا الله واعلموا ان الله

بما تعملون بصبر (الحكم الحادي عشر) عدة الوفاة قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) يتوفون معناها يتوفون ويقبضون قال الله تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها وأصل التوفى أخذ الشيء وأقبا كاملا فن مات فقد وجد عمره وأقبا كاملا ويقال توفى فلان وتوفى إذا مات فن قال توفى كان معناها قبض وأخذ ومن قال توفى كان معناها توفى أجله وأصل توفى أكاه وعمره وعليه قراءة على عليه السلام يتوفون بفتح الباء وأما قوله ويذرون معناها يتربصون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغنا عنه بقرئ كما ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغائب والامر منه ما موجودان يقال فلان يدع كذا ويذر ويقال دعه وزره أما الماضي والمصدر فغير موجودين منهما والأزواج ههنا النساء والعرب تسمى الرجل زوجا وامرأته زوجا له وربعا الحقوا بها الهاء (المسئلة الثانية) قوله والذين مبتدأ ولا بد له من خبر واختلفوا في خبره على أقوال (الاول) أن المضاف محذوف والتقدير وأزواج الذين يتوفون منكم يتربصن (والثاني) وهو قول الأخفش التقدير يتربصن بعدهم لأنه اسقط ظهوره كقوله السمن منوان يدرهم وقوله تعالى ولمن صبر وغفران ذلك ان عزم الامور (والثالث) وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا أزواجهم يتربصن قال واضممار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى قل أفأبئسكم بشمر من ذابكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل أنتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافا وليس ذلك شيئا واحدا بل شيئا والامثلة التي ذكرتم المضمر فيها نائي واحد قلنا كما ورد اضممار المبتدأ المفرد فقد ورد أيضا اضممار المبتدأ المضاف قال تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل (الرابع) وهو قول الكسائي والفراء أن قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدأ الا ان الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائذ اليهم بل ببيان حكم عائذ الى أزواجهم فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبرا وأنكر المبرد والزجاج ذلك لان مجيئ المبتدأ بدون الخبر محال (المسئلة الثالثة) قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبيننا الفائدة في قوله بأنفسهن وبيننا أن هذا وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبيننا الفائدة في العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر (المسئلة الرابعة) قوله وعشرا مذكور بلفظ التأنيث مع ان المراد عشرة أيام وذكرنا في العذر عنه وجوها (الاول) تغليب الليالي على الايام وذلك أن ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل غلبت لان الاوائل أقوى من الثواني قال ابن السكيت يقولون صمنا خمسة من الشهر فيغلبون الليالي على الايام اذ لم يذكر الايام فاذا اظهرنا الايام قالوا صمنا خمسة ايام (الثاني) أن هذه الايام أيام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة كتقولهم خرجنا الى الفتنه وجئنا الى اماره الحجاج (والثالث) ذكره المبرد وهوانه اثنتا عشرة العشر لان المراد به المدة معناه وعشر مدد وذلك المدد كل مددة منها يوم وليلة (الرابع) ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الآية فقال اذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال حلت للأزواج فيستأول العشر بالليالي واليه ذهب الاوزاعي وأبو بكر الاصم (المسئلة الخامسة) روى عن أبي العباس ان الله سبحانه انما حدد العدة بهذا القدر لان الولد ينفتح فيه الروح في العشر بعد الاربعة وهو أيضا منقول عن الحسن البصري (المسئلة السادسة) اعلم أن هذه العدة واجبة في كل امرأة مات عنها زوجها الا في صورتين (احدهما) ان تكون أمة فانها تعتد عند أكثر الفقهاء نصف عدة الحرة وقال أبو بكر الاصم عتتها عدة الحرة وثمة في ظاهر الآية وأيضا الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا عن هذه المدة ثم وضع الحمل مشترك فيه الحرة والرقية فكذا الاعتداد بهذه المدة يجب أن يشتر كافيها وسائر الفقهاء قالوا التنصيف في هذه المدة ممكن وفي وضع الحمل غير ممكن فظهر الفرق (المسئلة الثانية) أن يكون المراد ان كانت حاملا فان عتتها تنقض بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل وان كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن

على عليه السلام تبرص أبعد الاجلين والدليل عليه القرآن والسنة أمّا القرآن فقوله تعالى وأولات
الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية مخصوصة له وم قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون أزواجا والشاقي لم يقل بذلك لوجهين (الاول) أن كل واحدة من هاتين الآيتين
أعسم من الاخرى من وجه وأخص منها من وجه لان الحمل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما ان التي
توفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الامر كذلك امتنع جعل احدي الآيتين مخصوصة
للأخرى (والثاني) أن قوله وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقب ذكر المطلقات
فربما يقول قائل هي في المطلقة لاني المتوفى عنها زوجها فلهذين السببين لم يقول الشافعي في الباب على
القرآن وانما قول على السنة وهي ما روى أبو داود بسنده أن سبيعة بنت الحارث الاسلمية كانت تحت
سعد بن خولة فتوفى عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها
تجملت للخطاب فقال لها بعض الناس ما أنت بنا ^ك حتى عمر عليك أربعة أشهر وعشر قالت سبيعة
فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأفتاني بأني قد حلت حين وضعت حملي فأمرني بالتزوج ان بدلى
اذا عرفت هذا الاصل فهنا تفاريع (الاول) لافرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس
لا عدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لان الآية عامة في حق الكل (الحكم الثاني) اذا تمت أربعة
أشهر وعشرا انقضت عدتها وان لم تر عادتها من الحيض فيها وقال مالك لا تنقض عدتها حتى ترى عادتها من
الحيض في تلك الايام مثلا ان كانت عادت ان تحيض في كل شهر مرة فعليها في عدة الوفاة أربع حيض وان
كانت عادت ان تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان وان كانت عادت ان تحيض في كل أربعة أشهر مرة
فعليها حيضة واحدة وان كانت عادت ان تحيض في كل خمسة أشهر مرة فهنا تكفيها الشهر ورجحة الشافعي
رحمه الله أن هذه الآية دلت على انه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب
أن يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي انما ان ارتابت استبرأت نفسها من الرية كما ان ذات الاقراء
لو ارتابت وجب عليها أن تحتاط (الحكم الثالث) اذا مات الزوج فان كان بقي من شهر الوفاة أكثر
من عشرة أيام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالالهة سواء خرجت كاملة أو ناقصة ثم تكمل الشهر
الاول بالخماس ثلاثين يوما ثم تضم اليها عشرة أيام وان مات وقد بقي من الشهر أقل من عشرة أيام اعتبر
أربعة أشهر بعد ذلك بالالهة وكل العشر من الشهر السادس (المسئلة السابعة) اجمع الفقهاء على أن هذه
الآية ناسخة لما بعد هاهنا من الاعتماد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة غير أبي مسلم الاصفهاني فانه
أبى نسخها وسند كركلامه من بعد ان شاء الله تعالى والتقدم في التلاوة لا يمنع التأخر في النزول اذ ليس
ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بأمر الله تعالى
(المسئلة الثامنة) اختلفوا في أن هذه العدة سبب الوفاة أو العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها
لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بان الله تعالى قال يتبرصن بانفسهن ولا يحصل الا اذا قصدت هذا
التبرص والقصد الى التبرص لا يحصل الامع العلم بذلك والا كثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة
أو أكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب أن تعتد بما انقضت قالوا والدليل عليه أن الصغيرة التي لا علم لها
يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة (المسئلة التاسعة) المراد من تبرصها بنفسها الامتناع عن النكاح
والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفى زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالجملة لانه
ليس فيه بيان انها تتبرص في أي شيء الا اننا نقول الامتناع عن النكاح يجمع عليه وأما الامتناع عن الخروج
من المنزل فواجب الاعند الضرورة والحاجة وأما ترك التزين فهو واجب لما روى عن عائشة وحفصة أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث
ليال الا على زوج أربعة أشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حمل
الاحداث لا وجوبه والله أعلم واحتجوا بما روى عن أسماء بنت عميس قالت قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم وتلا في ثلاثين اصنعي ما شئت (المسئلة العاشرة) اجمع من قال ان الكفار ليسوا بمخاطبين بفروع الشرائع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقولوا منكم خطاب مع المؤمنين فدل على ان الخطاب بهذه القروع مختص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العالمين بذلك خصهم بالذكر كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه كان منذرا للسلك لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا وأما قوله تعالى فاذا بلغن أجلهن فالحق اذا انقضت هذه المدة التي هي أجل العدة فلا جناح عليكم قبيل الخطاب مع الاولياء لانهم الذين يتولون العقد وقيل خطاب مع الحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهم ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل واحد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه أن يستعين بالسلطان وذلك لان المقصود من هذه العدة أنه لا يؤمن احتمال فرجها على ما زوجها الا قبل وفي الآية وجه ثالث وهو انه لا جناح عليكم تقديره لا جناح على النساء وعليكم ثم قال فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف أي ما يحسن عقلا وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستحبا مع الشرائط العشرة ثم ختم الآية بالتمديد فقال والله بما تعلمون خبير بقي في الآية مسائل (المسئلة الاولى) تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى فيما فعلن في أنفسهن فان ظاهره يقتضي أن يكون المراد منه ما تنفرد المرأة بفعله والشكاح ليس كذلك فانه لا يتم الامع الغير فوجب أن يحصل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما (المسئلة الثانية) تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية في جواز الشكاح بغير ولي قالوا انها اذا زوجت نفسها وجب أن يكون ذلك جائزا لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن وازدادة الفعل الى الفاعل محمول على المبشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك أصحاب الشافعي رضي الله عنه في أن هذا الشكاح لا يصح الا من الولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا أن هذا العقد لا يصح الا من الولي والا لما صار مخاطبا بقوله لا جناح عليكم وبالله التوفيق (الحكم الثاني عشر) خطبة النساء قال تعالى

(ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو كنتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا أن تقولوا قولا معروفا) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غيره قصوده الا أن اشعاره بجواب المقصود أتم وأرجح وأصله من عرض الشيء وهو جانيبه كأنه يحوم حوله ولا يظهره وتطيره أن يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولا تنظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا * وجئتك بالتسليم معنى تقاضيا * والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريد والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية أن تذكر الشيء بذكر لوازمه كقولك فلان طويل التجاد كثير الماد والتعريض أن تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا ان قرأت أحوالك تؤكده على مقصودك وأما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بعزلة الخطب وهو مثل قولك انه لحسن العدة واللمسة تريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان (الاول) ان الخطب هو الامر والشأن يقال ما خطبك أي ما شأنك فقولهم خطب فلان فلانة أي سألها أمرا وشأنا في نفسها (الثاني) أصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المرأة خطبة لانه خاطب في عقد الشكاح وخطب خطبة أي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير (المسئلة الثانية) النساء في حكم الخطبة على ثلاثة أقسام (أحدها) التي يجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهي التي تكون خالية عن الزواج والعدد لانه لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا يجوز خطبتها بل يستغنى عنه صورة واحدة وهي ما روى الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يخطبن أحدكم على خطبة أخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لکن فيه ثلاثة أحوال (الحالة الاولى) اذا خطب امرأة فاجيب اليه صريحا ههنا لا يحل لغيره أن يخطبها وهذا الحديث (الحالة الثانية) اذا وجد صريح الاباء عن الاجابة فهو هنا يحل لغيره أن يخطبها (الحالة الثالثة) اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح الرذل لشافعي ههنا قولان (أحدهما) أنه يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضاء (والثاني)

وهو القديم وقول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضا ولكنه لا يدل أيضا على الكراهة فربما كانت
الرضا حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية منزلة لذلك القديم من الرغبة (القسم الثاني)
التي لا تجوز خطبتها لا تعريضها ولا تعريضها ما اذا كانت منكوسة الغير لان خطبته اياها ربما صارت سببا
لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخطاطب فربما جعلها ذلك على الامتناع من تأدية
حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوسة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها
ولعانها وتعد منه عدة الوفاة وتوارثان (القسم الثالث) أن يفصل في حقها بين التعريض والتعريض
وهي المعتدة غير الرجعية وهي أيضا على ثلاثة أقسام (القسم الاول) التي تكون في عدة الوفاة فتجوز خطبتها
تعريضها لا تعريضها أما جواز التعريض فله تعالى لاجناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء
وظاهره انه للمتوفى عنها زوجها لان هذه الآية مذكورة عقيب تلك الآية أما انه لا يجوز التعريض فقيل
الشافعي لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب أن يكون التعريض بخلافه ثم العنق يؤكده كذلك وهو
ان التعريض لا يمتثل غير النكاح فلا يؤمن أن يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة
قبل أو انما يخالف التعريض فانه يمتثل غير ذلك فلا يدعوا هذا الى الكذب (القسم الثاني)
المعتدة عن الطلاق الثلاث قال الشافعي رحمه الله في الام والأحب التعريض لخطبتها وقال في القديم
والام لا يجوز لانها ليست في النكاح فأشبهت المعتدة عن الوفاة وجه المنع هو أن المعتدة عن الوفاة يؤمن
عليها بسبب الخطبة الخيانة في أمر العدة فان عدتها تنقض بالاشهر ما هيها تنقض عدتها بالافرا فلا
يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبته في هذا الخطاطب وكيفية الخيانة هي أن تخبر بانقضاء عدتها قبل أن تنقض
(القسم الثالث) البائن التي يحل لزوجهما نكاحها في عدتها وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب أو عنة
أو عسار نفقة فهما لزوجهما التعريض والتعريض لانها لم تكن نكاحها في العدة فالتعريض أولى وأما
غير الزوج فلا شك في انه لا يحل له التعريض وفي التعريض قولان (أحدهما) يحل للمتوفى عنها
زوجها والمطلقة ثلاثا (والثاني) وهو الأصح انه لا يحل لانها معتدة تحل للزوج أن ينكحها في عدتها فلم يحل
التعريض لها كالرجعية (المسئلة الثالثة) قال الشافعي والتعريض كثير وهو كقوله رب راغب فليكن
أو من يجد مثلك أو لست بأيم وإذا حلت فادري وذكر سائر المفسرين من ألفاظ التعريض انك لجليلة وانك
اصالحة وانك لنا فعة وان من عزمي أن أتزوج واني فيك لراغب أما قوله تعالى أو أكنتم في أنفسكم فاعلم ان
الاكثان الاخفاء والستر قال القراء للعرب في أكنتم الشيء أي سترته لغتان ككنته وأكنتم في السكن
وفي النفس بمعنى ومنه وما تكن صدورهم ويبض مكنون وفرق قوم بينهم ما قالوا ككنتم الشيء إذا صنته حتى
لا تصيبه آفة وان لم يكن مستورا يقال درم مكنون وجارية مكنونة ويبض مكنون مصون عن التدحرج وأما
أكنتم فعنه أضممت وبسته عمل ذلك في الشيء الذي يخفيه الانسان ويستره عن غيره وهو ضد ما علمت
وأظهرت والمقصود من الآية انه لا سراج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيما يضره الرجل من
الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة أعظم حلالا من أن يعيل قلبه اليها ولا بد كشيء فلما قدم جواز
التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك أو أكنتم في أنفسكم جارا بما جرى اوضح الواضحات قلنا ليس المراد
ما ذكرتم بل المراد منه انه أباح التعريض وحرم التعريض في الحال ثم قال أو أكنتم في أنفسكم والمراد
انه يبعد قلبه على أنه سيصير ذلك في المستقبل فالآية الاولى اباحة للتعريض في الحال وتحريم للتعريض
في الحال والآية الثانية اباحة لان بعد قلبه على انه سيصير ذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى
ذكر الوجه الذي لاجله أباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونه لان شهوة النفس اذا حصلت في باب
النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهى من العزم والتمني فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق أسقط تعالى عنه
هذا الحرج وأباح له ذلك ثم قال تعالى ولا تكن لا تواعدوهن سرا وفيه سؤالان (السؤال الاول)
ابن المستدرك بقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا (الجواب) هو محذوف دلالة ستذكرونه عليه تقديره

علم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن (السؤال الثاني) ما معنى السر (والجواب)
 ان السر ضد الجهر والاعلان فيجتمعل أن يكون السر ههنا صفة المواعدة على معنى ولا تواعدوهن مواعدة
 سرية ويحتمل أن يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشئ الذي يكون موصوفا بوصف
 كونه سرا أما على التقدير الاول وهو أظهر التقديرين فالمواعدة الواقعة بين الرجل وبين المرأة على وجه
 السر لا تنفك ظاهرا عن أن تكون مواعدة بشئ من المنكرات وههنا احتمالات (الاول) أن يواعدها
 في السر بالنكاح فيكون المعنى ان أول الآية اذن في التعريض بالخطبة وآخر الآية منع عن التصريح
 بالخطبة (الثاني) أن يواعدها بذكر الجماع والرق لا ذكر ذلك بين الاجنبى والاجنبية غير جائز قال
 تعالى لا تزوج النبي صلى الله عليه وسلم فلا يخضع بالقول أى لا تقتلن من أمر الرقت شيئا فبط مع الذى
 في قلبه مرض (الثالث) قال الحسن ولكن لا تواعدوهن سرا بالزنا طعن القاضى في هذا الوجه وقال ان
 المواعدة محرمة بالاطلاق فحمل الكلام على ما يختص به الخاطب حال العدة أولى (والجواب) روى الحسن
 ان الرجل كان يدخل على المرأة وهو يرض بالنكاح فيقول لها دع عيني أجامعك فاذا تمت عدتك أظهرت
 نكاحك قاله تعالى نهي عن ذلك (الرابع) أن يكون ذلك نهيا عن أن يسار الرجل المرأة الاجنبية لان
 ذلك يورث نوع رية فيها (الخامس) ان يعاها ما بان لا يتزوج أحدا سواها أما اذا حملنا السر على
 الموعود به ففيه وجوه (الاول) السر الجماع قال امرؤ القيس * وأن لا يشهد السر أمشالى *
 وقال الفرزدق

موانع للامرار الامن اهلها * ويخلفن مناطق الغيور المشغف

أى الذى شغفه بهن يعنى انهن عفاف يعنى الجماع الامن أزواجهن قال ابن عباس رضى الله عنهما المراد
 لا يصف نفسه لها فيقول آتيك الاربعة والخمسة (الثاني) أن يكون المراد من السر النكاح وذلك لان
 الوطء يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية الشئ باسم سببه جائزا ما قوله تعالى الا أن تقولوا قولا معروفا ففيه
 سؤال وهو انه تعالى بأى شئ علق هذا الاستثناء وجوابه انه تعالى لما اذن في أول الآية بالتعريض
 ثم نهي عن المسارة معها دفعا للرية والغيبة استثنى عنه أن يساررها بالقول المعروف وذلك ان يعدها
 في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشأنها والتكفل بعاملها حتى يصير ذكر هذه الاشياء الجميلة مؤكدا

لذلك التعريض والله أعلم * قوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا ان
 الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور رحيم) اعلم ان فى لفظ العزم وجوها (الاول) انه
 عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال تعالى فاذا عزمتم فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون
 عزماء على الفعل فلا بد فى الآية من ضمها لفعل وهذا اللفظ انما يعطى الى الفعل بحرف على فيقال فلان عزم
 على كذا اذا ثبت هذا كان تقدير الآية ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيبويه والحذف فى هذه الاشياء
 لا يقاس فعلى هذا تقدير الآية ولا تعزموا عقدة النكاح أن تقدروها حتى يبلغ الكتاب أجله والمقصود منه
 المباعدة فى النهى عن النكاح فى زمان العدة فان العزم متقدم على المزموم عليه فاذا ورد النهى عن العزم
 فلان يكون النهى متا كذا عن الاقدام على المزموم عليه كان أولى (القول الثاني) أن يكون العزم عبارة
 عن الايجاب يقال عزمتم عليكم أى أوجبت عليكم ويقال هذا من باب العزائم لان باب الرخص وقال
 عليه الصلاة والسلام عزمة من عزمات ربنا وقال ان الله يحب أن توفى رخصه كما يحب أن توفى عزائمه ولذلك
 فان العزم بهذا المعنى جائز على الله تعالى وبالوجه الاول لا يجوز اذا عرفت هذا فقول الايجاب سبب
 الوجود نظاهرا فلا يبعد أن يستفاد لفظ العزم فى الوجود وعلى هذا فقول ولا تعزموا عقدة النكاح أى
 لا تحققوا ذلك ولا تنشئوه ولا تفرغوا منه فعلا حتى يبلغ الكتاب أجله وهذا القول هو اختيار أكثر المحققين
 (القول الثالث) قال الفخال رحمه الله انما يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن
 عقدة النكاح أى لا تعزموا عليهن أن يعقدن النكاح كما تقول عزمتم عليك أن تفعل كذا فلما قوله تعالى

عقد النكاح فاعلم ان أصل العقد الشدة والعهد والالتصاف تسمى عقودا لانها تعقد كما يعقد الجبل أما قوله تعالى حتى يبلغ الكتاب أجله ففي الكتاب وجهان (الاول) المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة آخرها وصارت منقضية (والثاني) أن يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف آخره ونهايته وانما نحن أن يعبر عن معنى فرض بلطف كتب لان ما يكتب يقع في النفوس انه أثبت وأكده وقوله حتى هو غاية فلا بد من أن يفيد ارتفاع الخطر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للخطر أن تقتضي زواله ثم انه تعالى ختم الآية بالتمديد فقال واعلموا ان الله به لم يأتى أنفسكم فاحذروه وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعناية وجب الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعناية ثم ذكر بهد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور رحيم (الحكم الثالث عشر) حكم المطلقة قبل الدخول قوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقاً على المحسنين) اعلم ان أقسام المطلقات أربعة (أحدها) المطلقة التي تكون مفروضا لها ولم تدخلها او قد ذكر الله تعالى فيما تقدم أحكام هذا القسم وهو انه لا يؤخذ منهن على الفراق شيء على سبيل الظلم ثم أخبر ان لهن كمال المهر وان دنتهن ثلاثه قروء (والقسم الثاني) من المطلقات ما لا يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية وذكر انه ليس لها مهر وانها المتعة بالمعروف (والقسم الثالث) من المطلقات التي يكون مفروضا لها ولكن لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الآية التي بعد هذه الآية وهي قوله سبحانه وتعالى وان طلقوهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالى بين عدة غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقوهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها افتعوهن (القسم الرابع) من المطلقات التي تكون مدخولا بها ولكن لا يكون مفروضا لها وهذا القسم المذكور في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن وأيضاً القياس الجلي دال عليه وذلك لان الامة مجمعة على أن الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح أولى بهذا الحكم فهذا التقسيم تنبيه على المتصود من هذه الآية ويمكن أن يعبر عن هذا التقسيم بعبارة أخرى فيقال ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل إما أن يكون مذكورا أو غيره مذكورا فان كان البدل مذكورا فان حصل الدخول استقر كله وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الآية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكورا بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الآية التي تلي عقب هذه الآية فان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله تعالى حكمها في هذه الآية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها ويجب عليه لها المتعة وان حصل الدخول لحكمها غيره مذكور في هذه الآيات الا انه لم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما نهى تعالى هذا التقسيم فمقتضى ذلك ان التفسير ما قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فهذا نص في ان الطلاق جائز واعلم ان كثيرا من أصحابنا يمتنع بكون هذه الآية في بيان ان الجمع بين الثلاث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع الطلاقات بدليل انه يصح استثناء الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقوهن ثلاث طلاقات فان منالك يثبت الجناح قالوا وكيف الاستثناء اخرج ما لو لا تدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع أنواع الطلاقات أعني حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندي ضعيف وذلك لان الآية دالة على الاذن في تحصيل هذه المساهمة في الوجود ويكتفي في العمل به ادخاله في الوجود مرة واحدة وهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فأنت طالق انعقدت المين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع وأما الاستثناء الذي ذكره فقوله بئس كل هذا بالامر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق من المحققين مع انه يصح أن يقال صل الا في الوقت الفلاني وصم

الا في اليوم الثاني والله أعلم أما قوله تعالى ما لم تمسوهن ففيه مستثنان (المسئلة الاولى) قرأ حجة
 والكسائي تمسوهن بالالف على المفاعلة وكذلك في الاسراب والساقون تمسوهن بغير ألف حجة حجة
 والكسائي أن بدن كل واحد يمس بدن صاحبه ويتمايان جميعا وأيضا يدل على ذلك قوله تعالى من قبل أن
 يتماسا وهو اجماع وحجة الباقين اجماعهم على قوله ولم يمسسني بشر ولا أن أكثر اللفاظ في هذا المعنى جاء
 على المعنى بفعل دون فاعل كقوله لم يطمئن وكقوله فانكحوهن باذن أهلن وأيضاً المراد من هذا المس
 الغشيان وذلك فعل الرجل ويدل في الآية الثانية على أن المراد من هذا المس الغشيان وأما ما جاء في الظهار
 من قوله تعالى من قبل أن يتماسا فالمراد به المماساة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار وبعض من قرأ
 تمسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لان فاعل قد يراد به فعل كقوله طارت النمل وعاقبت اللص وهو كثير
 (المسئلة الثانية) لسائل أن يقول ظاهر الآية شعربان في الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس
 وليس كذلك فإنه لا جناح عليه أيضاً بعد المسيس وجوابه من وجوه (الاول) ان الآية دالة على
 اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقاً وهذا الاطلاق غير ثابت بعدم المسيس فإنه لا يحل الطلاق بعد المسيس
 في زمان الحيض ولا في الظهار الذي جاء معها فيه فلما كان المذكور في الآية حل الطلاق على الاطلاق وحل
 الطلاق على الاطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ (الوجه الثاني) في الجواب
 قال بعضهم ان ما في قوله ما لم تمسوهن يعني الذي والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الثلاث لم تمسوهن
 الا ان ما سم جامد لا يتصرف ولا يبين فيه الاعراب ولا العدد وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما شرطاً فزال
 السؤال (الوجه الثالث) في الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ما قوله وهو ان
 المراد من الجناح في هذه الآية لزوم المهر فتقدير الآية لا مهر عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضوا
 هن فريضة بمعنى لا يجب المهر الا بأحد هذين الامرين فاذا فقد اجمعا لم يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا اننا
 نحتاج الى بيان أن قوله لا جناح معناه لا مهر فتقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه
 فوجب المصير اليه وأما بيان الاحتمال فهو ان أصل الجناح في اللغة هو الثقل يقال اجنحت السفينة اذا مالت
 لثقلها والذنب يسمى جناحاً لما فيه من الثقل قال تعالى ويحملن أثقالهم وأثقالهم اذا ثقلت
 الجناح هو الثقل ولزوم أداء المال ثقل فكان جناحاً ثبت ان اللفظ محتمل له وانما قلنا ان الدليل دل على انه هو
 المراد لوجهين (الاول) انه تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضوا هن فريضة
 في الجناح محدود الى غاية وهي اما المسيس أو الفرض والتقدير فوجب أن يثبت ذلك الجناح عند حصول
 أحد هذين الامرين ثم ان الجناح الذي يثبت عند أحد هذين الامرين هو لزوم المهر فوجب القطع بان
 الجناح المنفي في أول الآية هو لزوم المهر (الثاني) ان تطبيق النساء قبل المسيس على قسمين (أحدهما) الذي
 يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في هذه الآية (والثاني) الذي يكون قبل المسيس وبعد
 تقدير المهر وهو المذكور في الآية التي بعدها الآية وهي قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
 هن فريضة ثم انه في هذا القسم أوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم أن يكون
 الجناح المنفي هنا هو الميثب ههنا فلما كان الميثب ههنا هو لزوم المهر ووجب أن يقال الجناح المنفي ههنا هو
 لزوم المهر وانه أعلم واعلم اننا قد ذكرنا في أول تفسير هذه الآية ان أقسام المطلقات أربعة وهذه الآية
 تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة أقسام منها لانه لما صار تقدير الآية لا مهر الا عند المسيس أو عند
 التقدير عرف منه ان التي لا تكون محسوسة ولا مفروضا لها لا يجب اياها المهر وعرف ان التي تكون محسوسة
 ولا تكون مفروضا لها والتي تكون مفروضا لها ولا تكون محسوسة يجب لكل واحد منها المهر فتكون هذه
 الآية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة (وأما القسم الرابع) وهي التي تكون محسوسة
 ومفروضا لها فبيان حكمه مذكور في الآيات المتقدمة وعلى هذا التقدير تكون هذه الآيات مشتملة على
 بيان حكم هذه الاقسام الاربعة بالقسم وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك (المسئلة الثالثة)

قال أبو بكر الاصم والزجاج هذه الآية تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاضي انها لا تدل
على الجواز لانكم اتدل على العصة أما بيان دلالتها على العصة فلا نه لولم يكن معها لم يكن الطلاق مشروعا
ولم تكن المتعة لازمة وأما انها لا تدل على الجواز فلا نه لا يلزم من العصة الجواز بل لعل ان الطلاق في زمان
الحيض حرام ومع ذلك واقع ومصحح (المسئلة الرابعة) اتفقوا على ان المراد من المسيس في هذه الآية
الدخول قال أبو مسلم وانما كنى تعالى بقوله غسوهن عن الجماعة تأديا للعباد في اختيار أحسن الالفاظ
فيما يتخاطبون به والله أعلم أما قوله تعالى أو تفرضوا لهن فريضة فالمعنى يقتدر لهما مقدار من المهر يوجب
على نفسه لان الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين أن أوهمنا بمعنى الواو ويريد ما لم
تموهن ولم تفرضوا لهن فريضة كقوله أو يزيدون وأنت اذا تأملت فيما لخصناه علمت ان هذا
التأويل مستكف بل خطأ قطعاً والله أعلم أما قوله تعالى ومتهوهن فاعلم انه تعالى لما بين انه لا مهر
عند عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لهما واجبة وتفسير لفظ المتعة قد تقدم في قوله
فن تنزع بالعمرة الى الحج وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول
ومطلقة بعد الدخول أما المطلقة قبل الدخول ينظر ان لم يكن فرض لهما مهر فلها المتعة بهذه الآية
التي بين فيها وان كان قد فرض لهما فلا متعة لان الله تعالى أوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر
المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي فرض لهما ولم يدخل بها تحبسها نصف المهر
وأما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لهما أو لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال في القديم وبه قال
أبو حنيفة لا متعة لهما لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال في الجديد بل لهما المتعة وهو
قول علي بن أبي طالب عليه السلام والحسن بن علي وابن عمر والدا بيل عليه قوله تعالى ولله مطلقات متاع
بالمعروف وقال تعالى فتعالى متعكن وكان ذلك في نساء دخل بهن النبي صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة
بعد الفرض قبل المسيس لانها استحققت الصداق لا بمقابلته استباحة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد
الدخول استحققت الصداق بمقابلته استباحة البضع فوجب لهما المتعة لا بماش بالفراق (المسئلة الثانية)
مذهب الشافعي وأبي حنيفة أن المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبي والزهرى وروى عن الفقههاء
السبعة من أهل المدينة أنهم كانوا لا يرونها واجبة وهو قول مالك لنا قوله تعالى ومتعهن وظاهر الامر
لايجاب وقال ولله مطلقات متاع فجعل مسكاهن أو في معنى الملك وحجة مالك انه تعالى قال في آخر الآية حقا
على المحسنين فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال هذا الفعل احسان اذا لم يكن واجبا فان وجب
عليه اداء دين فأداه لا يقال انه أحسن وأيضاً قال تعالى ما على المحسنين من عيب ولهم ما يريد على عدم
الوجوب (والجواب عنه) أن الآية التي ذكرتها تدل على قولنا لانه تعالى قال حقا على المحسنين فذكره
بكلمة على وهي للوجوب ولانه اذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه الندب بل الوجوب (المسئلة الثالثة)
أصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق بل منفعة عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع ويسمى التلذذ
تمتعاً لا قطعاً به سرعة وقلة لبت أما قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففقيه مسائل (المسئلة
الاولى الموسع الغنى الذي يكون في سعة من غناه يقال أوسع الرجل اذا أكثر ماله وانتهت حاله ويقال أوسع
كذا أى وسعه عليه ومنه قوله تعالى وانما الموسعون وقوله قدره أى قدر امكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر
الذي في ضيق من فقره وهو المقل الفقير واقترا اذا افتقر (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وأبو
بكر عن عاصم قدره يسكون الدال والباقون قدره بفتح الدال وهما لغتان في جميع معاني القدر يقال قدر
القوم أمرهم بقدره وقدره قدره هذا قدره هذا قدره على رأسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق بقدره وقدره
قدره وقدرت الشيء بالشيء اقدره قدره وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل هذا يجوز فيه التحريك
والسكون يقال هم يختصمون في القدر والقدر وخدمته بقدر كذا أو بقدر كذا قال الله تعالى فسات أودية
بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو سرك لكان جائزاً وكذلك انما كل شيء خلقناه بقدر

ولو خفف جاز (المسئلة الثالثة) ان قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير المتعة مفوض الى الاجتهاد ولانها كالنفقة التي اوجبها الله تعالى للزوجات وبين أن الموسع يخالف المقتر وقال الشافعي المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلاثون درهما وعلى المقتر مقنعة روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال أكثر المتعة خادم وأقلها مقنعة وأي قدر أدى جاز في جاني الكثرة والقلة وقال أبو حنيفة المتعة لا تزداد على نصف مهر المثل قال لان حال المرأة التي يسمى لها المهر أحسن من حال التي لم يسم لها ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان لا يجب زيادة على نصف مهر المثل أولى والله أعلم أما قوله تعالى متاعا بالمعروف ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) معنى الآية انه يجب أن يكون على قدر حال الزوج في القى والفقر ثم استلّفوا منهم من يعتبر حالهما وهو قول القاضي ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال أبو بكر الرازي رحمه الله في المتعة يعتبر حال الرجل وفي مهر المثل حالها وكذلك في النفقة واحتج أبو بكر بقوله وعلى الموسع قدره واحتج القاضي بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على حالهما لانه ليس من المعروف ان يسوى بين الشريفة والوضيعة (المسئلة الثانية) متاعا كيد لمتعوتين يعني متعوتين متعابا بالمعروف وحفاصة لتتاع أى متاعا واجبا عليهم أو حق ذلك حق على المحسنين وقبل نصب على الحال من قدره لانه معرفة والعامل فيه الظرف وقيل نصب على القاطع وأما قوله على المحسنين ففي سبب تخصيصه بالذكور (أحدها) أن المحسن هو الذي ينتفع بهذا البان كقوله انما أنت منذر من يخشاها (والثاني) قال أبو مسلم المعنى أن من أراد أن يكون من المحسنين فهذا شأنه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكره هو طريق المؤمنين (الثالث) حق على المحسنين الى أنفسهم في المسارعة الى طاعة الله تعالى • قوله تعالى (وان

طلقتوهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وان تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير) اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم الطلقة غير الممسوسة اذالم يفرض لها مهر تكام في المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها مهر وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) مذهب الشافعي أن الخلوة لا تقرر بالمهر وقال أبو حنيفة الخلوة الصحيحة تقرر بالمهر ويعفى بالخلوة الصحيحة أن يجزئ لهما أو ليس هنالك مانع حتى ولا شرعى فالحنفى نحو الرق والقرن والمرض أو يكون معهما ثالث وان كانا ثانيا والشرعى نحو الحيض والنفاس وموم الفرض وصلاة الفرض والاحرام المطلق سواء كان فرضا أو نفلا حجة الشافعي أن الطلاق قبل الميسر يوجب سقوط نصف المهر وهما وجد الطلاق قبل الميسر فوجب القول بسقوط نصف المهر (بيان المقدمة الاولى) قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فقوله فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لابد من اضممار آخر ليتم الكلام فاما ان يضر فنصف ما فرضتم ساقط أو يضر فنصف ما فرضتم ثابت والاول هو المأثور والثاني مرجوح لوجوه (أحدها) أن المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء ظاهر ان لو سلمناه على الوجوب تركا لعمل بقضية التعليق لانه غير منفي قبله اما لو سلمناه على السقوط عملنا بقضية التعليق لانه منفي قبله (وثانيها) أن قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة يقتضى وجوب كل المهر عليه لانه لما اتم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى أو فوا بالعقود فلم تكن الحاجة الى بيان ثبوت النصف قائمة لان مقتضى وجوب الكل يقتضى أيضا وجوب النصف انما يحتاج اليه بيان سقوط النصف لان عند قيام مقتضى وجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل فكان سقوط البعض في هذا المقام هو المحتاج الى البيان فكان حمل الآية على بيان السقوط أولى من حملها على بيان الوجوب (وثالثها) أن الآية الدالة على وجوب اتمام كل المهر قد نفذت كقوله ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا من هذه الآية على سقوط النصف أولى من حملها على وجوب النصف (ورابعها) وهوان المذكور في الآية هو اطلاق قبل الميسر وكون الطلاق واقعا قبل الميسر يناسب

سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شيء فلما كان المذكور في الآية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب
 كان اضممار السقوط أولى وانما استقصينا في هذه الوجوه لان منهم من قال ان معنى الآية فنصف
 ما فرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الاخر الا من حيث دليل الخطاب
 وهو عند أبي حنيفة ليس بحجة فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال (بيان المقدمة الثانية)
 وهي ان ههنا وجد الطلاق قبل الميسر هو ان المراد بالميسر اما حقيقة المس بالبدن او جعل كناية عن
 الواقع رأيهم ما كان فقد وجد الطلاق قبله بحجة أبي حنيفة قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج
 وآتيتم احدكم بفتاراة فتأخذوا منه شيئا الى قوله وقد افضى بهنكم الى بعض وجهه التمسك به من وجهين
 (الاول) هو انه تعالى نهي عن أخذ المهر ولم يوصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا بانوا فقتنا على انه خص
 الطلاق قبل الخلوة ومن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان (والثاني) ان الله تعالى نهي عن أخذ
 المهر وعمل به لا الافشاء وهي الخلوة والانفشاء مشتق من القضاء وهو المكان الخالي فعلمنا ان الخلوة تقرر
 المهر وجوبها عن ذلك ان الآية التي تمسكوا بها عامة والآية التي تمسكوا بها خاصة والخاص مقدم على
 العام والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله وقد فرضتم لهن فريضة حال من مفعول طلقنوهن والتقدير
 طلقنوهن حال ما فرضتم لهن فريضة اما قوله تعالى الا ان يعفون ففيه مسئلتان (المسئلة
 الاولى) انما لم تسقط النون من يعفون وان دخلت عليه أن الناسبة للأفعال لان يعفون فعل النساء
 فاستوى فيه الرفع والنصب والجزم والنون في يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النساء ضمير جمع
 المؤنث واذا كان الفعل مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التي هي ضمير جمع
 المؤنث كما لم تسقط الواو التي هي ضمير جمع المذكر والساقط في يعفون اذا كان الفعل للرجال الواو التي هي لام
 الفعل في يعفون لا الواو التي هي ضمير الجمع والله أعلم (المسئلة الثانية) المعنى الا ان يعفون المطلقات عن
 أزواجهن فلا يطالبهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رأيت ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف أخذ منه شيئا
 اما قوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في الآية قولان (الاول)
 انه الزوج وهو قول علي ابن أبي طالب عليه السلام وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول
 أبي حنيفة (والقول الثاني) انه الولي وهو قول الحسن وبجاءه وعلمة وهو قول أصحاب الشافعي حجة
 القول الاول وجوه (الاول) انه ليس للولي أن يب مهر مواليته صغيرة كانت أو كبيرة فلا يمكن حل هذه الآية
 على الولي (الثاني) أن الذي بيد الولي هو عقد النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لان بناء الفعل يدل على
 المفعول كالأكل والأقمة وأما المصدر فالعقد كالأكل واللقم ثم من المعالوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد
 في يد الزوج لا في يد الولي (والثالث) أن قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح معناه الذي بيده عقدة نكاح
 ثابت له لا غيره كما ان قوله ونهى النفس من الهوى فان الجنة هي المأوى أي نهى النفس عن الهوى الثابت
 له لا غيره كانت الجنة ثابتة له فتكون مأواه (الرابع) ما روي عن جابر بن مطعم أنه تزوج امرأة فطلقها قبل
 أن يدخل بها فأكل المصدق وقال أنا أحق بالعفو وهو زيدل على ان الصحابة فهم وامن الآية العفو
 الصادر من الزوج حجة من قال المراد هو الولي وجوه (الاول) أن الصادر من الزوج هو أن يعطها
 كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تنهي عفا أجاب الاولون من هذا من وجوه (أحدها) أنه كان
 الضالاب عندهم أن يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق أن يطالبها بنفسه ما ساق اليها فاذا ترك
 المطالبة فقد عفا عنها (وثانيها) عفا على طريق المشاكاة (وثالثها) ان العفو قد يراد به التسهيل
 يقال فلان وجد المال عفا عفا وقد بينا وجه هذا القول في نفسه بقرينه قوله تعالى فمن عفى له من أخيه
 شيء فعلى هذا عفا الرجل أن يعث اليها كل الصدق على وجه السهولة أجاب القائلون بان المراد هو الولي
 عن السؤال الاول بان صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الاعلى بعض التقديرات والله
 تعالى يذب الى العفو مطلقا وحل المطلق على المقيد خلاف الاصل وأجواب عن السؤال الثاني أن العفو

الصادر عن المرأة هو البراء وهذا عفو في الحقيقة أما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى
عفواً وأجابوا عن السؤال الثالث بأنه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من سهل على إنسان شيئاً يقال
أنه عفا عنه ومعلوم أنه ليس كذلك (الحجة الثانية) للقائلين بأن المراد هو الولي هو أن ذكر الزوج قد تقدم
بقوله عز وجل وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فلو كان المراد بقوله أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح
هو الزوج لقال أو عفا على سيدل الخطابية فلما لم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة علمنا أن المراد منه
غير الزوج وأجاب الأولون عنه بأن سبب العدول عن الخطاب إلى الغيبة التنبيه على المعنى الذي من أجله
يرغب الزوج في العفو والمعنى الآن يعفون أو يعفو الزوج الذي جسد بها بان ملك عقدة نكاحها عن الأزواج
ثم لم يكن منها سبب في الفراق وإنما فارقها الزوج فلا جرم كان حقيقاً بأن لا يتصفاها من مهرها ويكمل لها
حداقها (الحجة الثالثة) للقائلين بأنه هو الولي هو أن الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح وذلك لأن قبل
النكاح كان الزوج أجنياً عن المرأة ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه فلا يكور له قدرة على
انكاحها البتة وأما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة على إيجاب الوجود بل له قدرة على إزالة
النكاح والله تعالى أثبت العفوان في يده وفي قدرته عقدة النكاح فلما ثبت أن الزوج ليس له يد ولا قدرة على
عقد النكاح ثبت أنه ليس المراد هو الزوج أما الولي فله قدرة على انكاحها فكان المراد من الآية هو الولي
لا الزوج ثم إن القائلين بهذا القول أجابوا عن دلائل من قال المراد هو الزوج (أما الحجة الأولى) فإن الفعل
قد يضاف إلى الفاعل نارة عند مباشرة وأخرى عند السبب يقال بنى الأمير داراً وضرب ديناراً والظاهر
أن النساء إنما يربحن في مهماتهن وفي معرفة مصالحهن إلى أقوال الأولياء والظاهر أن كل ما يتعلق بأمر
الزوج فإن المرأة لا تختص فيه بل تفوضه بالكلية إلى رأي الولي وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو
باختيار الولي وبعبه فلهذا السبب أضيف العفو إلى الأولياء (وأما الحجة الثانية) وهي قولهم الذي بيد الولي
عقد النكاح لا عقدة النكاح قلنا للعقدة قد يراد بها العقد قال تعالى ولا تعزوا عقدة النكاح سلمنا أن العقدة
هي المعقودة لكن تلك المعقودة إنما حصلت وتكونت بواسطة العقد وكان عقد النكاح في يد الولي ابتداء
فكانت عقدة النكاح في يد الولي أيضاً بواسطة كونهم من نتائج العقد ومن آثاره (وأما الحجة الثالثة) وهي قوله
إن المراد من الآية الذي بيده عقدة النكاح لنفسه فخوابه أن هذا التشديد لا يقتضيه اللفظ لأنه إذا قيل فلان
في يده الأمر والنهي والرفع والخفض فلا يراد به أن الذي في يده أمر نفسه ونهي نفسه بل المراد أن في يده
أمر غيره ونهي غيره فكذا ههنا (المسئلة الثانية) للشافعي أن يتسلك بهذه الآية في بيان أنه لا يجوز النكاح
إلا بالولي وذلك لأن جمهور المفسرين أجابوا على أن المراد من قوله أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح أما الزوج
وأما الولي وبطل حمله على الزوج لما بينا أن الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حمله على الولي
إذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح هذا يفيد الحصر لأنه إذا قيل بيده الأمر والنهي معناه أنه
بيده لا بيد غيره قال تعالى لكم دينكم أي لا غيركم فكذا ههنا بيد الولي عقدة النكاح لا بيد غيره وإذا كان
كذلك فوجب أن يكون بيد المرأة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب والله أعلم بقوله تعالى وإن تعفوا أقرب
للتقوى فيه مسائل (المسئلة الأولى) هذا خطاب للرجال والنساء جميعاً إلا أن الغلبة للذكور إذا اجتمعوا
مع الإناث وسبب التغليب أن الذكورة أصل والتأنيث فرع في اللفظ وفي المعنى أما في اللفظ فلا نكاح تقول
فأثم ثم تريد التأنيث فتقول فائمة فاللفظ الدال على الذكورة هو الأصل والدال على المؤنث فرع عليه
وأما في المعنى فلان النكاح للذكور والنقصان للإناث فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتأنيث
كان جانب التذكير مغلباً (المسئلة الثانية) موضع انرفع بالابتداء والتقدير والعفو أقرب للتقوى
والإلام معني إلى (المسئلة الثالثة) معنى الآية أن عفو بعضكم عن بعض أقرب إلى حصول معنى التقوى وإنما
كان الإلام كذلك لوجهين (الأول) أن من سمع بترك حقه فهو محسن ومن كان محسناً فقد استحق الثواب
ومن استحق الثواب نفي بذل الثواب ما هو دونه من العقاب وأزاله (والثاني) أن هذا المصنع يدعو إلى

تركه الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة لان من سمح بحقه وحواله معرض تقربا الى ربه كان أبعد من أن يظلم
 غيره بأخذ ما ليس له بحق ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد منه النهي عن التسيان لان ذلك
 ليس في الوسخ بل المراد منه الترف فقال تعالى ولا تنسوا الفضل والانضال فيما بينكم وذلك لان الرجل اذا
 تزوج بالمرأة فقد تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل الميس صار ذلك سببا لتأذيها منه وأيضا اذا كف الرجل أن
 يسذل لها مهر من غير أن انتفع بها البتة صار ذلك سببا لتأذيها منها فندب تعالى كل واحد منهم عما الى فعل
 يزبل ذلك التأذي عن قلب الآخر فندب الزوج الى أن يطيب قلبها بان يسلم المهر اليها بالكلية وندب المرأة الى
 ترك المهر بالكلية ثم انه تعالى ختم الآية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون
 بصير (الحكم الرابع عشر) حكم الصلاة • قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى
 وقوموا لله قانتين) اعلم انه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه وأوضح لهم من شرائع
 شرعه أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه (أحدها) ان الصلاة لما فيها من القراءة
 والقيام والركوع والسجود والخشوع وتفكير انكسار القلب من هيبة الله تعالى وزوال التردد
 عن الطبع وحصول الانقياد لاوامر الله تعالى والالتهاؤ عن مناهيه كما قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء
 والمنكر (والثاني) ان الصلاة تذكر العبد بجلالة الربوبية وذلة العبودية وأمر الثواب والعقاب فعند
 ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال استمعوا يا صبر والصلاة (والثالث) ان كل ما تقدم من
 بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا فأتبع ذلك بذكر الصلاة التي هي من مصالح الآخرة
 وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) أجمع المسلمون على ان الصلاة المفروضة خمسة وهذه الآية التي نحن
 في تفسيرها دلالة على ذلك لان قوله حافظوا على الصلوات يدل على الثلاثة من حيث ان أقل الجمع ثلاثة ثم ان
 قوله والصلاة الوسطى يدل على شيء أزيد من الثلاثة والالزام التكرار والاصل عدمه ثم ذلك الزائد يمنع أن
 يكون أربعة والافليس لها وسطى فلا بد وأن ينضم الى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل به المجموع وسطا وأقل ذلك
 أن يكون خمسة فهذه الآية دالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما
 يتم اذا بينا ان المراد من الوسطى ما تكون وسطى في العدد لا ما تكون وسطى بسبب الفضيلة وتبين ذلك
 بالدليل ان شاء الله تعالى الا ان هذه الآية وان دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنكم لا تدل على أوقاتها
 والآيات الدالة على تفصيل الاوقات أربع الآية الاولى قوله فسبحان الله حين تمعون وحين تصبحون
 وهذه الآية آيتين المواقيت فقوله فسبحان الله أي سبحوا الله معناه صلوا الله حين تمسون وأراد به صلاة
 المغرب والعشاء وحين تصبحون أراد صلاة الصبح وعشيا أراد به صلاة العصر وحين تطهرون صلاة
 الظهر (الآية الثانية) قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل أراد بالذلوك زوالها فدخل
 فيه صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقرآن الفجر أراد صلاة الصبح (الآية الثالثة) قوله
 وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آتاه الليل فسبح وأطراف النهار فمن الناس من قال
 هذه الآية تدل على الصلوات الخمس لان الزمان اما أن يكون قبل طلوع الشمس أو قبل غروبها فالليل
 والنهار داخلان في هاتين اللفظتين (الآية الرابعة) قوله تعالى وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل
 فالمراد بطرفي النهار الصبح والعصر وقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يمسك به في وجوب
 الوتر لان لفظ زلفا جمع فاقوله الثلاثة (المسئلة الثانية) اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلاة أمر
 بالمحافظة على جميع شرائعها أعني طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال
 القبلة والمحافظة على جميع أركان الصلاة والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة سواء كان ذلك
 من أعمال القلوب أو من أعمال اللسان أو من أعمال الجوارح وأهم الامور في الصلاة رعاية النية فانها هي
 المقصود الاصل من الصلاة قال تعالى وأقم الصلاة لذكري فمن أذى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على
 الصلاة والا فلا فان قبل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالتخاطبة والمقاتلة فكيف المعنى ههنا (والجواب) من

وجهين (أحدهما) ان هذه المحافظة تذكر بين العبد والرب كأنه قيل له احفظ الصلاة ليحفظك الله الذي أمر بك بالصلاة وهذا كقولنا اذكر كرم وفي الحديث احفظ الله يحفظك (الثاني) أن تكون المحافظة بين المصلي والصلاة فكانه قيل احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة واعلم ان حفظ الصلاة للمصلي على ثلاثة أوجه (الاول) ان الصلاة تحفظه عن المعاصي قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فنحفظ الصلاة حفظه الصلاة عن الفحشاء (والثاني) ان الصلاة تحفظه من البلايا والمحن قال تعالى واسمعوا بالصبر والصلاة وقال تعالى وقال الله اني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة ومعناه اني معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة (والثالث) ان الصلاة تحفظ صاحبها ونشفع له صلواتها قال تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلاة فيها القراءة والقرآن يشفع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر انه تجب البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان فيسهمان ويشفعان وأيضا في الخبر سورة المائدة تصرف عن التهجدها عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للشار لا سبيل لك عليه والله أعلم (المسئلة الثالثة) اختلفوا في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب (فالقول الاول) ان الله تعالى أمر بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها أى صلاة هي وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك لكان أمّا أن يقال انه تعالى بينها بطريق قطعي أو بطريق ظني والاول باطل لان بيانه أمّا أن يكون بهذه الآية أو بطريق آخر قاطع أو خبر متواتر ولا يمكن أن يكون البيان حاصلا في هذه الآية لان عدد الصلوات خمس وليس في الآية ذكر لاؤها وآخرها وإذا كان كذلك أمكن في كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال انما هي الوسطى وأمّا أن يقال بيانه حصل في آية أخرى أو في خبر متواتر وذلك مفقود وأما بيانه بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس فقبح جاز لان الطريق المقيد لظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك فثبت ان الله تعالى لم يبين ان الصلاة الوسطى ما هي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بمنزلة التوكيد مع انه تعالى لم يبينها جواز المرء في كل صلاة يؤدّيها انما هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الى أداء الكل على نعت السكال والتمام ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليلة القدر في رمضان وأخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة وأخفى اسمه الامظم في جميع الاسماء وأخفى وقت الموت في الاوقات ليكون المكلف خائفا من الموت في كل الاوقات فيكون آتيا بالتوبة في كل الاوقات وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلا سأل زيدا بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها اتصبا وعن الربيع بن خيثم انه سأله واحد عنها فقال يا ابن عم الوسطى واحدة منهن حافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع لو علمتها بعينها لكنت محافظا لها وما ضيعا لساثرهن قال المسائل لا قال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى (القول الثاني) هي مجموع الصلوات الخمس وذلك لان هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات وتقريره ان الايمان بضع وسبعون درجة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق والصلوات المكتوبات دون الايمان وفوق اماطة الاذى فهي واسطة بين الطرفين (القول الثالث) انما الصلاة الواحدة وهذا القول من الصحابة قول علي عليه السلام ومروان بن عبيد بن عباس وجابر بن عبد الله وأبي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله والذي يدل على صحة هذا القول وجوه (الاول) أن هذه الصلاة تصلى في الغلس فأولها يقع في الظلام فأشبهت صلاة الليل وآخرها يقع في الضوء فأشبهت صلاة النهار (الثاني) ان هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلة فيه مائة ولا يكون الضوء أيضا تاما فكانه ليس بليل ولا نهار فهو متوسط بينهما (الثالث) انه حصل في النهار التسام صلواتا في الظهر والعصر وفي الليل صلواتا في المغرب والعشاء وصلاة الصبح كالتوسط بين صلوات الليل والنهار فان قيل فهذه المعاني حاصلة في صلاة المغرب قلنا انما ترجع صلاة الصبح على المغرب بكثرته فصارت صلاة الصبح على ما سبأ في بيانه ان شاء الله تعالى (الرابع) ان الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالانفاق

وفي السفر عند الشافعي وكذا المغرب والعشاء وأما صلاة الفجر فهي منفردة في وقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتا واحدا ووقت المغرب والعشاء وقتا واحدا ووقت الفجر متوسطا بينهما قال القفال رحمه الله وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع الى ان الناس يقولون فلان وسطا اذ الميل الى أحد الخمين فكان منفردا بنفسه عنهما والله أعلم (الخامس) قوله تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا وقد ثبت بالتواتر ان المراد منه صلاة الفجر وانما جعلها مشهودا لانها تؤدى بحضور ملائكة الليل وملائكة النهار اذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين (أحدهما) ان الله تعالى أفرد صلاة الفجر بالذكر فدل هذا على مزيد فضلها ثم انه تعالى خص الصلاة الوسطى بزيد التأكيده فيغلب على الظن ان صلاة الفجر لما ثبت انها أفضل تلك الآية وجب أن تكون هي المراد بالتأكيده المذكور في هذه الآية (والثاني) ان الملائكة تتعاقب بالليل والنهار فلا يجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد الا في صلاة الفجر فثبت ان صلاة الفجر قد أخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالشيء المتوسط (السادس) انه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين قرن هذه الصلاة بذكر القنوت وإيسر في الشرع صلاة ثبتت بالاخبار الصحاح القنوت فيها الا الصبح فدل على ان المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح (السابع) لاشك انه تعالى اغما أفرد بها بالذكر لاجل التأكيده ولا شك ان صلاة الصبح أحوج الصلوات الى التأكيده اذ ليس في الصلاة أشق منها لانها تجب على الناس في أوقات النوم حتى ان العرب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة لذتها ولا شك ان ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت والعدول الى استعمال الماء البارد والخروج الى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس فيجب أن تكون هي المراد بالصلاة الوسطى اذ هي أشد الصلوات حاجة الى التأكيده (الثامن) ان صلاة الصبح أفضل الصلوات واذا كان كذلك وجب أن يكون المراد من الصلاة الوسطى صلاة الصبح انما قلنا انها أفضل الصلوات لوجوه (أحدها) قوله تعالى الصابرين والصادقين الى قوله تعالى والمستغفرين بالاسحار فجعل ختم طاعاتهم الشريفة وعبادتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالاسحار ثم يجب أن يكون أعظم أنواع الاستغفار هو أداء الفرض لقوله عليه الصلاة والسلام ما يكاف عن ربه تعالى ان يتقرب الى المتقربون بعمل أداء ما افترضت عليهم وذلك يقتضي ان أفضل الطاعات بعد الايمان هو صلاة الصبح (وثانيها) ما روى فيها ان التكبير الاولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها (وثالثها) انه ثبت بالاخبار الصحيحة ان صلاة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة أخرى بعده وذلك لان المقصود من المزة الاولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويشعروا للوضوء (ورابعها) ان الله تعالى سماها بأسماء فقال في كتابه ابراهيم وقوان الفجر وقال في النور من قبل صلاة الفجر وقال في الروم حين تصبحون وقال عمر بن الخطاب المراد من قوله وادبار النجوم صلاة الفجر (وخامسها) انه تعالى أقسم به فقال والفجر وليال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر فانا اذا سلمنا ان المراد منه القسم بصلاة العصر لكن في صلاة الفجر تأكيده وهو قوله أقم الصلاة طرفي النهار وقد بينا ان هذا التأكيده لم يوجد في العصر (وسادسها) ان التشويب في أذان الصبح معتبر وهو أن يقول بعد الفراغ من الخيلتين الصلاة خير من النوم مرتين ومن دل هذا التأكيده غير حاصل في سائر الصلوات (وسابعها) ان الانسان اذا قام من منامه فكانه كان معدوما ثم صار موجودا أو كان ميتا ثم صار حيا بل كان الخلق كلوا في الليل كاهم أمواتا فصاروا أحياء فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الامر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وظلمة الجهل والحيرة وأبدل السكل بالاحسان فلا العالم من النور والابدان من قوة الحياة والعقل والفهم والمعرفة فلا شك ان هذا الوقت ألين الاوقات بأن يشتغل العبد بأداء العبودية واطهار الخشوع والذلة والمسكنة فثبت مجتموع هذه البينات ان صلاة الصبح أفضل الصلوات فكان حل الوسطى عليها أولى (التاسع) ما روى عن علي بن أبي طالب عليه السلام انه سئل عن الصلاة الوسطى فقال كان يرى انها الفجر وعن ابن عباس

رضي الله عنه صلى صلاة الصبح ثم قال هذه هي الصلاة الوسطى (العاشر) ان سنن الصبح آكد من سنن
 المسنن ففرضها يجب أن يكون أقوى من سائر الفروض فصرف التأكيدها أولى فهذا اجله ما يستدل به
 على ان الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح (القول الرابع) قول من قال انها صلاة الظهر ويرى هذا
 القول عن حمروزي وأبي سعيد الخدري وأسامة بن زيد رضي الله عنهم وهو قول أبي حنيفة وأصحابه
 واحتجوا عليه بوجوه (الأول) ان الظهركان شافعا عليهم لوقوعه في وقت القبولة وشدة الحر فصرف
 المبالغة اليه أولى وعن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهاجرة وكانت أثقل الصلوات
 على أصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصلوة والصفان فقال عليه الصلاة والسلام اتقدمتم أن أحرق على
 قوم لا يشهدون الصلاة يومئذ يوم قفزت هذه الآية (والثاني) صلاة الظهر تقع وسط النهار وليس
 في المسحوبات صلاة تقع في وسط الليل أو النهار غيرها (والثالث) انها بين صلاتين ثم اريدت الفجر
 والعصر (الرابع) انها صلاة بين البردين برد الغداة وبرد العشي (الخامس) قال أبو العالية صليت مع
 أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الظهر فلما فرغوا سألتهم عن الصلاة الوسطى فقالوا التي صليتها (السادس)
 روى عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تقرأ أحافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وجه
 الاستدلال انها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والتي قبل العصر
 هي الظهر (السابع) روى ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى أسامة بن زيد وسألوه عن
 الصلاة الوسطى فقال هي صلاة الظهر كانت تقام في الهاجرة (الثامن) روى في الاحاديث الصحيحة
 ان أول امامة جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم كانت في صلاة الظهر فدل هذا على انها أشرف الصلوات
 فكان صرف التأكيدها أولى (التاسع) ان صلاة الجمعة هي أشرف الصلوات وهي صلاة الظهر
 فصرف المبالغة اليها أولى (القول الخامس) قول من قال انها صلاة العصر وهو من الصحابة مروى عن
 علي عليه السلام وابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة ومن الفقهاء النخعي وقتادة والضحاك وهو مروى
 عن أبي حنيفة واحتجوا عليه بوجوه (الأول) ما روى عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال يوم النخدي شغلونا عن الصلاة الوسطى ملائكة الله يوتهم وقبورهم ناراً وهذا الحديث رواه البخاري
 ومسلم وسائر الأئمة وهو عظيم الوقع في المسئلة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ومن
 الفقهاء من أجاب عنه فقال العصر وسط ولكن ليس هي المذكورة في القرآن فهنا صلاتان وسطيتان
 الصبح والعصر واحدهما ثبت بالقرآن والآخر بالسنة كما ان الحرم حرمان مكة بالقرآن وحرم
 المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا (الثاني) قالوا روى في صلاة العصر من التأكيدها ما لم
 يرو في غيرها قال عليه الصلاة والسلام من فات صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله وأيضا أقسم الله تعالى
 بها فقال والعصر ان الانسان اتى خيرا فدل على انها أحب الساعات الى الله تعالى (الثالث) ان العصر
 بالتأكيدها أولى من حيث ان المحافظة على سائر أوقات الصلاة أخف وأسهل من المحافظة على صلاة العصر
 والسبب فيه أمران (أحدهما) ان وقت صلاة العصر أخفى الاوقات لان دخول صلاة الفجر بطول الفجر
 المستطير ضوءه ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب
 الشفق أما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتأمل عظيم في حال الظل فلما كانت معرفة
 أشق لاجرم كانت الفضيلة فيها أكثر (الثاني) ان أكثر الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات فكان
 الاقبال على الصلاة أشق فكان صرف التأكيدها الى هذه الصلاة أولى (الحجة الرابعة) ان الوسطى هي
 العصر ان العصر أشبه بالصلاة الوسطى لوجوه (أحدها) انها متوسطة بين صلاة هي شفع وبين صلاة
 هي وتر أما الشفع فالظهر وأما الوتر فالمغرب الا ان العشاء أيضا كذلك لان قبلها المغرب وهي وتر بعددها
 الصبح وهو شفع (وثانيها) العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهي الظهر وليلية وهي المغرب (وثالثها)
 أن العصر بين صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار (والقول السادس) انها صلاة المغرب وهو قول أبي

حبيدة السلفي وقيمة بن زوبب والحجة فيه من وجهين (القول) انما بين بياض النهار وسواد الليل وهذا
 المعنى وان كان حاصل في الصبح الان المغرب يرجح بوجه آخر وهو انه ازيد من الركعتين كما في الصبح وأقل
 من الاربعة كما في الظهر والعصر والعشاء فهي وسط في الطول والقصر (الحجة الثانية) أن صلاة الظهر
 تسمى بالصلاة الاولى ولذلك ابتدأ جبريل عليه السلام بالامامة فيها واذا كان الظهر أول الصلوات كان
 الوسطى هي المغرب لا محالة (القول السابع) انما صلاة العشاء قالوا لانها متوسطة بين صلاتين لا يصيران
 المغرب والصبح وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى العشاء
 الاخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس وأقرب المهم في هذه المسئلة وقد تركزت ترجيح
 بعضها فانه يستدعي تطويلا عظيما والله أعلم (المسئلة الرابعة) احتج الشافعي بهذه الآية على أن الوتر ليس
 بواجب قال الوتر لو كان واجبا لكانت الصلوات الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والآية
 دلت على حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع
 بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا أي عدولا وقال تعالى قال أوسطهم
 أي أعدائهم وقد أحكمنا هذا الاستنتاج في تفسير قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا وأيضا لم لا يجوز
 أن يكون المراد الوسطى في المقدار كما غرّب فانه ثلاث ركعات وهو متوسط بين الاثنين وبين الاربعة وأيضا
 لم لا يجوز أن يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلاة الصبح فانها تقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية
 في الضوء (الجواب) أن الخلق الفاضل انما يسمى وسطا لا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه
 يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الإفراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهي متوسطة
 بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الامر الى أن لفظا الوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ومجازا في الخلق
 الحسن والفعل الحسن من حيث ان شأنه ان يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناه ما وحل الانظ على
 الحقيقة أولى من جملة على المجاز أمّا قوله فعمله على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر (الجواب) أن الظهر
 ليست بوسطى في الحقيقة لانها تؤدي بعد الزوال وهناك قد زال الوسط وأمّا قوله فعمله على الصبح لكون
 وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور او على المغرب لكون عددها متوسطا بين الاثنين والاربعة
 (الجواب) أن هذا محتمل وما ذكرناه أيضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال
 في هذه المسئلة بهذه الآية بحسب الامم كان والله أعلم أمّا قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه وجوه
 (أحدها) وهو قول ابن عباس أن القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين (الاول) أن قوله
 حافظوا على الصلوات أمر بما في الصلاة من الفعل فوجب أن يحمل القنوت على كل ما في الصلاة من الذكر
 فهي الآية وقوموا لله ذا كرين داعين منقطعين اليه (والثاني) أن المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء
 بدليل قوله تعالى أمن هو قانت آناء الليل ساجدا أو قائما وهو المعنى بالقنوت في صلاة الصبح والوتر وهو
 المفهوم من قولهم قنت على فلان لان المراد به الدعاء عليه (والقول الثاني) قانتين أي مطيعين وهو قول
 ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبيرة وطاوس وقتادة والضحاك وقتاتيل والدليل عليه وجهان
 (الاول) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل قنوت في القرآن فهو الطاعة (الثاني) قوله
 تعالى في أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يقنت منكن لله ورسوله وقال في كل النساء فالصلوات
 قانتات فالقنوت عبارة عن اكمال الطاعة وانما هما والاخران عن ايقاع الخلل في اركانها وسننها
 وآدابها وهو زجر لمن لم يبال كيف صلى تخفف واقتصر على ما يجزئى وذبح الى انه لا حاجة لله الى
 صلاة العباد ولو كان كما قال لوجب أن لا يصلى رأسا لانه يقال كمالا يحتاج الى الكثيرين عباد تنافك ذلك
 لا يحتاج الى القليل وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسول والسلف الصالح فاطوا وأظهروا
 الخشوع والاستكانة وكانوا أعلم بالله من هؤلاء الجهال (القول الثالث) قانتين ساكتين وهو قول
 ابن مسعود وزيد بن أرقم قال زيد بن أرقم كانتكم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسألهم

كم صليتم كفعل أهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله فائتين فامرنا بالسمع وكثرت ومنه ناعن الكلام
 (القول الرابع) وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الأطراف وترك
 الالتفات من هيبة الله تعالى وكان أحدهم إذا قام إلى الصلاة يهاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصى
 ولا يعث بشئ من جسده ولا يحدث نفسه بشئ من الدنيا حتى ينصرف (القول الخامس) القنوت هو القيام
 واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم أي الصلاة أفضل قال طول القنوت يريد
 طول القيام وهذا القول عندى ضعيف والاصار تقدير الآية وقوموا لله فائتين اللهم الا ان يقال وقوموا
 لله مدعين لذلك القيام فيتم نصير القنوت مفسرا بالادامة بالقيام (القول السادس) وهو اختيار علي
 ابن عيسى أن القنوت عبارة عن الدوام على الشئ والصبر عليه والملازمة له وهو في الشربعة صار مختصا
 بالمداومة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمة الله تعالى وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله
 المفسرون ويحتمل أن يكون المراد وقوموا لله مدعين على ذلك القيام في أوقات وجوبه واستصحابه والله تعالى
 أعلم وقوله تعالى (فان خفتم فرجالا أو ركبانا فاذا آمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما تذكرونوا تعلمون) اعلم انه
 تعالى لما أوجب المحافظة على الصلوات والقيام على أدائها باركانها ونحوها بين من بعد أن هذه المحافظة
 على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا أو ركبانا وفي الآية مسائل (المسئلة
 الاولى) يروى فرجالا بضم الراء ورجالا بتشديد ورجلا (المسئلة الثانية) قال الواحدى رحمه الله معنى
 الآية فان خفتم عدوا الخذف المفعول لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشف فان كان بكم خوف من عدو
 أو غيره وهذا القول أصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو أو من غيره
 وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان أخرتم الصلاة الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا
 رجلا أو ركبانا وعلى هذا التقدير الآية تدل على تأكيده فرض الوقت حتى يتخص لاجل المحافظة عليه
 بترك القيام والركوع والسجود (المسئلة الثالثة) في الرجال قولان (أحدهما) رجالا جمع راجل
 مثل تجارونا وبر وصاحب والرجل هو الكائن على رجليه ماشيا كان أوقفا أو قال في جمع راجل
 رجل ورجالة ورجالة ورجال ورجال (والقول الثاني) ما ذكره القفال وهو انه يجوز أن يكون جمع
 الجمع لان راجلا يجمع على رجل ثم يجمع مع رجل على رجال والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس قال
 القفال ويقال انه انما يقال راكب ان كان على جمل فاما من كان على فرس فائما يقال له فارس والله أعلم
 (المسئلة الرابعة) رجالا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجلا أو ركبانا (المسئلة
 الخامسة) صلاة الخوف قسمان (أحدهما) أن تكون في حال القتال وهو المراد بهذه الآية (والثاني)
 في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى واذا كنت فيهم فانت لهم الصلاة فانتقم طائفة
 منهم هل وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين اذا عرفت هذا فنقول اذا التحم القتال ولم يمكن ترك
 القتال لاحد ذهب الشافعي رحمه الله عنهم لكون ركبانا على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة
 الى غير القبلة يومون بالركوع والسجود ويجعلون السجود أخفض من الركوع ويحترزون عن الصلوات
 لانه لا ضرورة اليها وقال أبو حنيفة لا يصلى الماشي بل يؤخر واحج الشافعي رحمه الله به هذه الآية من
 وجهين (الاول) قال ابن عمر فرجالا أو ركبانا يعنى مستقبل القبلة أو غير مستقبلها قال نافع لأرى ابن
 عمر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (الوجه الثاني) وهو ان الخوف الذي يجوز معه
 الصلاة مع الترجل والمشي مع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصارت قوله
 فرجالا أو ركبانا يدل على الترخص في ترك التوجه وأيضا يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود الى
 الأيمان لان مع الخوف الشديد من العدو ولا يامن الرجل على نفسه ان وقف في مكانه لا يمكن من الركوع
 والسجود فصح بما ذكرنا لانه لا رجلا أو ركبانا على جواز ترك الاستقبال وعلى جواز الاكتفاء بالإيمان
 في الركوع والسجود اذا ثبت هذا فانه كلام فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط فقولنا لا شك أن

الصلاة انما تتم بمجموع أمور ثلاثة (أحدها) فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لانه لا يتبدل حال الخوف بسبب ذلك (والثاني) فعل اللسان وهي القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له أيضا أن يتكلم حال الصلاة بكلام أجنبي أو يأتي بصيحات لا ضرورة اليها (والثالث) أعمال الجوارح فنية قول أما القيام واقعود فساقطان عنه لا محالة وأما الاستقبال فساقط على ما بيناه وأما الركوع والسجود فالإيماء قائم مقامهما فيجب أن يجعل الإيماء النائب عن السجود أخفض من الإيماء النائب عن الركوع لان هذا القدر يمكن واما ترك الطهارة فغير جائز لاجل الخوف فانه يمكنه التطهير بالماء أو التراب انما الخلاف في انه اذا وجد الماء واستنع عليه التوضي به هل يجوز له أن يتيمم بالغبار الذي يتمكن منه حال ركوبه والاصح انه يجوز لانه اذا كان خوف العطر يرخص التيمم فالخوف على النفس أولى أن يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي رحمه الله وبالجمله فاعتمده في هذا الباب على قوله عليه الصلاة والسلام اذا أمرتكم بشي فأتوا منه ما استطعتم واحتج أبو حنيفة بانه عليه السلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب عليه ذلك أيضا (والجواب) أن يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة فعلمنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل (المسئلة السادسة) اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبطان نقول الخوف اما ان يكون في القتال أو في غير القتال أما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب أو مباح أو محذور أما القتال الواجب فهو كالمقتال مع الكفار وهو الاصل في صلاة الخوف وفيه نزات الآية ويلحق به قتال أهل البغي قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى أمر الله وأما القتال المباح فقد قال القاضي أبو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا قصد الكافر نفسه فانه يجب الدفع انما يكون اخلا لا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول أما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل شيوان محترم فانه يجوز فيه صلاة الخوف أما اذا قصد أخذ ماله أو اتلاف حاله فهل له أن يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز واحتج الشافعي بقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس (والثاني) لا يجوز لان حرمة الروح أعظم أما القتال المحذور فانه لا تجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة والرخصة اعانة والعاصي لا يستحق الاعانة أما الخوف الحاصل في القتال كالأرباب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معسرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعصار فلهم أن يصلوا هذه الصلاة لان قوله تعالى وان ضمت مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فربا لا أو ربكنا يدل على ان المراد منه الخوف من العدو وحال المقاتلة قتالهم انه كذلك الا انه لما ثبت هناك دفع الضرر وهذا المعنى قائم ههنا فوجب أن يكون ذلك الحكم مشروعا والله أعلم (المسئلة السابعة) روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر أربع وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجمهور على ان الواجب في الحضر أربع وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف أو لم يكن وان قول ابن عباس متروك أما قوله تعالى فاذا أمنتم فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذا كروا الله كما علمكم وفيه قولان (الاول) فاذا كروا بمعنى فافعلوا الصلاة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه بشرطه وأركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلاة قد نسى ذكرنا ان قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله (والقول الثاني) فاذا كروا الله أي فاشكروا لاجل انعامه عليكم بالامن طعن القاضي في هذا القول وقال ان هذا الذكر كما كان معلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد الخوف لم يكن جملة على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم أن مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلا الحالتين نعمة الله تعالى متصلة والخوف ههنا من جهة الكفار لان جهته تعالى قالوا يجب حمل قوله تعالى فاذا كروا الله على ذكر يخص بهذه الحالة (والقول الثالث) انه دخل تحت قوله فاذا كروا الله الصلاة والشكر جميعا لان الامن بسبب الشكر محمد يلزم قوله مع فعل الصلاة في أو فاتها أما قوله

تعالى كما علمكم فبيان انعامه علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمة تعالى ولولا هدايته لم نصل الى ذلك ثم ان اصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل وفعل الاطاف وقوله تعالى ما لم تكونوا تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة (الحكم الخامس عشر) قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي وأبو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب أما الرفع ففيه أقوال (الاول) ان قوله وصية مبتدأ وقوله لازواجهم خبر وخبر عن الابتداء بالثبوت لانها متخصصة بسبب تخصيص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخبر بين يديك (والثاني) أن يكون قوله وصية لازواجهم مبتدأ ويضم له خبر والتقدير فعليهم وصية لازواجهم ونظيره قوله فنصف ما فرضتم فدية مسلمة فصيام ثلاثة أيام (والثالث) تقدير الآية الامر وصية أو المقروض أو الحكم وصية وعلى هذا الوجه أضمرنا المبتدأ (والرابع) تقدير الآية كتب عليكم وصية (والخامس) تقديره ليكون منكم وصية (والسادس) تقدير الآية ووصية الذين يتوفون منكم وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جائزة حسنة وأما قراءة النصب ففيها وجوه (الاول) تقدير الآية فليوصوا وصية (والثاني) تقديرها يوصون وصية كقولك انما أنت سير البريد أي تسير سير البريد (الثالث) تقديرها ألزم الذين يتوفون وصية وأما قوله تعالى متاعا ففيه وجوه (الاول) أن يكون على معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليمتعوهن متاعا (الثاني) أن يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعا لان ما قبل الكلام يدل على هذا (الثالث) انه نصب على الحال أما قوله غير اخراج ففيه قولان (الاول) انه نصب بوقوعه وقع الحال كانه قال متعوهن مقيمات غير محرجات (والثاني) انتصب بنزع الخافض أراد من غير اخراج (المسئلة الثانية) في هذه الآية ثلاثة أقوال (الاول) وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من ميراثه شيء الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن التزوج والحكم كانت مخيرة في أن تعتد ان شئت في بيت الزوج وان شئت خرجت قبل الحول لكنهما متى خرجت سقطت نفقتها وهذا اجل ما في هذه الآية لاننا قرأنا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرأناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القراءة هذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت مفسرة بأمرين (أحدهما) المتاع والنفقة الى الحول (والثاني) السكنى الى الحول ثم أنزل تعالى أنهن ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فثبت أن هذه الآية توجب أمرين (أحدهما) وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة (والثاني) وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزواج آخر في هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين أما الوصية بالنفقة والسكنى فلان القرآن دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لو ارثت فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية بالزوجة بالنفقة والسكنى في الحول وأما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله يتر بصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فهذا القول هو الذي اتفق عليه أكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين (القول الثاني) وهو قول مجاهد ان الله تعالى أنزل في عدة المتوفى عن أزواجه آيتين (أحدهما) ما تقدم وهو قوله يتر بصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (والاخرى) هذه الآية فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين فنقول انها ان لم تختبر السكنى في دار زوجها لم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على ما في تلك الآية المتقدمة وأما ان اختارت السكنى في دار زوجها والاخذ من ماله وتركت عدتها هي الحول قال وتزيل الآيتين على هذين التقديرين أولى حتى يكون كل واحد منهما مفعولا به (القول الثالث) وهو قول أبي مسلم الاصفهاني ان معنى الآية من يتوفى منكم ويذرون أزواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول

فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد أن يقسم من المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما
فعلن في أنفسهن من معروف أي نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا
في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول فيبين الله
تعالى في هذه الآية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوده (أحدها)
ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان (والثاني) أن يكون النسخ متأخرا عن
المسوخ في النزول واذا كان متأخرا عنه في النزول كان الاحسن أن يكون متأخرا عنه في التلاوة أيضا لان
هذا الترتيب أحسن فاما تقدم النسخ على المسوخ في التلاوة فهو وان كان جائزا في الجملة الا انه يعد من
سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى عنه واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك
في التلاوة كان الاولى أن لا يحكم بكونها منسوخة بذلك (الوجه الثالث) وهو انه ثبت في علم أصول الفقه انه
متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص أولى وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين
على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل وأما على
قول أبي مسلم فالكلام أظهر لا نكح بقولون تقدير الآية فعليهم وصية لازواجهم أو تقديرها فليوصوا وصية
فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وأبو مسلم يقول بل تقدير الآية والذين يتوفون منكم ولهم وصية
لازواجهم أو تقديرها وقد أوصوا وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج واذا كان لا بد من
الاضمار فليس اضماركم أولى من اضماره ثم على تقدير أن يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى
الآية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بأن اضمار أبي مسلم أولى من اضماركم وان التزام هذا النسخ التزام له
من غير دليل مع ما في القول به هذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام
واضح واذا عرفت هذا فنقول هذه الآية من أولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم منساعة الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط
والجزء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف فهذا تقرير قول أبي مسلم
وهو في غاية العصة (المسئلة الثالثة) المعتدة عن فرقة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة حاملا كانت أو حائلا
وروى عن علي عليه السلام وابن عمران لها النفقة اذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس رضي الله عنهم
انهم ما قالوا لا نفقة لها حملا الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان (أحدهما) لا تستحق السكنى وهو
قول علي عليه السلام وابن عباس وعائشة ومذهب أبي حنيفة واختيار المزي (والثاني) تستحق وهو
قول عمر وعثمان وابن مسعود وأم سلمة رضي الله عنهم وبه قال مالك والثوري واجد وبناء القولين على خبر
فريضة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري قتل زوجها قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم اني أرجع
الى أهلي فان زوجي مات ركني في منزل يملكه فقال عليه السلام نعم فانصرفت حتى اذا كنت في المسجد
أو في الحجرة دعاني فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث قيل لم يوجب
في الابتداء ثم أوجب فصار الاول منسوخا وقيل أمرها بالسكنى في بيتها أمر على سبيل الاستحباب لا على
سبيل الوجوب واحتج المزي رحمه الله على انه لا سكنى لها فقال أجمعنا على انه لا نفقة لها لان الملك انقطع
بالموت فكذلك السكنى بدليل انهم أجمعوا على ان من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فمات
انقطعت نفقتهم وسكناهم لان ماله صار ميراثا للورثة فكذلك أهلهما أجاب الاصحاب فقالوا لا يمكن قياس
السكنى على النفقة لان المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزي ولان
النفقة وجبت في مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا وأما السكنى فوجبت لتحصين النساء وهو
موجود ههنا فاقترا فاذا عرفت هذا فنقول القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب
هذه المسئلة وذلك لان هذه الآية توجب النفقة والسكنى أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا وأما وجوب
السكنى فهل صار منسوخا أم لا والكلام فيه ما ذكرناه (المسئلة الرابعة) القائلون بأن هذه الوصية

كانت واجبة أو ردوا على أنفسهم سؤالا فقالوا الله تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية فكيف يوصي المتوفى وأجابوا عنه بأن المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي أن يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الانشراح عليها وجواب آخر وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه كأنه قيل وصية من الله لا ذواجهم كقوله يوصيكم الله في أولادكم وأنما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع أما قوله تعالى فلا جناح عليكم فالعنى لا جناح عليكم بأولياء الميت فيما فعلن في أنفسهن من التزين ومن الأقدام على النكاح وفي رفع الجناح وجهان (أحدهما) لا جناح في قطع النفقة عنهم إذا خرجن قبل انقضاء الحول (والثاني) لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج لأن مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها (الحكم السادس عشر) * قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون) يروى أن هذه الآية انما نزلت لأن الله تعالى لما أنزل قوله تعالى ومتعوهن إلى قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين أن أردت فعلت وإن لم أرد لم أفعل فقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعنى على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم أن المراد من المتاع ههنا فيه قولان (أحدهما) أنه هو المتعة فظاهر هذه الآية يقتضى وجوب هذه المتعة لكل المطلقات في الناس من تمسك بظاهر هذه الآية وأوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبيرة وأبي العباسية والزهرى قال الشافعي رحمه الله لكل مطلقة الا المطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد في حقها الميسر وهذه المسئلة قد ذكرناها في تفسير قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فإن قيل لم أعيد ههنا ذكر المتعة مع أن ذكرها قد تقدم في قوله ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره قلنا ههنا ذكرها كخاصا وههنا ذكرها كحكما عاما (والقول الثاني) أن المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمى متاعا وإذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك أولى وههنا آخر الآيات الدالة على الأحكام والله أعلم * قوله تعالى (ألم ترأى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم إن الله لذو فضل على الناس

ولكن أكثر الناس لا يشكرون) اعلم أن عادته تعالى في القرآن أن يذكر بعد بيان الأحكام القصص ليعيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التردد والعناد ومن يد الخضوع والانقياد فقال ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم أمأقوله ألم ترفقه مسائل (المسئلة الأولى) اعلم أن الرؤية قد تعني رؤية البصيرة والقلب وذلك راجع إلى العلم كقوله وأرنا مناسكنا معناه علمنا وقال فاحكم بين الناس بما أراهم الله أى علمك ثم إن هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للخطاب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء ألم ترأى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريف فعلى هذا يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة الا بهذه الآية ويجوز أن نقول كان العلم بها سابقا على نزول هذه الآية ثم إن الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم (المسئلة الثانية) هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه لا يبعد أن يكون المراد هو أمته الا انه وقع الابتداء بالخطاب معه كقوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (المسئلة الثالثة) دخول لفظه إلى في قوله تعالى ألم ترأى الذين يحتمل أن يكون لاجل أن إلى عندهم حرف للاتهاء كقولك من فلان إلى فلان فن علم بتعليم معلم فكان ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم إلى ذلك المعلوم وأنهاء إليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف إلى فيه ونظيره قوله تعالى ألم ترأى ربك كيف مذل الظل أمأقوله إلى الذين خرجوا من ديارهم ففيه روايات (أحدها) قال السدي كانت قرية وقع فيها الطاعون وهرب عامة أهلها والذين بقوا ماتوا أكثرهم وبقي قوم منهم في المرض والبلاء ثم بعد ارتفاع المرض والطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقي من المرضى هؤلاء أحرس من الوصنة ما صنعوا لنجونا من الأمراض والافات ولئن وقع الطاعون ثانيا خرجنا فوق وقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفا فلما خرجوا من ذلك الوادي ناداهم ملك من أسفل الوادي وآخر من أعلاه أن موتوا فهلكوا وبليت أجسامهم فتر بهم نبي يقال له حريقيل فلما رآهم وقف عليهم

ونفكر فيهم فآوحى الله تعالى اليه أتريد أن أريك كيف أحبيهم فقال نعم فقيل له ناد أيها العظام ان الله
 يأمرك أن تجتمع في جفلات العظام بطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم آوحى الله اليه ناد يا أيها العظام
 ان الله يأمرك أن تكسبي الجاود ما فاصارت الجاود ما ثم نادى ان الله يأمرك أن تقومي فقامت فلما صاروا
 أحياء عظاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبمحمدك لا اله الا أنت ثم رجعوا الى قريتهم بعد حياتهم وكانت
 أعمار انهم بها نواظرة في وجوههم ثم بقوا الى ان ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم (الرواية الثانية)
 قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ملكا من ملوك بني اسرائيل أمر عسكره بالقتال فخافوا القتال وقالوا
 الملك هم ان الارض التي نذهب اليها فيها الوباء فخن لانذهب اليها حتى يزول ذلك الوباء فأما هم الله تعالى
 بأمرهم وبضوا ثمانية أيام حتى انتفخوا وبلغ بنى اسرائيل موتهم فخرجوا لدفنهم فخرجوا من كثرتهم فخطروا
 عليهم الخطر فأحياهم الله بعد الثمانية وبقي فيهم نبي من ذلك النتن وبقي ذلك في أولادهم الى هذا اليوم واحتج
 القائلون به هذا القول بقوله تعالى عقب هذه الآية وقاتلوا في سبيل الله (والرواية الثالثة) ان حزقيل
 النبي عليه السلام نذب قومه الى الجهاد فذكر هو وجنبوا فأرسل الله عليهم الموت فلما كثرتهم فخرجوا من
 ديارهم فراراً من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فأرهم
 آية في أنفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون عن قبضتك فأرسل الله عليهم الموت ثم انه عليه
 السلام ضاق صدره بسبب موتهم فدعا مرة أخرى فأحياهم الله تعالى أما قوله تعالى وهم أوف ففيه قولان
 (الأول) ان المراد منه بيان العدد واختلافوا في مبلغ عددهم قال الواحدى رحمه الله ولم يكونوا دون ثلاثة
 آلاف ولا فوق سبعين ألفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم أزيد من عشرة آلاف لان الالف
 جمع الكثرة ولا يقال في عشرة فنادونها أوف (والقول الثاني) أن الالف جمع ألف كقعود وقاعد وجالوس
 وجاليس والمعنى انهم كانوا موثقى القلوب حال الضاعى الوجه الأول أولى لان ورود الموت عليهم وهم كثرة
 عظيمة يفيد من يد اعتبار بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه في عدة اعتبارا عظيما
 نأما ورود الموت على قوم بينهم اختلاف ومحبة كوروده بينهم اختلاف في أن وجهه الاعتبار
 لا يتغير ولا يختلف ويمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم ألفا لحياته
 محبا لهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم واتجدد لهم أحرص الناس على حياة ثم انهم مع غاية
 حبيهم للحياة والفهم بها أماتهم الله تعالى وأهلكهم ليهلم ان حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت
 فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد أما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له أى لحذر
 الموت ومعلوم أن كل أحد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم أن سبب الموت كان في تلك الواقعة
 أكثر مما لاجل غلبة الطاعون أو لاجل الامر بالمقاتلة أما قوله تعالى فقال لهم الله موتوا ففى تفسير قال الله
 وجهان (الأول) انه جار مجرى قوله اغرقوا النسي اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقد تقدم أنه ليس المراد
 منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منع وتأخير ومن هذا عرف مشهور في اللغة
 ويدل عليه قوله ثم أحياهم فاذا صح الاحياء بالقول فكذلك القول في الامانة (والقول الثاني) أنه تعالى
 أمر الرسول أن يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء مارويته عن السدى ويحتمل أيضا مارويته من ابن
 الملك قال ذلك والقول الأول أقرب الى التحقيق أما قوله تعالى ثم أحياهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
 الآية دلالة على انه تعالى أحياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جائز والصادق أخبر عن
 وقوعه فوجب القطع بوقوعه لئلا الامكان قلان تركب الاجزاء على الشكل المخصوص يمكن والا لما وجد
 أولا واحتمال تلك الاجزاء للحياة يمكن والا لما وجد أولا ومتى ثبت هذا فقد ثبت الامكان واما ان الصادق
 قد أخبر عنه ففى هذه الآية ومتى أخبر الصادق عن وقوع ما ثبت في العقل امكان وقوعه وجب القطع به
 (المسئلة الثانية) حالت المعتزلة احياء الميت فمل خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهارة
 الا عندما يكون معجزة لنبي اذ لو جاز ظهوره لاجل أن يكون معجزة لنبي لبطلت دلالة على النبوة وأما عند

أخصاينا فانه يجوز ان يظهر خوارق العادات لكرامة الولي ولما سائر الاعراض فكان هذا الحصر باطلا
ثم قالت المعتزلة وقد روى أن هذا الاحياء انما وقع في زمان حرقيل النبي عليه السلام ببركة دعائه وهذا يحقق
ما ذكرناه من أن مثل هذا لا يوجد الا ليكون معجزة للانبياء عليهم السلام وقيل حرقيل هو ذو الكفل وانما سمى
بذلك لانه تكفل بشأن سبعين نبيا وانجدهم من القتل وقيل انه عليه السلام مرتبهم وهم موقى فجعل يفكر فيهم
من محببنا فوحى الله تعالى اليه ان أردت أحييتهم وجعلت ذلك الاحياء آية لك فقال نعم فاحياهم الله
تعالى بدعائه (المسئلة الثالثة) انه قد ثبت بالدلائل أن معارف المكلفين نصير ضرورية عند القرب من الموت
وعند معاينة الاحوال والشهادة فلو لا الذين أماتهم الله ثم أحياهم لا يخلصوا اما ان يقتال انهم عاينوا
الاحوال والاحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية وانما ما شاهدوا واشتبا من تلك الاحوال بل الله
تعالى أماتهم بغتة كالنوم الحادث من غير مشاهدة الاحوال البتة فان كل الحق هو الاول فعند ما أحياهم
يمنع أن يقال انهم نسبوا تلك الاحوال ونسوا ما عرفوا به وبهم بضرورة العقل لان الاحوال العظيمة لا يجوز
نسبها مع كمال العقل فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف
الضرورية يمنع من صحة التكليف كما انه لا يبقى التكليف في الآخرة واما ان يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير
مكلفين وليس في الآية ما يمنع منه أو يقال ان الله تعالى حين أماتهم ما أراهم شيئا من الآيات العظيمة التي
تصير معارفهم عند حاضروية وما كان ذلك الموت كوت سائر المكلفين الذين يعاينون الاحوال عند
القرب من الموت والله أعلم بحقائق الامور (المسئلة الرابعة) قال قتادة انما أحياهم ليستوفوا بقية آجالهم
وهذا القول فيه كلام كثير وبحث طويل أما قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه (أحدها)
انه فضل على أولئك الاقوام الذين أماتهم بسبب انه أحياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو
تعالى أعادهم الى الدنيا و== منهم من التوبة والتلافي (وثانيها) أن العرب الذين كانوا يتكفرون بالمعاد كانوا
متمسكين بقول اليهودي كثير من الامور فلما تباه الله تعالى اليه يهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم
وهم يذكرونها للعرب المتكفرين لانه عاد فالظاهر أن أولئك المنكرين يربعون من الدين الباطل الذي هو
الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان
ذكر هذه القصة فضلا من الله تعالى واحسانا في حق هؤلاء المنكرين (وثالثها) أن هذه القصة تدل على
ان الخلد من الموت لا يفيد هذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى كيف كان وتزيل
من قلبه الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعث العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز
بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله تعالى على عبده ثم قال ولكن أكثر
الناس لا يشكرون وهو كقوله فإني أكثر الناس لا كفورا • قوله تعالى (وقالتوا لبي سبيل الله واعلموا
ان الله جميع عليهم) فيه قولان (الاول) أن هذا خطاب للذين أحيوا وقال الضحالك أحياهم ثم أمرهم
بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما أماتهم بسبب ان كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار
محذوف تقديره وقبل لهم فأنلوا (والقول الثاني) وهو اختيار الجمهور والمحققين ان هذا استئناف خطاب
للمحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقول ذكر الذين خرجوا
من ديارهم اثلا ينكص عن أمر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت ولعل كل أحد أنه بترك القتال لا يشق
بالسلامة من الموت كما قال في قوله قل ان ينفعكم القرار ان فررت من الموت أو القتل واذا لا تمعون
الا قليلا فنشجعهم على القتال الذي به وعد احدى الحسين اما في العاجل الظهور على العدو وفي الآجل
الغور بان الخلود في النعيم والوصول الى ما تشتهى النفس وتلد الاعين أما قوله تعالى في سبيل الله فاسبيل هو
الطريق وسبب العبادات سبيل الى الله تعالى من حيث ان الانسان يملكها ويتوصل الى الله بها ومعلوم أن
الجهاد تقوية لادين فكان طاعة فلا جرم كل الجهاد مقادلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله جميع عليهم أي
هو يسمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد وفي تنفير الغير عنه وعليهم عفاي صدوركم من البواعث والاعراض

وان ذلك الجهاد لغرض الدين أو لعاجل الدنيا * قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى لما أمر بالقتال في سبيل الله ثم أرفقه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا اختلف المفسرون فيه على قولين (الاول) أن هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فنذهب العاجز عن الجهاد أن يفتق على الفقير القادر على الجهاد وأمر القادر على الجهاد أن يفتق على نفسه في طريق الجهاد ثم أكد تعالى ذلك بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى أكثر من اعتماده على ماله وذلك يدفعه الى انفاق المال في سبيل الله والاحتراز عن الخبز بذلك الانفاق (والقول الثاني) أن هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فيهم من قال المراد من هذا القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بأنه انفاق المال لهم ثلاثة أقوال (الاول) أن المراد من الآية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين (الاول) انه تعالى سمى بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا (الحجة الثانية) سبب نزول الآية قال ابن عباس رضي الله عنه نزلت الآية في أبي الدرداء قال يا رسول الله ان لي حديتين فان تصدقت بأحدهما فهل لي مثلهما في الجنة قال نعم قال وأتم الدرداء معي قال نعم قال والعبيبة معي قال نعم فتصدق بأفضل حديتيه وكانت تسمى الحنيبية قال فرجع أبو الدرداء الى أهله وكانوا في الحديبة التي تصدق بها فقام على باب الحديبة وذكر ذلك لأمرأته فقالت أتم الدرداء بارك الله لك فيما اشتريت فخرجوا منها وسلوها فكان صلى الله عليه وسلم يقول كم من نخلة رداح تدلى عرونها في الجنة لا لي الدرداء اذا عرفت سبب نزول هذه الآية طهران المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجبا (القول الثاني) أن المراد من هذا القرض الانفاق الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بأنه تعالى ذكر في آخر الآية واليه ترجعون وذلك كالرجوع وهو انما يلبق بالواجب (والقول الثالث) وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه داخل تحت قوله مثل الذين يتفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة اتبنت أما الذين قالوا المراد من هذا القرض شيء سوى انفاق المال ما روى عن بعض أصحاب ابن مسعود وهو قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر قال القاضي وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان نقول الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان قادرا لانفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية فاعمة مقام الانفاق وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليعلم اليهود فانه له صدقة (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان المطلق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة أو مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض هو كل ما يفهل ليجازى عليه تقول العرب لك عندي قرض حسن وسبي والمراد منه الفهل الذي يجازى عليه قال أمية بن أبي الصلت

كل امرئ سوفد يجبرى قرضه حسنا * أو سينا ومدينا كالذي دانا

ومما يدل على ان القرض ما ذكرناه أن القرض أصله في اللغة القطع ومنه القراض وانقرض القوم اذا هلكوا وذلك لا تنقطع أثرهم فاذا انقرض فالمراد قطع له من ماله أو عمله قطعة يجازى عليه (والقول الثاني) أن لفظ القرض ههنا مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطى الانسان شيئا يرجع اليه مثله وههنا المنفق في سبيل الله انما يفتق ليرجع اليه بدله الا انه جعل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه (أحدها) أن القرض انما يأخذ من يحتاج اليه فقره وذلك في حق الله تعالى محال (وثانيها) أن البدل في القرض المعتاد لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو المضاف (وثالثها) أن المال الذي يأخذه المستقرض لا يكون ملكا له وههنا هذا المال إنما يؤخذ ملك لله ثم مع - صول هذه الفروق سمى الله قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع عند الله فكما ان القرض يجب أدائه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب

الواجب على هذا الاتفاق واصل الى المكث لا محالة ويرى أنه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود ان الله فقير ونحن أغنياء فهو يطلب منا القرض وهذا الكلام لا يثق بجهلهم وحققهم لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي من يقول في معبوده مثل هذا القول لا يستبعد منه أن يصفه بالفقر فان قيل فامعنى قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولا يجرى الكلام على طريق الاستفهام قلنا ان ذلك في الترغيب في الداء الى الفعل أقرب من ظاهرا الامر أمافوله تعالى قرضا حسنا ففيه مستلذان (المسئلة الاولى) قال الواحدى القرض في هذه الآية اسم لاه صدرو لو كان مصدر الكائن ذلك لقرضا (المسئلة الثانية) كون القرض حسنا يحقل وجوها (أحدها) أراد به حلالا خاصا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة يقع الاختلاط ومع الاختلاط يماقح الفعل (وثانيها) أن لا يتبع ذلك الاتفاق منا ولا أدى (وثالثها) أن يفعله على نية التقرب الى الله تعالى لان ما يفعل ربا وسعة لا يستحق به الثواب أمافوله تعالى فيضاعفه ففيه مسائلتان (المسئلة الاولى) في قوله فيضاعفه أربع قرأت (أحدها) قرأ أبو عمرو وتنافع وحزة والتكلى فيضاعفه بالافت والرفع (والثاني) قرأ عامر فيضاعفه بالنصب (الثالث) قرأ ابن كثير فيضاعفه بالتشديد والرفع بلا ألف (والرابع) قرأ ابن عامر فيضاعفه بالتشديد والنصب فقول أما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب أن يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى يكون قرضا فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء وجواب الجزاء بالقضاء لا يكون الارفع (المسئلة الثانية) التضعيف والاضاعف واحد وهو الزيادة على أصل الشيء حتى يبالغ مثاين أو أكثر وفي الآية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه أمافوله تعالى اضاعفا كثيرة ففهم من ذكر فيه قدر معين وأجود ما يقال فيه انه القدر المذكور في قوله تعالى مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كشل حبة أثبت سبع سنابل فيقال يحمل الجمل على التفسير لان كلتا الآيتين وردتا في الاتفاق ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لم يقتصر في هذه الآية على التشديد بل قال بعده والله يضاعف لمن يشاء (والقول الثاني) وهو الاصح واختيار الذي ان هذا التضعيف لا يعلم أحد ما هو وكما هو وانما بهم تعالى ذلك لان ذكر المبهم في باب الترغيب أقوى من ذكر المحدود أمافوله تعالى والله يقبض ويبسط فقيان أن هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه (أحدها) أن المعنى انه تعالى لما كان هو القابض الباسط كان تقدير هذا الذي أمر بالاتفاق المال الفقير فليتنق المال في سبيل الله فانه سواء اتفق أو لم يتفق فليس له الا الفقير وان كان تقديره الغنى فليتنق فانه سواء اتفق أو لم يتفق فليس له الا الغنى والسعة وبسط اليد فعلى كلا التقديرين يكون اتفاق المال في سبيل الله أولى (وثانيها) أن الانسان اذا علم أن القبض والبسط بالله انقطع طوره عن مال الدنيا وبني اعتماده على الله فحينئذ يسهل عليه اتفاق المال في سبيل مرضاة الله تعالى (وثالثها) انه تعالى يوسع على عباده ويقتدر فلا تجلوا عليه بما وسع عليكم لئلا يبدل السعة الحاصلة لكم بالضيق (ورابعها) أنه تعالى لما أمرهم بالصدقة وحثهم عليها أخبر أنه لا يملكهم ذلك الابتوفيقه واعانتهم فقال والله يقبض ويبسط يعنى يقبض القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة ويبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ثم قال والله ترجعون والمراد به الى حيث لا حاكم ولا مدبر سواء والله أعلم (القصة الثانية) قصة طالوت • قوله عز وجل (ألم ترالى الملائمة بنى اسرائيل من بعد موسى اذا قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا فقال فى سبيل الله قال هل عبيتم ان كتب عليكم القتال ان لا تقتلوا نساء اولادكم لان قتال فى سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنا نساء فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم وانه عليهم باطل من الملائمة الاشرف من الناس وهو اسم الجماعة كالقوم والرهط والجيش وجمعه املاء حال الشاهر

وقالها الاملاء من كل معشر • وخبر ان اول الرجال مديدها

وأصلها من الملى ومعهم الذين يملئون العيون هبة ورواء وقبل هم الذين يملئون المكان اذا حضروا وتقال الزلاج

الملاة رؤساء سوا بذلك لانهم يملون القلوب بما يحتاج اليه من قولهم ملا الرجل يلامه فهو على قوله تعالى اذ قالوا النبي لهم ابعث لنا في الآيات مسائل (المسئلة الاولى) تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم امرنا بالانفاق فيه ما له من التأثير في كمال المراد بالقتال ذكر قصة بني اسرائيل وهي انهم لما امروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه ونسبهم الى الظلم والمقصود منه ان لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الامة على المخالفة وان يكونوا مستعمرين في القتال مع أعداء الله تعالى (المسئلة الثانية) لاشك ان المقصود الذي ذكرناه حاصل سواء علمنا ان ذلك النبي من كان من أولئك وان أولئك الملا من كانوا أولم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف وانما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملا بالخبر المتواتر وهو مفقود وأما خبر الواحد فانه لا يفيد الا الظن ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ومنهم من قال كان اسم ذلك النبي اشمويل من بني هارون واسمه بالعربية اسماعيل وهو قول الاكثرين وقال السدي هو شمعون سمته أمته بذلك لانها دعوت الله تعالى أن يرزقها ولدا فاستجاب الله تعالى دعاءه فسمته شمعون يعني مع دعاءه فسميه والسين تصريفاً بالعبرانية وهو من ولد لاوي بن يعقوب عليه السلام (المسئلة الثالثة) قال وهب والكلي ان المعاصي كثرت في بني اسرائيل والخطايا ظمت فيهم ثم غاب عليهم عدو لهم فبني كثيرا من ذرارهم فسالوا انبيهم ملكا تنظم به كلمتهم ويجمع به أمرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل تغلب جالوت على بني اسرائيل وكان قوام بني اسرائيل بذلك يجتهدون عليه يجاهد الأعداء ويجري الأحكام ونبي يطيعه الملك ويقيم أمر دينهم ويأتيهم بالخبر من عند ربهم أمّا قوله نقاتل في سبيل الله فاعلم انه قرئ نقاتل بالنون والجزم على الجواب وبالنون وبالرفع على أنه حال أي ابعثه لنا مقدرين القتال أو استئنافا كأنه قيل ماتصنعون بالملك قالوا نقاتل وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا أمّا قوله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ان لا تقاتلوا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وحده عسيتم بكسر السين ههنا وفي سورة محمد صلى الله عليه وسلم واللفظة الشهورة فتصها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي انهم يقولون هو عسى بكذا وهذا يقوى عسيتم بكسر السين الاترى ان عسى بكذا مثل حرى وشحج وطعن أبو عبيدة في هذه القراءة فقال لوجاز ذلك لجاز عسى ربكم أجاب أصحاب نافع عنه من وجهين (الاول) أن الياء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في التالف بها نوع كلفة ومشقة وليست الياء من عسى كذلك لانها وان كانت في الكتابة ياء الانما في اللفظ مدّة وهي خفيفة فلا يحتاج الى خفة أخرى (والجواب) الثاني هب أن القياس يقتضي جواز عسى ربكم الا ان ذكرنا انهم ما لفتان فله أن يأخذ بالفتين فيستعمل احدهما في موضع والاخرى في موضع آخر (المسئلة الثانية) خبر هل عسيتم هو قوله ان لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى هل قاربتم ان لا تقاتلوا يعني أتوقع جبنكم عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عندهم ومظنون وأراد بالاستفهام التقرير وثبت أن المتوقع كائن وأنه صائب في توقعه كقوله تعالى هل أتى على الانسان حين من الدهر معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر أن القوم قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل الله وهذا يدل على ضمان قوى خصوصاً واتباعه وذلك بعلة قوية توجب التشدد في ذلك وهو قولهم وقد انزعجنا من ديارنا وأبنا لنا ان من بلغ منه العدو وهذا المبلغ فالظاهر من أمره الاجتهاد في قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المثل فعل كذا ولا يقال مالك ان تفعل كذا قال تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال ما لكم لا تؤمنون بالله (والجواب) من وجهين (الاول) وهو قول المبرد أن ما في هذه الآية مجده لاستفهام كأنه قال ما لنا نترك القتال وعلى هذا الطريق يزول السؤال (الوجه الثاني) ان نعلم أن ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه (الاول) قال الاخفش أن ههنا زائدة والمعنى ما لنا لا نقاتل وهذا ضعيف لان القول بثبوت الزيادة في كلام الله خلاف الأصل (الثاني) قال الفراء السلام ههنا محمول على المعنى لأن قولك مالك لا تقاتل تعالى

معناه ما يمنعك ان تقا تل فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال تعالى ما منعك ان تسجد وقال
مالك ان لا تكون مع الساجدين (الثالث) قال الكسائي معنى ومالتان لا تقا تل أى شئ لنا فى قوله
القتال ثم سقطت كلمة ورج أبو على الفارسي قول الكسائي على قول الفراء قال وذلك لان على قول
الفراء لا بد من اضممار حرف الجر والتقدير ما يمنعنا من ان نقا تل واذا كان لا بد من اضممار حرف الجر على
القولين ثم على قول الكسائي يبق اللفظ مع هذا الاضممار على ظاهره وعلى قول الفراء لا يبق
فكان قول الكسائي لا محالة أولى وأقوى أما قوله فلما كتب عليهم القتال قولوا فاعلم أن في الكلام
مخدوفاً قد يرده فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكاً وكتب عليهم القتال فقولوا أما قوله الاقليل
منهم فهم الذين عبروا النهر وسيأتي ذكرهم وقيل كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد أهل
بدر والله عليهم بالظالمين أى هو عالم عن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بماقبل من ربه وهذا هو الذى يدل
على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك وقا تلوا فى سبيل الله فكانه تعالى أسمعهم وجوب ذلك بان ذكر
قصة بنى اسرائيل فى الجهاد وعقب ذلك بان من يقدم على مثله فهو ظالم واقه أعلم بما يستحقه الظالم وهذا
يزن فى كونه زجراً عن مثل ذلك فى المستقبل وفى كونه بعثاً على الجهاد وان يستمر كل مسلم على القيام بذلك
واقه أعلم * قوله تعالى (وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكاً قالوا انى يكون له الملك علينا
ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم والله
يوفق ملكه من يشاء والله واسع عليم) اعلم أنه لما بين فى الآية الاولى انه أجابهم الى ما سألوا ثم انهم قولوا فبين
أن أول ما قولوا انكارهم امره طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم أن يطلب من الله أن يعين لهم ملكاً فاجابهم
بان الله قد بعث لهم طالوت ملكاً قال صاحب الكشف طالوت اسم أعجمي بطالوت وداود وانما امتنع من
المصرف اتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول لما وصف به من البسطة فى الجسم ووزنه ان كان من
الطول فعلوت وأصله طولوت الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبرانى وافق
عربياً كما وافق حطة حنطة وعلى هذا التقدير يكون أحد سببه الجملة ان يكونه عبرانياً ثم ان الله تعالى
لما عينه لان يكون ملكاً لهم اظهروا التولى عن طاعته والاعراض عن حكمه وقالوا انى يكون له
الملك علينا واستبعدوا جدا ان يكون هو ملكاً عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت
مخصوصة بسبط معين من اسباط بنى اسرائيل وهو سبط لاوى بن يعقوب ومنه موسى وهارون وسبط
الملك سبط يهوذا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من أحد هذين السبطين بل كان من ولد
بنيامين فلهذا السبب انكروا وكونه ملكاً لهم وزعموا انهم أحق بالملك منه ثم انهم أكدوا هذه الشبهة
بشبهة أخرى وهى قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغاً
وقال السدى كان كارياباً وقال آخرون كان سقاء فان قيل ما الفرق بين الواوين فى قوله ونحن أحق وقوله
ولم يؤت قلنا الاولى للمال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالاً والمعنى كيف يملك علينا والحال انه
لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك وانه فقير ولا بد للملك من مال يعتضده ثم انه تعالى أجاب عن شبههم
بوجوه (الاول) قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى الآية انه تعالى خصه بالملك
والامرة واعلم ان القوم لما كانوا مقررين بنبوة ذلك النبي كان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكاً
عليهم بحجة قاطعة فى ثبوت الملك له لان من جوز الكذب على الانبياء عليهم السلام فحينئذ يرفع الوفاق
عن قواه ثم وذلك يقدح فى ثبوت نبوته ورسالتهم واذا ثبت صدق الخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك
واذا ثبت ذلك كان ملكاً واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة (المسئلة الثانية) قوله اصطفاه
أى أخذ الملك من غيره صافياً له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان يأخذ الشئ خالصاً لنفسه
وقال الزجاج انه ما خوذ من الصفوة والاصل فيه امتنى بالتاء قابلية التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد
وكيف ما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بالملك والامرة وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه

بأنه اصطفى الرسل ووصفهم بأنهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بأنه المصطفى (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة موروثه وذلك لان بن اسرائيل أنكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلمهم الله تعالى أن هذا ساقط والمستحق لذلك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله يؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء (الوجه الثاني) في الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم ونقرر بهذا الجواب انهم طعنوا في استحقاقه للحك بامر من (أحدهما) انه ليس من أهل بيت الملك (الثاني) انه فقير والله تعالى بين أنه أهل الملك وقرر ذلك بأنه حصل له وصفان (أحدهما) العلم (والثاني) القدرة وهذا الوصفان أشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاولين ويسانه من وجوه (أحدها) أن العلم والقدرة من باب الكالات الحقيقية والمال والجاه ليس كذلك (والثاني) أن العلم والقدرة من الكالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه أمران منفصلان عن ذات الانسان (الثالث) أن العلم والقدرة لا يمكن سلهم ما عن الانسان والمال والجاه يمكن سلهم ما عن الانسان (الرابع) أن العالم بامر الحروب والقوى الشديدة على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد وفي دفع شر الاعداء أتم من الانتفاع بالرجل التسبب الغنى اذ لم يكن له علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا أن اسناد الملك الى العالم القادر أولى من اسناده الى التسبب الغنى ثم ههنا مسائل (المسئلة الاولى) احتج أصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله وزاده بسطة في العلم والجسم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق انما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذي يعطى العقل ونصب الدلائل وأجاب الاصحاب بان الاصل في الاضافة المباشرة دون التسبب (المسئلة الثانية) قال بعضهم المراد بالبسطة في الجسم طول القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنه كعبه وانما سمي طالوت لطوله وقبل المراد من البسطة في الجسم الجمال وكان أجمل بن اسرائيل وقبل المراد القوة وهذا القول عندى أصح لان المنتفع به في دفع الاعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال (المسئلة الثالثة) انه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على ان الفضائل النفسانية أعلى وأنرف وأكمل من الفضائل الجسمانية (الوجه الثالث) في الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يؤتى الملك من يشاء وتقرى به أن الملك لله والعبيد لله فهو سبحانه يؤتى ملكه من يشاء ولا اعتراض لاحد عليه في فعله لان المالك اذا تصرف في ملكه فلا اعتراض لاحد عليه في فعله (الوجه الرابع) في الجواب قوله تعالى والله واسع عليم وفيه ثلاثة أقوال (أحدها) انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شيء والتقدير انتم طعنتم في طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرحمة فاذا فوض الملك اليه فان علم أن الملك لا يتشكى الا بالمال قاله تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال (والقول الثاني) انه واسع بمعنى موسع أى يوسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما يناله على ما ذكرناه (والثالث) انه واسع بمعنى ذو سعة وبجي فاعل وعناؤه وكذا كونه عيشة راضية أى ذات رضى وهم ناصب ذو نصب ثم بين بقوله عليم انه تعالى مع قدرته على اغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج اليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل فيختار له ما يجمع العواقب ما هو مصلحة في قيامه بأمر الملك • قوله تعالى (وقال لهم فيهم ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه كينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بالجنود قال الذين يظنون انهم ملائكة الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين) اعلم أن ظاهر الآية المتقدمة يدل على ان أولئك الاقوام كانوا مقرين بنبوته النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكاية عنهم اذ قالوا لنبي لهم ابعت لنا ملكا كالظاهر في انهم كانوا معترفين بنبوته ذلك النبي ومقرين بأنه مبعوث من عند

الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا كان هذا دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكل رسمه باخلاق ضم الى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ويدل ايضا على ان طالوت نصبه الله تعالى للملكة واهلكنا الدلائل من الله تعالى جائز ولا ذلك انه كثرت معجزات موسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فلهذا قال تعالى وقال لهم نبيهم ان آية ملكة ان ياتيكم التابوت وفيه مساكن (المسئلة الاولى) ان يحجي ذلك التابوت لا بد وان يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح ان يكون آية من عند الله دالة على صدق تلك الدعوى ثم قال أصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده فتوارثه اولاد آدم الى ان وصل الى يعقوب ثم بقي في أيدي بني اسرائيل فكانوا اذا اختلفوا في شيء تكلموا به بينهم واذ احضروا القتال قدموه بين أيديهم يستقضون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا بالنصرة فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العماقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوا نبيهم العينة على ملك طالوت قال ذلك النبي ان آية ملكة انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت فسلط الله على أولئك الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده أو تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك لاجل استخفافهم بالتابوت فانخرجوه ووضعوه على ثورين فأقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما حتى أتوا منزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك هو قوله تعالى ان آية ملكة ان ياتيكم التابوت والاثيان على هذا اجماز لانه أتى به ولم يأت هو فنسب اليه توسعا كما يقال رجعت الدراهم وخسرت التجارة (والرواية الثانية) ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسططه على بني اسرائيل ثم قال في ذلك القوم ان آية ملكة ان ياتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما وعلى هذا الاثيان حقيقة في التابوت وأضيف الحمل الى الملائكة في القولين جميعا لان من حفظ شيئا في الطريق جاز أن يوصف بأنه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله كما يقول القائل حملت الامة الى زيد اذا حفظها في الطريق وان كان الحامل غيره واعلم أنه تعالى جعل اثيان التابوت معجزة ثم فيه احتمالان (أحدهما) ان يكون يحجي التابوت معجزة وذلك هو الذي قرأناه (والثاني) أن لا يكون التابوت معجزة بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بان يشاهدوا التابوت خاليا ثم ان ذلك النبي يضعه بمحضر من القوم في بيت ويغلقوا الباب ثم ان النبي يدعي ان الله تعالى خلق فيه ما يدل على واقعنا فاذا فقهوا باب البيت ونظروا في التابوت رأوا فيه كما يبذل على ان ملكهم هو الطالوت وعلى ان الله سينصرهم على أعدائهم فهذا يكون معجزة قاطعة لا على انه من عند الله تعالى وافظ القرآن يحتمل هذا الاقوله ياتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم يحتمل أن يكون المراد منه انهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلوبهم واطمئنان أنفسهم فهذا محتمل (المسئلة الثانية) قال صاحب الكشف وزن التابوت اما ان يكون فعلا أو فاعلا أو فاعولا والثاني مرجوح لانه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاعولا ولا منه من جنس واحد نحو سلس وقلقي فلا يقال تابوت من ثبت قياسا على ما نقل واذا فسد هذا القسم تعين الاول وهو انه فعلوت من التوب وهو الرجوع لانه طرف يوضع فيه الاشياء ويودع فيه فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعانه (المسئلة الثالثة) قرأ الكل التابوت بالتاء وقرأ أبي وزيد بن ثابت التابوت بالها وهو لغة الانصار (المسئلة الرابعة) من الناس من قال ان طالوت كان نبيا لانه تعالى أظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال ان هذا كان من كرامات الاولياء لان الفرق

بين الكرامة والمجزة ان الكرامة لا تكون على سبيل التحدي وهذا كان على سبيل التحدي فوجب أن لا يكون من جنس الكرامات (والجواب) لا يبعد أن يكون ذلك مجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه مجزة فانه كان آية فاطعة في ثبوت ملكه أما قوله تعالى فيه سكنة من ربكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) السكنة فعبارة من السكون وهو ضد الحركة وهي مصدر وقع موقع الاسم نحو القسبة والبقية والعزيمة (المسئلة الثانية) اختلفوا في السكنة وضبط الاقوال فيها ان يقول المراد بالسكنة اما ان يقال انه كان شتيا حاصل في التابوت أو ما كان كذلك (والقسم الثاني) هو قول أبي بكر الاسم فانه قال ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت فيسه سكنة من ربكم أي تسكنون عند مجيئه وتقررون له بالملة وتزول فقرتكم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وأن تسكن قلوبهم اليه وتزول فقرتكم به بالسكنة (وأما القسم الاول) وهو ان المراد من السكنة شئ كان موضوعا في التابوت وعلى هذا ففيه اقوال (الاول) وهو قوله أبي مسلم انه كان في التابوت بشارات من كتب الله تعالى المتزلة على موسى وهارون ومن بعدهما من الانبياء عليهم السلام بأن الله ينصر طالوت وبنو نوح ويزيل خوف العدو عنهم (الثاني) وهو قول علي عليه السلام كان لها وجه كوجه الانسان وكان لها ربح عظامه (والثالث) قول ابن عباس رضي الله عنهما هي صورة من زبرجد أو باقوت لها رأس كراس المهر وذنبه كذئب فاذا صاحت كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يعضون معه فاذا وقفوا نزل النصر (والقول الرابع) وهو قول عمرو بن عبيد ان السكنة التي كانت في التابوت شئ لا يعلم واعلم ان السكنة عبارة عن الثبات والامن وهو كقوله في قصة الغار أنزل الله سكنته على رسوله وعلى المؤمنين فكذلك قوله تعالى فيه سكنة فمن ربكم معناه الامن والسكون واحتج القائلون بأنه حصل في التابوت شئ وجهين (الاول) ان قوله فيه سكنة يدل على كون التابوت طرفا للسكنة (والثاني) وهو انه عطف عليه قوله وبقيته مما نزل آل موسى فكذلك ان التابوت كان طرفا للبقية وجب أن يكون طرفا للسكنة (والجواب عن الاول) ان كلمة في كما تكون للظرفية فقد تكون للشيئية قال عليه الصلاة والسلام في النفس المؤمنة ما منه من الايل وقال في خمس من الايل شاء أي بسببه فتوله في هذه الآية فيه سكنة أي بسببه تحصل السكنة (والجواب عن الثاني) لا يبعد أن يكون المراد ببقية مما نزل آل موسى وآل هارون من الدين والشرعة والمعنى ان بسبب هذا التابوت ينظم أمر ما بقى من دينهم ما وشرعهم وأما القائلون بأن المراد بالبقية شئ كان موضوعا في التابوت فقالوا البقية هي رضاخ الالواح وعصا موسى وثيابه وشئ من التوراة وقعب من المن الذي كان ينزل عليهم أما قوله آل موسى وآل هارون ففيه قولان (الاول) قال بعض المفسرين يحتمل أن يكون المراد من آل موسى وآل هارون هو موسى وهارون أنفسهم ما والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لا بى موسى الاشعري لقد أوتي هذا من مار من مزمار آل داود وأراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان له داود عليه السلام (والقول الثاني) قال القفال رحمه الله انما أضيق ذلك الى آل موسى وآل هارون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت وماله التابوت أشياء نوارها العلماء من اتباع موسى وهارون فيكون الآل هم الاتباع قال تعالى أَدْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وأما قوله فحملة الملائكة فقد تقدم القول فيه وأما قوله أن في ذلك آية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان هذه الآية مجزة باهرة ان كنتم عن يؤمن بدلالة المجزة على صدق المدعى قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود فيه مسائلان (المسئلة الاولى) اعلم ان وجه اتصال هذه الآية بمآقيلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه باقي الكلام والتقدير انه لما آتاهم بآية التابوت أنه عموها وأجابوا الى المسير تحت رايته فلما فصل بهم أي فارق بهم حذبلده وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع بين الحني والباطل وفصلت الهم عن العظم فصلا وفصل الرجل ثريكة وامرأته فصلا ويقال للقطام فصلا لانه يقطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالهرازة عنه ومنه قوله ولما فصلت العير قال صاحب الكشاف قوله فصل

عن موضع **كذا** أصله فصل نفسه ثم لاجل الكثرة في الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم
غير المتعدي كما يقال انفصل والجنود جمع جنود وكل صنف من الخلق جنود على حدة يقال للجنود الكثرة انها
جنود الله ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة (المسئلة الثانية) روى ان طالوت
قال لقومه لا ينبغي أن يخرج معي رجل يبنى بنا لم يفرغ منه ولا تاجر متغفل بالتجارة ولا متزوج باهراة
لم يبن عليها ولا أبني الا الشاب النشط الفارع فاجتمع اليه من اختار ثمانون ألفا أما قوله تعالى قال ان الله
مبتليكم بنهر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في ان هذا القائل من كان فقال الاكثرون
انه هو طالوت وهذا هو الاظهر لان قوله لا يبدؤا أن يكون مسند الى مذكور سابق والمذكور السابق هو
طالوت ثم على هذا يحتمل أن يكون القول من طالوت لكنه يحمله من نبي الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم
أن يكون طالوت نبيا ويحتمل أن يكون من قبل نفسه فلا بد من وحى أناء عن ربه وذلك يقتضي انه مع الملك
كان نبيا (والقول الثاني) ان قائل هذا القول هو النبي المذكور في أول الآية والتقدير فلما فصل طالوت
بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر وني ذلك الوقت هو اشهريل عليه السلام (المسئلة الثانية) في حكمة
هذا الابتلاء وجهان (الاول) قال القاضي كان مشهورا من بني اسرائيل انهم يخالفون الانبياء والمولود مع
ظهور الآيات الباهرة فأراد الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو فتبينها من يصبر على الحرب عن لا يصبر
لان الرجوع قبل لقاء العدو ولا يؤثر كتائره حال لقاء العدو فلما كان هذا هو اصلاح قبل مقاتلة
العدو لاجرم قال ان الله مبتليكم بنهر (الثاني) انه تعالى ابتلاه ليعودوا الصبر على الشدائد
(المسئلة الثالثة) في النهر أقوال (أحدها) وهو قول قتادة والربيع انه نهر بين الاردن وفلسطين (والثاني)
وهو قول ابن عباس والسدي انه نهر فلسطين قال القاضي والتوفيق بين القولين ان النهر الممتد من بلد الى
بلد قد يضاف الى أحد البلدين (القول الثالث) وهو الذي رواه صاحب الكشف ان الوقت كان
قيظا فلكوا مفازة فسلوا أن يجري الله لهم نهر افضال ان الله مبتليكم بما اقترحه وده من النهر (المسئلة
الرابعة) قوله مبتليكم بنهر أي امتحنكم امتحان العبد كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج بتليده
ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون لظهور الشيء وثبت ان الله تعالى لا يثيب ولا يعاقب على علمه انما
يفعل ذلك بظهور الاعمال بين الناس وذلك لا يحصل الا بالكلية لاجرم سمي التكليف ابتلاء وفيه لغتان
بلايه او ابتلي يتلى قال الشاعر

ولقد بلوتن وابتليت خليفتي * ولقد كفالت مودتي بتأدي

فجاء باللغتين (المسئلة الخامسة) نهر ونهر ينسكين الهاء وتحرى كها الغتان وكل ثلاثي حشوه حرف من
حروف الخلق فانه يجوز على هذين قولك صخر وصخر وشعر وشعر وقالوا البحر وبحر وقال الشاعر

كانما خلقت كفاه من حجر * فليس بين يديه والندی عمل

يرى التيمم في بزوفى بحر * مخافة أن يرى في كفه بلل

أما قوله تعالى من شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله فليس
منى كالزجر يعني ليس من أهل دینی وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض
بأمرين بالمعروف وينهون عن المنكر ثم قال قبل هذا المناذقون والمناذقات بعضهم من بعض بأمرين
بالتكروين ونهون عن المعروف وأيضا نظيره قوله صلى الله عليه وسلم ليس منام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا أي
ليس على ديننا ومذهبنا والله أعلم (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة لم يطعمه أي لم يذقه وهو من الطعم
وهو يقع على الطعام والمشرب هذا ما قاله أهل اللغة وعندى انما اختبر هذا اللفظ لوجهين من الفائدة
(أحدهما) ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء أو اراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا
الماء كانه الجلاب وكانه غسل فيصفه بالطعوم اللذيذة فنقله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى
حبث يكون ذلك الماء في نفسه كالوصف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وأن لا يشربه

(والثاني) ان من جعل الماء في فيه وتغضمض به ثم أخرجه من الفم فإنه يصدق عليه أنه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه أنه شربه فلو قال ومن لم يشربه فإنه منى كان المنع مقصورا على الشرب أما لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصل في الشرب وفي المضغطة ومعلوم ان هذا التكليف أشق وان المنوع من شرب الماء اذا اغتمض به وجد نوع خفة وراحة (المسئلة الثالثة) انه تعالى قال في أول الآية فمن شرب منه فليس منى ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغي أن يقال ومن لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقة لأولها الا انه ترك ذلك اللفظ واختير هذا الفائدة وهي ان المقهاه اختلفوا في ان من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يبحث حال أبو حنيفة لا يبحث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يبحث لان الشرب من الشيء هو أن يكون ابتداء شربه متصلا بذلك الشيء وهذا لا يحصل الا بأن يشرب من النهر وقال الباقر اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يبحث لان ذلك وان كان مجازا الا انه مجاز معروف مشهور اذا عرفت هذا فنقول ان قوله فمن شرب منه فليس منى ظاهره أن يكون النهي مقصورا على الشرب من النهر حتى لو اخذ به الكوز وشربه لا يكون داخل تحت النهي فلما كان هذا الاحتمال قائما في اللفظ الاول ذكر في المفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فإنه منى أضاف الطعم والشرب الى الماء لا الى النهر ازالة لذلك الابهام أما قوله الامن اغترف غرفة بيده ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وغرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرأ عاصم وابن عامر وحزرة والكسائي بالضم حال أهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل الذي يحصل في الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكل يقال فلان يأكل في النهار أكلة واحدة وما كان عندهم الا أكلة بالضم أى شيئا قليلا كالأكلة ويقال الحزرة من اللحم بالضم للقطعة اليسيرة منه وحزرت اللحم حزة أى قطعه مرة واحدة ونحوه الخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة أن يخطو ومرة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم مل الكف أو ما اغترف به (المسئلة الثانية) قوله الامن اغترف استثناء من قوله فمن شرب منه فليس منى وهذه الجملة في حكم المتصلة بالاستثناء لانها قدمت في الذكر للعناية (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس رضي الله عنهما كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمته ويحمل منها وأقول هذا الكلام يحتمل وجهين (أحدهما) انه كان مأذونا أن يأخذ من الماء ماشاء مرة واحدة بغرفة واحدة بحيث كان المأخوذ في المرة الواحدة بكفيه ولدوابه وخدمته ولان يحمله مع نفسه (والثاني) انه كان يأخذ القليل الا ان الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل هؤلاء وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروى انطلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد عليه الصلاة والسلام ما قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبي والاعشى الا قليلا قال صاحب الكشاف وهذا باب مبهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربوا منه في معنى فلم يطعموه لاجرم حل عليه كانه قيل فلم يطعموه الا قليلا منهم (المسئلة الثانية) قد ذكرنا ان المقصود من هذا الاتباع أن يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون أهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وان كل من شرب منه فإنه لا يكون مأذونا في هذا القتال وكان في قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لاجرم أقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المخالف والصديق عن العدو وروى ان أصحاب طالوت لما هموا على النهر بعد عطش شديد وقع أكثرهم في النهر وأكثروا الشرب وأطاع قوم قليل منهم أمر الله تعالى فلم يزيدوا على الاغتراف وأما الذين شربوا وخالفوا أمر الله فأسودت شفاههم وعلمهم العطش ولم يروا وبقيوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى فتقوى قلوبهم وصح إيمانهم وعبروا النهر سالمين (المسئلة الثالثة) القليل الذي لم يشرب قيل انه أربعة آلاف والمشهور وهو قول الحسن انه كانوا على عدد أهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا صحابه يوم بدر انتم اليوم على عدة اصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز
 معه الا مؤمن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا اما قوله فلما جاوزه هو والذين آمنوا
 معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فففيه مستثان (المسئلة الاولى) لا خلافة بين المفسرين
 ان الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا الى بلدتهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو الا من اطاع الله تعالى
 في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم الى بلدتهم كان قبل عبور النهر او بعده وفيه قولان
 (الاول) انه ما عبر معه الا المطيع واحج هذا القائل بأمر (الاول) ان الله تعالى قال فلما جاوزه
 هو والذين آمنوا معه فالمراد بقوله الذين آمنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر الله تعالى كل
 العسكريين خضع المطيعين بأنهم عبروا النهر فلما انه ما عبر النهر احد الا المطيعون (الحجة الثانية) الآية
 المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت فن شرب منه فليس مني أي ليس من اصحابي فسرى كارجل
 الذي يقول لغيره لست أنت منافي هذا الامر قال ومعنى فشربوا منه أي لتسببوا به الى الرجوع وذلك
 لفساد دينهم وقلوبهم (الحجة الثالثة) ان المقصود من هذا الايتلاء ان يتميز المطيع عن العصاة والمتمرد
 حتى يصر فهم عن نفسه ويرد هم قبل ان يرتدوا عند حضور العدو واذا كان المقصود من هذا الايتلاء ليس
 الا هذا المعنى كان اظاهر انه صبرهم عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر (القول الثاني)
 انه استمع كل جنوده وكاهم عبر النهر واعتمدوا في اثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت
 قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المتقاد لا مرد به بل لا يصدر
 الا عن المنافق أو الفاسق وهذه الحجة ضعيفة ويان ضعفها من وجوه (أحدها) يحتمل أن يقال ان
 طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتختلف الاكثرون ذكر المتخلفون ان عذرنا في هذا التخليف انه لا طاقة لنا
 اليوم بجالوت وجنوده فحين معذورون في هذا التخليف أقصى ما في السبب أن يقال ان الفاء في قوله فلما
 جاوزه تقتضي أن يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا انما نقول يحتمل أن يقال
 ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه سألهم عن سبب التخليف فذكروا ذلك
 وما كان النهر في الهضم بحيث يمنع من المكاملة ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة وعلى
 هذا التقدير فالاشكال أيضا زائل (الجواب الثاني) انه يحتمل أن يقال المؤمنون الذين عبروا
 النهر كانوا فريقين بعضهم عن حب الحياة وبكره الموت وكان الخوف والجزع غالباً على طبعه ومنهم من كان
 شجاعاً قوى القلب لا يبالى بالموت في طاعة الله تعالى (فالقسم الاول) هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم
 (والقسم الثاني) هم الذين أجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة (والجواب الثالث) يحتمل أن
 يقال القسم الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد
 أن نوطن أنفسنا على القتل لانه لا مهرب الى الفرار من أمر الله (والقسم الثاني) قالوا لا نوطن أنفسنا بل
 نرجو من الله الفتح وانظر فكل من غرض الاولين الترغيب في الشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثاني
 الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من القولين ما يناقض الاخر (المسئلة
 الثانية) الطاقة مصدر عزلة الطاقة يقال اطقت الشيء طاقة وطاقة ومثلها اطاع والطاعة والاسم الطاعة
 وانما يفيد اغارة والاسم الغارة وأجاب يجب اجابة والاسم الجابة وفي المثل اساءة فاساءة جابة أي جواباً
 اما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله فففيه سؤال وهو انه تعالى لم يجعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين
 وجوابه ان السبب فيه أمور (الاول) وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه الصلاة والسلام
 من أحب لقاء الله أحب لقاء الله ومن كره لقاء الله كره لقاء الله وهو لا المؤمنون لما وطنوا أنفسهم على
 القتل وغلب على ظنونهم انهم لا يتخلصون من الموت لا يجرم قبل في صفتهم انهم يظنون انهم ملاقوا الله
 (الثاني) الذين يظنون انهم ملاقوا الله أي ملاقوا بواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان أحد الابرار عاقبة
 أمره فلا بد أن يكون ظاناً راجحاً وان بلغ في الطاعة مبلغ الامر الا من أخبر الله بعاقبة أمره وهذا قول أبي

سلم وهو حسن (الوجه الثالث) ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاقوا طاعة الله وذلك لان الانسان لا يمكنه ان يكون فاطعا بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما أتى فيه بشئ من الرياء والسمعة ولا يكون بنية خالصة فحينئذ لا يكون العمل طاعة انما الممكن فيه ان يظن أنه أتى به على نية الطاعة والاخلاس (الوجه الرابع) اناذ كرنافى تفسير قوله تعالى أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم ان المراد بالسكينه على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب الهدية نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصر والظفر بالملوت وجنوده وليكنه ما كان في تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل في المرة الاولى أو بعدها فتقوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله يعنى الذين يظنون انهم ملاقوا وعد الله اياهم بالنصر والظفر وانما جعله ظنا لا يقين لان حصوله في الجملة وان كان قطعا الا ان حصوله في المرة الاولى ما كان الا على سبيل حسن الظن (الوجه الخامس) قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقوا الله انه لم يعلمون وبوقوت الا انه اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظفر واليقين من المشابهة في تأكيد الاعتقاد أما قوله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ولما عني انه لا عبرة بكثرة العدد انما العبرة بالتأييد الالهى والنصر السماوى فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة واذا جاءت الهزيمة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة (المسئلة الثانية) الفئة الجامعة لان بعضهم قد فاء الى بعض فصار واجاعة وقال الزجاج أصل الفئة من قولهم فأوت رأسه بالسيف وفأيت اذا قطعت فالفئة الفرقة من الناس كأنها قطعة منهم (المسئلة الثالثة) قال الفراء لو الغيت من ههنا جاز في فئة الرفع والنصب والخفض أما النصب فلان كم بمنزلة عدد فذهب ما بعده نحو عشرين رجلا وأما الخفض فبقتدر دخول حرف من عليه وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كانه قيل كم غلبت فئة وأما قوله والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان يكون هذا قولاً للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل أن يكون قولاً من الله تعالى وان كان الاول أظهر • قوله تعالى

(ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) المبارزة في الحروب هي ان يبرز كل واحد منهم لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهم حافى الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهم ما بحيث يرى صاحبه (المسئلة الثانية) ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء انه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصرة لا يحصلان الا باعانة الله لا بجرم لم يبرز عسكر طالوت الى عسكر جالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لا بجرم الله تغلبوا بالعداء والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبراً وتطيرهم ما حكى الله عن قوم آخرين انهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين وكان من نبي قاتل معه ربيون كثير ائني قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرائنا واثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن وروى عنه في قصة بدر أنه عليه السلام لم يزل يصلى ويستعجز من الله وعده وكل من أتى عدواً قال اللهم انى أهو ذك من شرورهم واجعلك في شحورهم وكل من يقول اللهم بك أمول وبك أحول (المسئلة الثالثة) الافراغ الصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه وأصله من الفراغ يقال فلان فارغ معناه انه خال مما يشغله والافراغ اخلاء الاناء عما فيه وانما يجب ان يصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله افرغ علينا صبراً يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين (أحدهما) انه اذا صب الشئ في الشئ فعند انصب فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التأكيد (والثاني) أن افراغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بصب كل ما فيه فعني افرغ علينا صبراً أى اصيب علينا ثم صب وابلقه (المسئلة الرابعة) اعلم أن الامور المطلوبة عند المصارعة مجموع أمور ثلاثة (فأولها) ان يكون الانسان صبوراً على مشاهدة الخسوف والامور الهائلة

وهذا هو الركن الاعلى للمعاريب فانه اذا كان جباناً لا يحصل منه مقصود اصلاً (وثانيها) ان يكون قد وجد
 من الآلات والادوات والاتفاقات الحسنة مما يمكنه أن يقف ويثبت ولا يصير ملجأ إلى الفرار (وثالثها)
 ان تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه أن يقهر العدو اذا عرفت هذا فنقول (المرتبة الاولى) هي المراد
 من قوله افرغ علينا صبراً (والثانية) هي المراد بقوله وثبت أقدامنا (والثالثة) هي المراد بقوله واضربنا
 على القوم الكافرين (المسئلة الخامسة) احجج الاستجاب على ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بشروطه
 ربنا افرغ علينا صبراً وذلك لانه لا معنى للصبر الا التصديق على الثبات ولا معنى للثبات الا السكون
 والاستقرار وهذه الآية دالة على ان ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله افرغ علينا صبراً
 وعلى ان الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد أيضاً بفعل الله تعالى وهو قوله وثبت أقدامنا
 وهذا صريح في أن الارادة من فعل العبد ويخلق الله تعالى أسباب القاضى عنه بان المراد من الصبر
 وثبيت القدم تحصيل أسباب الصبر وأسباب ثبات القدم وتلك الأسباب أمور (أحدها) ان يجعل
 في قلوب أعدائهم الرعب واللين منهم فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سبباً لجرأة المسلمين عليهم
 ويصير دواعيهم إلى الصبر على القتال وترك الانزمام (وثانيها) ان يلطف ببعض أعدائهم في معرفة
 بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سبباً لجرأة المؤمنين عليهم (وثالثها) ان يحدث
 تعالى فيهم وفي ديارهم وأهاليهم من البلاء مثل الموت والوباء وما يكون سبباً لاشتغالهم بأنفسهم ولا يتفرغون
 حينئذ للمحاربة فيصير ذلك سبباً لجرأة المسلمين عليهم (ورابعها) ان يتليهم عرض وضعف يعمهم أو يعم
 أكثرهم أو يموت رئيسهم ومن يدير أمرهم فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سبباً لقوة قلوبهم وموجباً لان
 يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضى (والجواب) عنه من وجهين (الاول) انما ينشأ أن الصبر
 عبارة عن القصد إلى السكون والثبات عبارة عن السكون فدلّت هذه الآية على ان ارادة العبد ومراده
 من الله تعالى وذلك يطل قولكم وأنتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على أسباب الصبر وثبات
 الأقدام ومعلوم أن ترك الظاهر غير دليل لا يجوز (الوجه الثاني) في الجواب أن هذه الأسباب التي
 سلمتم انما يفعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت فهل لها أثر في ترجيح الداعي أو ليس لها أثر فيه وان لم يكن لها
 أثر فيه لم يكن لها بها من الله فائدة وان كان لها أثر في الترجيح فعند صدور هذه الأسباب المرجحة من الله يحصل
 الرجحان وعند حصول الرجحان يتبع الطرف المرجوح فيجب حصول الطرف الرابع لانه لا خروج من طرفي
 التقيض وهو المطلوب والله أعلم قوله تعالى (فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة

وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين) المعنى
 ان الله تعالى استجاب دعاءهم وافرغ الصبر عليهم وثبت أقدامهم واضربهم على القوم الكافرين جالوت
 وجنوده وحقق بفضلهم ورحمته ظن من قال كم من فتنة قليلة غلبت فتنة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله
 وأصل الهزم في اللغة الكسر يقال سقاء منزعم اذا تشقق مع جفاف وهزمت العظم أو القصبة هزماً والهزيمة
 نقرة في الجبل أو في الصخرة قال سفيان بن عيينة في زمزم هي هزيمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الماء
 ويقال سمعت هزيمة الرعد كأنه صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيمة لانه يشقق بالمطر وهزم المضارع وهزمه
 ما يكسر منه ثم أخبر تعالى أن تلك الهزيمة كانت باذن الله وبإعائه وقوته وتيسيره وأنه لولا إعائه
 وتيسيره لما حصل البتة ثم قال وقتل داود جالوت قال ابن عباس رضي الله عنه ان داود عليه السلام كان
 راعياً وله سبعة أخوة مع طالوت فلما أباطأ خبر أخوته على أيهم ابشارسل ابنه داود اليهم ليأتميه بخيرهم فأناهم
 وهم في المصاف وبدرو جالوت الجبار وكان من قوم عاد إلى البراز فلم يخرج اليه أحد فقال يا بني اسرأيل لو كنتم
 على حق لبارزني بمضكم فقال داود لا أخوته اما فيكم من يخرج إلى هذا الاقلف فسكتوا فذهب إلى ناحية
 من الصف ليس فيها أخوته فزبه طالوت وهو يحرض الناس فقال له داود ما تصنعون بمن يقتل هذا الاقلف
 فقال طالوت أنكمه ابني وأعطي نصفه لكي فقال داود فانا خارج اليه وكان عادته أن يقتل بالقلع

الذئب والاسد في الرعي وكان طالوت عارفاً بجبلادته فلباهم داود بان يخرج الى جالوت مائة وثلاثين رجلاً فقتل
 ياد داود خذ ثامهك ففينا مائة جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فأصابه في صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده
 ناساً كثيراً فزعم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت ففسده طالوت وأخرجهم من ملكه ولم يبق له بوءه
 ثم لم يذهب بطلبه الى ان قتل وملك داود وحضات له النبوة ولم يجتمع مع بني اسرائيل الملك والنبوة
 الا ما علم أن قوله فهو وهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كان من طالوت
 وان قتل جالوت ما كان الامن داود ولا دلالة في اظاها على ان انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت
 أو بعده لان كلوا ولا تنفيذ الترتيب أما قوله تعالى وآتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
 قال تعالى وآتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع انه تعالى
 كان عالماً بان ما له صالح لنجل أمر النبوة والنبوة لا يمنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم
 على علم على العالمين وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين وقال الله أعلم حيث يجعل رسالته وظاهر هذه
 الآية يدل أيضاً على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعده وآتاه الله الملك والحكمة
 والاساطين اذا انعم على بعض عبده الذين قاموا بخدمة شاقة يغلب على الظن ان ذلك الانعام لاجل تلك
 الخدمة وقال الاكثر ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض التفضل والانعام
 قال تعالى الله بصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس (المسئلة الثانية) قال بعضهم ظاهراً الآية يدل على ان
 داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر آتاه الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود
 جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف له لذلك الحكم ويبيان المناسبة
 انه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجز الاسما وقد تعلقت الاحجار معه
 وقالت خذنا فانك تقتل جالوت بساقله والمعجز يدل على النبوة وأما الملك فلان القوم لما شاهدوا منه
 قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل فلا شك أن النفوس تميل اليه وذلك يقتضي حصول الملك
 له ظاهراً وقال الاكثر ان حصول الملك والنبوة له تأخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك
 قالوا والروايات وردت بذلك قالوا لان الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعد أن يعزله عن الملك حال
 حياته والمشهور في أحوال بني اسرائيل ان الله كان يبعث فيهم نبيا وكان يملك عليهم ما كانا كان ذلك الملك
 يتخذ أمور ذلك النبي وقد كان نبي ذلك زمان اشمويل وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشمويل
 اعطى الله تعالى النبوة لداود ولما مات طالوت اعطى الله تعالى الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة فيه
 (المسئلة الثالثة) الحكمة هي وضع الامور واضعها على الصواب والصلاح وكما هذا المعنى انما يحصل
 بالنبوة فلا يبعد أن يكون المراد بالحكمة هنا النبوة قال تعالى أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من
 فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام
 ويعلمهم الكتاب والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم يقدم الملك على الحكمة مع ان
 الملك أدون حالا من النبوة فقلنا لان الله تعالى بين في هذه الآية كيفية ترقى داود عليه السلام الى المراتب
 العالية واذا تكلم المتكلم في كيفية الترقى فكما كان أكثر تأخر في الذكر كان أعلى حالا وأعظم رتبة أما قوله
 تعالى وعلمه ما يشاء ففیه وجوه (أحدها) أن المراد به ما ذكره في قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم لنحمتكم
 من بأسكم وقال والناله الحديد ان اعمل سابغات وقد ترقى السرد (وثانيها) أن المراد كلام الطير والفيل
 قال تعالى حكايه عنه علمناه نطق الطير (وثالثها) أن المراد به ما يتعلق بصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما ورث
 الملك من آتائه لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة (ورابعها) علم الدين قال تعالى وآتينا داود زبوراً وذلك
 لانه كان حاكماً بين الناس فلا بد وان يعلمه الله تعالى كيفية الحكم والقضاء (وخامسها) الاطمان الطيبة
 ولا يبعد جعل اللفظ على السكل فان قيل انه تعالى لما ذكر انه آتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة
 فقد دخل العلم في ذلك فلم يذكر بعده وعلمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه على ان العبد قد لا يفتنى الى حالة

يستغنى عن التلم سواء كان نبيا أو لم يكن وهذا السبب قال لمحمد صلى الله عليه وسلم وقيل يرب زدي علمائهم قال
تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض اعلم انه تعالى لما بين أن الفساد الواقع
بجبالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جلة تشتمل
كل تفصيل في هذا الباب وهو انه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكي لا تفسد الأرض فقال ولولا دفع
الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو هريرة ولولا
دفع الله بغير ألف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وفرأجمعان الله يدفع عن الذين آمنوا بغير ألف
ووافقهم ما عاصم وحزوا الكسافي وابن عاصم الجعفي على دفع الله بغير ألف الا انهم قرأوا والله يدفع عن
الذين آمنوا بالألف وقرأنا دفع ولولا دفاع الله وان الله يدفع بالألف اذا عرفت هذه الروايات فنقول أما من
قرأ ولولا دفع الله ان الله يدفع فوجه ظاهر وأما من قرأ ولولا دفاع الله ان الله يدفع عن الذين آمنوا فوجه
الاشكال فيه ان المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه ومناعاه من
فعله وذلك من العبد في حق الله تعالى محال وجوابه أن لاهل اللغة في لفظ دفاع قولين (أحدهما) انه
مصدر لدفع تقول دفعته دفعا ودفاعا كما تقول كتبته كتابا وكاتبوا فاعمال كثيرا يجيء صدر الثلاث من
فعل وفعل تقول جمع جاسا وطمع طمحا وتقول اقيته لقاء وقت قياما وعلى هذا التأويل كان قوله
ولولا دفاع الله معناه ولولا دفع الله (والقول الثاني) قول من جعل دفع من دفع فاعماله انه سبحانه
انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على أيدي أنبيائه ورسله وأئمة دينه ولكن يقع بين أولئك المحققين
وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات فمن الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال يحاربون الله ورسوله
وشاقوا الله وكما قال فأنزلهم الله ونظاره كثيرة والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم انه تعالى ذكر في هذه
الآية المدفوع والمدفوع عنه فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم إشارة الى المدفوع وقوله ببعض إشارة
الى المدفوع عنه فإما المدفوع عنه فغيره كور في الآية فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين
ويحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل أن يكون مجموعهما أما القسم الاول وهو ان
يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فذلك الشرور اما ان يكون المرجع بها الى الكفر أو الى الفسق أو اليهما
فلنذكر هذه الاحتمالات (الاحتمال الاول) ان يكون المعنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر
بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الانبياء وأئمة الهدى فاتهم الذين يمنعون الناس عن
الوقوع في الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبيينات قال تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من
الظلمات الى النور (والاحتمال الثاني) ان يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي
والمسكرات بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
على ما قال تعالى كتبتم خيرا فآخرة لتخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب
الائمة المنصورين من قبل الله تعالى لاجل اقامة الحدود واظهار شعائر الاسلام ونظيره قوله تعالى ادفع
بالتي هي أحسن الشيعة وفي موضع آخر ويدعون بالحسنة السيئة (الاحتمال الثالث) ولولا دفع الله
بعض الناس عن الهرج والمرج وانهارة الفتن في الدنيا بسبب البعض واعلم أن الدافع عن على هذا التقدير هم
الانبياء عليهم السلام ثم الائمة والمولود الذين عن شرائعهم وتقريره ان الانسان الواحد لا يمكنه أن يعيش
وحده لانه عالم يحبز هذا الذي لا يطعن في هذا ولا يدين هذا الذي لا ينسج في هذا الا انهم مصلحة الانسان
الواحد ولانهم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قيل الانسان مدني بالطبع ثم ان الاجتماع
بسبب المنازعة المفضية الى الخصامة أولا والمقاتلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق
لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات فالانبياء عليهم السلام الذين أنعم الله عليهم هذه الشرائع
هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الآفات عن الخلق فان الخلق ماداموا يعقون مقسكين بالشرائع
لا يقع بينهم خصام ولا نزاع فالله والائمة في كافوا يتسكون بهذه الشرائع كانت الفتن ذاتها والمصالح

حاصلة فظهر ان الله تعالى يدفع عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب بعثة الانبياء عليهم السلام واعلم انه كما لا بد في قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذلك لا بد في تنفيذ الشريعة من الملك ولهذا قال عليه الصلاة والسلام والسلطان اخوان توأمان وقال ايضا الاسلام امير والسيطان حارس فما لا امير له فهو منزه وما لا حارس له فهو ضائع واهذا يدفع الله تعالى عن المسلمين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن قال به هذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض أى القلب على الارض القتل والمعاصي وذلك يسمى فسادا قال الله تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وحال أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الا أن تكون جبارا في الارض وما تريد أن تكون من المصلين وقال انى أخاف أن يدل دينكم أو أن يظهر في الارض الفساد وقال أتدوم موسى وقومه لفساد وافي الارض وقال ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس وهذا التأويل يشهد له قوله في سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد (الاحتمال الرابع) ولولا دفع الله بالمؤمنين والابرار عن الكفار والنجار لفسدت الارض ولهلك من فيها وتصديق هذا ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يدفع عن يميني من أمتي عن لا يصلي وعن يميني عن لا يركي وعن يميني عن لا يصوم وعن يميني عن لا يجمع وعن يميني عن لا يجاهد وعن يميني عن لا يجاهد ولو اجتمعوا على ترك هذه الاشياء لما أنظرهم الله طرفه عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وعما يدل على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى وأما الجدار فكان لفلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وما كان أبوهما صالحا وقال تعالى ولولا لرجال مؤمنون ونساء مؤمنات الى قوله لو تزيلا لعذبتا الذين كفروا ومنهم عذابا أليما وقال وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ومن قال به هذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض أى لاهلك الله أهلها الكثرة الكفار والعصاة (والاحتمال الخامس) أن يكون اللفظ محولا على الكل لان بين هذه الاقسام قدر امتزج كما هو دفع المفسدة فاذا حللنا اللفظ عليه دخلت الاقسام بأسرها فيه (المسئلة الثالثة) قال القاضي هذه الآية من أقوى ما يدل على بطلان الجبر لانه اذا كان الفساد من خلقه فكيف يصح أن يقول تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ويجب أن لا يكون على قولهم لدفع الناس بعضهم ببعض تأثير في زوال الفساد وذلك لان على قولهم الفساد انما لا يقع بسبب أن لا يفعل الله تعالى ولا يخلق له لا امر يرجع الى الناس (والجواب) ان الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد اذا صح مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد كان المعنى انه يصح من العبد أن يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد فيلزم أن يكون قادرا على الجمع بين النفي والاثبات وهو محال أما قوله ولعلكن الله ذو فضل على العالمين فالمقصود منه ان دفع الفساد بهذا الطريق انعام بهم الناس كلهم واحتج أصحابنا بهذه الآية على ان الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع المحبة شر المبتليين فضلا من الله تعالى على أهل الدنيا لان المتولى لذلك الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى في ذلك الدفع أثر أصلا البتة لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفع لكن قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض يدل على انه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفع فدل هذا على ان ذلك الدفع الذي هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره فان قالوا يصح هذا على البيان والارشاد والامر قلنا كل ذلك قائم في حق الكفار والنجار ولم يحصل منه الدفع فعلمنا ان فضل الله ونعمته علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب قولنا والله أعلم •

قوله تعالى (تلك آيات الله تلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين) اعلم ان قوله تلك إشارة الى القصص التي ذكرها من حديث الاولوف واماتهم واحبياتهم وعليك طالوت واظهار الآية التي هي نزول التايوت من السماء وغلب الجبرارة على يد داود وهو صبي فقير ولا شك ان هذه الاحوال آيات باهرة لله تعالى كما قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته فان قبل لم قال تلك ولم يقل هذه مع ان تلك يشار بها الى غائب لا الى حاضر قلنا قد

ينافي تفسير قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه أن تلك وذلك يرجع الى معنى هذه وهذه وأيضا تفهيم هذه القصص التي
 ذكرت صارت بعد ذكرها كالتي التي انقضى ومضى فكانت في حكم الغائب فلهذا التأويل قال ذلك
 أما قوله تعالى تلاوها يعني تلاوها جبريل عليه السلام عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة
 لنفسه وهذا تشریف عظيم لجبريل عليه السلام وهو كقوله ان الذين يابعونك انما يابعون الله آمنتم به فأطبق
 نعيمه وجوه (أحدها) أن المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد صلى الله عليه وسلم وتعتبر بها
 أمته في احتمال الشذائذ في الجهاد كما احتملها المؤمنون في الامم المتقدمة (وثانيها) يأتى في
 الذي لا يشك فيه أهل الكتاب لانه في كتبهم كذلك من غير تفاوت أصلا (وثالثها) انما أراد بهذه الآيات
 على وجه تكون دالة على نبوتك بسبب ما فيها من القصص والبلاغة (ورابعها) تلك آيات الله تلاوها
 عليك بالحق أي يجب أن تعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى وليس بسبب الخفاء الشياطين
 ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن المرسلين وانما ذكر هذا لتعيب ما تقدم لوجوه
 (أحدها) انك أخبرت من هذه الاقايص من غير علم ولا دراسة وذلك يدل على انه عليه الصلاة والسلام
 انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى (وثانيها) انك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على
 الانبياء عليهم السلام في بني اسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقواهم فلا يعظمون
 عليك ككفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث
 الكل لتأدية الرسالة ولا مثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لا على
 سبيل الاكراه فلا غيب عليك في خلافهم وكفرهم والويل في ذلك
 يرجع عليهم فيكون تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم
 فيما يظهر من الكفار والمتأقين ويكون قوله
 وانك لمن المرسلين كالتنبيه على ذلك
 وصلى الله على سيدنا محمد
 وعلى آله وصحبه
 وسلم

ثم الجزء الاول من التفسير الكبير المسمى بخانج القبب للامام الفخر الرازي عليه رحمة الدين المجازي
 وبه الجزء الثاني أوله تلك الرسل

هذا الجزء خالص الكفر

